

FILOSOFISK TIDSKRIFT

1/01

PER LINDSTRÖM

Näst sista ordet

JONAS GREN

Oss kännande varelser emellan!

LILLI ALANEN

*Om besinning, förnuft och
rationalitetens urartning*

SÖREN HALLDÉN

*Henschen-Dahlquist om
begreppet "möjlig"*

INGMAR PERSSON

Tings förhållande till värden

WLODEK RABINOWICZ

TONI RØNNOW-RASMUSSEN *Värdefulla ting*

INNEHÅLL

<i>Näst sista ordet</i>	3
PER LINDSTRÖM	
<i>Oss kännande varelser emellan!</i>	7
JONAS GREN	
<i>Om besinning, förnuft och rationalitetens urartning</i>	13
LILLI ALANEN	
<i>Henschen-Dahlquist om begreppet "möjlig"</i>	28
SÖREN HALLDÉN	
<i>Tings förhållande till värden</i>	35
INGMAR PERSSON	
<i>Värdefulla ting</i>	48
WLODEK RABINOWICZ och TONI RØNNOW-RASMUSSEN	
<i>Notiser</i>	60

Filosofisk tidskrift nr 1 2001 årg 22

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

URL: www.philosophy.su.se/filtid/filosofisktidskrift.htm

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 2001: 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 2001

ISSN 0348-7482

PER LINDSTRÖM

Näst sista ordet

Vi har av naturen begåvats med ett visst mått av förnuft. Detta förnuft har förstås många olika funktioner. Jag skall här diskutera endast en av dessa: förmågan att bedöma resonemang som hållbara eller övertygande.

Betrakta en enkel slutledning som:

(S) Jorden är antingen platt eller rund.

Jorden är inte rund.

Alltså: Jorden är platt.

Detta är en korrekt slutledning; slutsatsen är en logisk konsekvens av premisserna. Och vårt förnuft, i detta fall vår logiska intuition, tillåter oss att omedelbart konstatera detta faktum.

Detta är förstås en högst vardaglig iakttagelse. Men låt oss, trots det, undersöka fenomenet lite närmare. Vad händer när vi tar ställning till ett resonemang som (S) och konstaterar att det är giltigt (eller ogiltigt)? Eller snarare, hur tänker vi oss saken?

Högst kortfattat skulle man kunna säga att vi är förmögna att i (S) urskilja en bestämd struktur, dess logiska struktur, och att vi, genom att "betrakta" denna struktur, kan "se" att om de båda premisserna är (vore) sanna, så är (vore) slutsatsen också sann. (Hur detta alls är möjligt är förstås inte så lätt att förstå.) Denna "analys" kan kanske tyckas vara trivial i överkant; men i just det här sammanhanget spelar detta ingen större roll. Det intressanta är nämligen inte vad som händer, när vi bedömer t ex (S), utan vad som (vi normalt tar för givet) *inte* händer.

När en person, P, tar ställning till (S) tänker vi oss, skulle jag vilja påstå, att hans slutomdöme är baserat uteslutande på uppfattandet av resonemangets logiska struktur. ("Baserat på" inte "orsakat av" dvs vi

måste här skilja mellan "skäl" och "orsak"; utan denna distinktion skulle vi alla vara oskälige djur.) Det faktum att P uppfattar denna struktur (i kombination med hans logiska intuition) utgör med andra ord en fullständig förklaring till att P konstaterar att resonemanget är giltigt. (Jag antar för enkelhets skull att inga ovidkommande faktorer påverkar Ps omdöme.) Det kan alltså bland annat inte finnas någon annan, konkurrerande, förklaring till att P finner att (S) är en bindande slutledning.

Antag t ex att mentala fenomen, och då bland annat Ps bedömning av (S) som giltig, är på ett eller annat sätt helt bestämd av fysiska fenomen. I så fall skulle denna "bedömning" kunna förklaras med hänvisning till detta förhållande; den skulle då vara en konsekvens av det fysiska tillstånd och den fysiska situation P befann sig i vid det aktuella tillfället. Men det framstår då som tvivelaktigt om Ps "omdöme" är ett verkligt omdöme och inte bara förefaller vara ett sådant; detta speciellt om vi dessutom antar att vi, eller någon oss överlägsen varelse, har, eller åtminstone kan ha, full inblick i dessa tillstånd och de gällande fysikaliska och psyko-fysiska lagarna. Ett "omdöme" (om (S)) som kan förklaras på detta sätt har ju, kan man tycka, även om det är korrekt, ingenting alls med själva resonemanget att göra; det är inte baserat på någon logisk insikt utan är konsekvensen av en uppsättning fysiska och psyko-fysiska lagbundenheter och tillfälligheter. En dator t ex kan, rätt programmerad, vara riktigt slängd i att korrekt "besvara" frågor av typen "Är (S) giltig eller inte?" Men, eftersom vi har full inblick i de lagar som styr dess agerande, kan vi inte betrakta dess "svar" som i sann mening förnuftiga omdömen, även om den skulle vara så komplicerad att den kunde tänkas ha ett medvetande. Dessa "svar" är inte resultatet av förnuftsmässiga överväganden utan konsekvensen av ett antal rent fysikaliska händelser och tillstånd (och alltså inte ens några svar i egentlig mening).

Det är dessutom, i detta sammanhang, inte väsentligt att den tänkta varelsens "bedömningar" är bestämda av just fysiska faktorer. En varelse, vars mentala liv är underkastat strikta (deterministiska) psykologiska lagar, är lika oförmögen att, i egentlig mening, ta ställning till ett resonemang som den, vars mentala liv är bestämt av fysiska faktorer.

Det räcker alltså inte, för att en varelse skall vara i sann mening förnuftig, att den (så gott som alltid) ger korrekta "svar" eller avger

adekvata "bedömningar" av argument; det fordras också att den kommit fram till dessa "svar" och "bedömningar" på rätt sätt. Vi kan naturligtvis använda oss av datorer t ex för att besvara frågor av lämplig typ; men först när vi försäkrat oss om att datorns "svar" är korrekta. Vi kan till och med använda oss av en lämpligt programmerad dator, eller någon lämplig matematisk teori, till att bevisa detta, men först efter att vi övertygat oss om att denna dator eller teori i sin tur ger korrekta "svar". Etc.

Vi finner alltså att det alltid är vi själva som måste fatta de avgörande besluten, dvs stå för förnuftet. Och därvidlag kan vi knappast betrakta oss själva som en sorts datorer. Förnuftet kan med andra ord inte "naturaliseras" och därmed inte heller kunskapsteorin: vad det innebär att vara rationell kan inte återges (definieras, analyseras) i naturalistiska (fysiska, fysiologiska, psykologiska) termer. Det förefaller som om endast ett medvetande, som är autonomt i förhållande till den fysiska och övriga mentala verkligheten i en högst radikal mening, kan fälla verkliga omdömen. Och detta gäller inte bara omdömen rörande slutledningars giltighet utan sakomdömen i allmänhet.

Men att Ps förnuft är självständigt i denna mening medför inte att hans bedömningar av enkla resonemang som (S) inte skulle vara förutsägbara. Vi kan med praktiskt taget 100 % säkerhet förutsäga att P kommer att bedöma (S) som giltig. Men därav följer inte att hans bedömning inte är baserad på resonemangets logiska struktur och alltså är en verklig, och inte endast en skenbar, bedömning. (Och skulle han ta miste utgör detta förstås inte ett brott mot någon naturlag.) Men för att vara en verklig bedömning måste den, tycks det, vara *fri* i den meningen att den inte är bestämd av någon (eventuellt för P okänd) faktor utöver den att han kan "se" att (S) är bindande. På detta sätt tycks rationalitet alltså förutsätta en viss form av begränsad, men inom dess gränser absolut, frihet.

Vår föreställning om oss själva som förnuftiga varelser, förmögna till verkliga omdömen, är alltså oförenlig med tanken att våra medvetanden skulle vara helt bestämda av den fysiska verkligheten. (Något som naturligtvis implicerar att ingen materialistisk teori för medvetandet kan vara riktig: inte ens den mest inbitne materialist kan, i själva verket, betrakta sitt eget (förnuftiga) tänkande som enbart ett utslag av rent fysiska processer.) Och det kan alltså förefalla som om det mänskliga förnuftet, vars vetenskapliga tillämpning tycks leda

bland annat till en alltmer detaljerad, precis och generell kunskap om psyko-fysiska samband, där det mentala alltid är den "beroende" variabeln, paradoxalt nog är i färd med att undergräva sin egen ställning som, just, förnuft.

Antag nu att P blivit ombedd att, inte bara bedöma om (S) är giltig eller inte, utan dessutom att skriva ner resultatet. Han skriver alltså (om han är på det humöret) "giltig". Detta innebär bland annat att en viss fysisk process äger rum, hans hand rör sig på ett speciellt sätt etc. Och man kan fråga sig hur denna fysiska process är relaterad till hans bedömning. Den kan uppenbarligen inte vara helt oberoende av denna bedömning. I så fall vore det ju en ren tillfällighet att P skriver just "giltig" och inte "inte giltig" eller "yxskaf" eller vad som helst eller ingenting. Men om Ps bedömning är oberoende av den fysiska verkligheten och det faktum att han skriver "giltig" verkligen är ett uttryck för att han funnit att (S) är giltig, förefaller det svårt att undgå slutsatsen att förnuftet, inte bara är självständigt i förhållande till, utan dessutom i viss utsträckning kan påverka, den fysiska verkligheten.

Men det är förstås naturligt (och förnuftigt) att betrakta dessa slutsatser om förnuftets autonomi och dess inverkan på den fysiska verkligheten med en viss skepsis. Även om slutsatserna, som ju är empiriska påståenden, skulle vara riktiga – och det tycks det inte finnas många som tror – förefaller det osannolikt att man skulle kunna visa detta med hjälp av ovanstående enkla resonemang.

Och kanske skulle vi, för att undgå dessa slutsatser, kunna överväga möjligheten att förnuftet, så som vi, har jag påstått, normalt tänker oss det, helt enkelt inte existerar. (Detta följer t ex om den humeanska världsbild, som jag tidigare förespråkade i samband med viljans frihet, är korrekt.) Problemet är då bara att vi, när vi skall ta ställning till denna möjlighet, är beroende av just det förnuft vars existens vi överväger att förneka. Förnuftet har med andra ord sista ordet (jfr T Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, 1997) – eller kanske bara näst sista, eftersom verkligheten ju, det säger oss förnuftet, alltid har det absolut sista ordet.

JONAS GREN

Oss kännande varelser emellan!

I sin artikel "Oss människor emellan", Filosofisk tidskrift 2/00, försöker Anders Tolland försvara vad han kallar *m-prioriteringar*. Att *m-prioritera* är, enligt Tolland, att sätta "[...] människors intressen och välfärd före djurs" (s 61). Att prioritera människor framför djur kan ges minst två olika innebörder. Dels kan man mena något som kan tyckas ganska okontroversiellt, nämligen att det ofta är rimligt att rädda en människa till livet snarare än ett djur eller att hellre utsätta en frisk råtta för ett plågsamt försök än att utföra samma försök på en sexton-årig gymnasist. Men man kan också, som Tolland, mena något mer kontroversiellt. Han tycks nämligen vilja försvara att en människas intresse ges större moralisk vikt än ett *lika stort* intresse hos ett djur och därmed att en välfärdssänkning hos en människa skall ges större moralisk vikt än en *lika stor* välfärdsminskning hos ett icke-mänskligt djur. I denna artikel skall jag granska Tollands försvar för sin variant av *m-prioriteringar*.

1. Försvaret av m-prioritering

Hur kan då *m-prioriteringar* motiveras? Den okontroversiella *m-prioriteringens* motivering kan ges följande form. Människor har ofta mer att förlora på att dö än de flesta djur har. Ofta är det nog också så att anhöriga till människan skulle lida mer av att människan dog än djurets flockmedlemmar skulle lida av djurets död. En sextonårig gymnasist skulle nog också lida mer än en råtta av att sitta i en trång bur i några år och samtidigt få dagliga doser av bekämpningsmedel i ögonen. Men hur försvarar Tolland sin variant av *m-prioriteringar*?

Tolland utgår ifrån att moralisk status supervenierar på icke-etiska egenskaper. För att människan skall besitta en högre moralisk status än de andra djuren, så måste människan vara bärare av (någon) icke-

etisk egenskap som de andra djuren saknar. Denna egenskap måste också vara vad Tolland kallar en "ethical status making characteristic"; den ska fungera som skäl till varför olika varelser bör behandlas (o)lika. På detta sätt ges m-prioritering en rationell grund. Tolland skriver:

[V]ilken etisk relevant skillnad mellan djur och människor, vilken särskiljande *ethical status making characteristic*, [...] kan utgöra en grund för ett etiskt berättigande av att vi sätter människors intressen och välfärd före djurs (s 62).

Här uppstår dock problem. Det är en sak att fråga sig vilken slags egenskaper varelser måste ha för att besitta moralisk status. En helt annan sak är att, som Tolland verkar göra, förutsätta att alla människor (och inga djur) har moralisk status, för att sedan leta efter en egenskap som denna moraliska status kan grundas på. Ett sådant resonemang tycks bygga på en initial diskriminering till förmån för en viss godtyckligt bestämd grupp¹. Därigenom förutsätts det som skall visas, nämligen att människor har moraliskt högre status än andra djur. För resonemangets skull kan vi dock bortse från detta, och fortsätta undersökningen av Tollands förslag på egenskap.

Försök att identifiera egenskaper av detta slag är legio. Förslag som att besitta en odödlig själ, att vara medveten, att vara självmedveten, att ha intressen, att kunna känna (uppleva lycka och lidande) osv är några exempel. Det som gör Tollands artikel intressant är att han kommer med ett ovanligt förslag på vilken denna egenskap är. Den egenskap som Tolland vill försvara är egenskapen att *vara en av oss*. "Den etiska grunden för m-prioriteringen är alltså det indexikala att det gäller oss [...]" (s63). Det originella med detta förslag är att egenskapen som moralisk status sägs superveniera på är indexikal. Detta förutsätter, som Tolland också påpekar, att universaliserbarhetskravet inte gäller. Två människor skulle ju kunna vara kvalitativt identiska (besitta samma universella egenskaper) men ändå enligt detta förslag besitta olika moralisk status på grund av att den ene men inte den andre ingår i en viss vi-gemenskap². Vilka brister har då Tollands förslag?

1 Denna variant av godtycklig diskriminering brukar kallas "speciesism".

2 Tolland vill faktiskt förkasta universaliserbarhetskravet genom att försvara en indexikal egenskap som "ethical status making characteristic".

2. Problemen

Det finns en avgörande invändning mot att grunda moralisk status på en indexikal egenskap. Detta får nämligen som en oönskad konsekvens att en varelses moraliska status kan variera beroende på förändringar av, relativt varelsen, externa förhållanden. Låt mig illustrera. En människa, X, ingår i en vi-gemenskap. Han lider av en kronisk sjukdom som är mycket smärtsam. De andra i X vi-gemenskap tillskriver nu X lidande moralisk vikt. Nu tänker vi oss att de andra i vi-gemenskapen försvinner (dör). Hur blir det då med den moraliska statusen hos X (och hans lidande)? X och hans lidande tycks nu ha förlorat sin moraliska status. Men detta är i allra högsta grad orimligt. En moralisk teori som har detta som konsekvens kan inte vara riktig.

Tolland uppställer själv vad man skulle kunna kalla två *desiderata* som moralisk-status-grundande egenskaper borde uppfylla. Han skriver:

Generellt kan man säga att de förslag som framförts drabbas av åtminstone en av följande två svårigheter: endera lyckas de inte dra skiljelinjen där idén om m-prioritering vill ha den; man får med många djur (högre primater, delfiner etc) alternativt inte alla människor (förståndshandikappade eller spädbarn utesluts); eller så är det svårt att se varför egenskapen skulle vara etiskt avgörande (varför skulle t ex egenskapen att tillhöra den biologiska arten *Homo Sapiens* vara i sig etiskt relevant?) (s 62).³

För att m-prioriteringar skall vara försvarbara, enligt Tollands sätt att se, så måste den moraliskt statusgrundande egenskapen tillkomma *alla*

Förkastandet av universaliserbarhetskravet sker lättvindigt. Det finns inga egentliga argument för att universaliserbarhetskravet är orimligt, förutom just att det omöjliggör indexikala egenskaper att vara moraliskt status-grundande. När Tolland hävdar att det är rimligt att förkasta universaliserbarhetskravet motiveras detta med att vi alla dagligen förkastar det, att Tolland finner det oproblematiskt att göra det och att det vore absurt att inte förkasta det. Det enda försvar som universaliserbarhets-anhängaren behöver komma med är att visa att indexikala egenskaper inte rimligen kan vara ethical status making characteristics.

3 Värt att notera är att även här förutsätter Tolland att gränsen mellan varelser med moralisk status och varelser utan moralisk status, följer människans artgräns. Att som här förutsätta relevansen av att vara människa är något som även Tolland verkar anse vara godtyckligt (jfr slutet av citatet).

människor och *bara* människor. Hur är det då med egenskapen att *vara en av oss*?

Som redan påpekats verkar det svårt att veta vilka som ingår och vilka som inte ingår i vi-gemenskapen. Enligt Tolland spelar personliga relationer en viss roll för att binda samman vi-gemenskaper. Men detta räcker inte för att binda samman hela mänskligheten. "[S]pråkförmåga, rationalitet, etiskt agentskap och inlevelsekapacitet är faktiskt bärande för särbehandling av människor" (s 63). De är "[...]psykologiska och sociologiska förutsättningar för att den stora vi-gruppen ska bindas samman" (s 63). Tyvärr får vi aldrig reda på om dessa förutsättningar skall uppfattas som nödvändiga, tillräckliga eller nödvändiga *och* tillräckliga förutsättningar för att binda samman vi-gruppen. Det framgår emellertid av kontexten att de skall uppfattas endast som tillräckliga förutsättningar. Förståndshandikappade människor har enligt Tolland moralisk ställning eftersom "[...] det rör sig om något som jag och mina nära och kära kan utvecklas till" (s 63). Förutom att vara *ad hoc* leder detta till orimliga konsekvenser. Lik (och i förlängningen även vanlig matjord) är ju också saker som jag och mina nära och kära (med säkerhet) kommer att utvecklas till. Skall dessa också räknas med? Vissa djur borde väl också vara medlemmar i en sådan vi-gemenskap. En tam hund har väl vissa människor en personlig relation till (hunden räknas av familjens mänskliga medlemmar som en av "de nära och kära")? Tama chimpanser lever väl upp till nästan alla nämnda förutsättningar för medlemskap i en vi-gemenskap? De lever sannolikt upp till betydligt fler förutsättningar än dementa, spädbarn och vissa gravt förståndshandikappade. Tollands eget förslag på moraliskt statusgrundande egenskap misslyckas alltså med att dra skiljelinjen där Tolland vill ha den, nämligen sammanfallandes med artgränsen för *Homo Sapiens*.

Är då egenskapen *att vara en av oss* "etiskt avgörande"? Det presenteras inga argument för att så skulle vara fallet i Tollands artikel. Jag har mycket svårt att se det etiskt avgörande i att *vara en av oss*. Konsekvent tillämpad har idén som följd att jag bör rädda livet på en medlem av min vi-gemenskap framför ett obegränsat(!) antal liv som inte tillhör min vi-gemenskap. Jag borde också föredra att min syster slipper en halvtimmes magknip, framför att ett obegränsat(!) antal grisar sakta kvävs till döds under samma halvtimme. Detta är i sanning en ohygglig moral. Dessa exempel visar även att egenskapen att *vara*

en av oss knappast kan sägas vara etiskt avgörande. Tollands eget förslag tycks drabbas av precis de brister som han ville undvika.

3. Tribalism?

Tolland vill försvara sig mot anklagelsen att han skulle företräda någon form av *tribalism*, eller stamtänkande. Detta försvar lider av minst två allvarliga brister. För det första görs ingen skillnad mellan å ena sidan vad som *följer logiskt* från en viss moralisk idé eller teori och å andra sidan vilka (kausala) *följder försanthållandet* av idén eller teorin får. Tolland hävdar att det "inte är uppenbart att de negativa sidor av etnicitet och grupplojalitet vi sett allt för många, alltför rika exempel på har det här förespråkade slaget av prioriteringar av vi-gruppen som sin djupaste orsak" (s 64). Detta är väl möjligt (om dock kanske något osannolikt). Men detta är lika teoretiskt irrelevant som det Tolland skriver sedan; nämligen att "[d]et som har vållat de verkligt stora olyckorna är i stället den strävan att se och motivera allting ur någon slags det absolutas synvinkel som universaliserbarhetskravet representerar" (s 64–65). (Något som åtminstone i mina öron låter *väldigt* osannolikt.) Frågan om vilken egenskap som faktiskt är den moraliskt statusgrundande, är helt oberoende av vilka konsekvenser insikten eller erkännandet av detta har, positiva såväl som negativa.

I slutet av sin artikel har Tolland glidit över från att tala om m-prioritering, till något som snarare borde kallas eg-prioritering, prioritering av den egna gruppen. Försvaret av m-prioritering var ett försök att försvara att människor prioriterar sina egna intressen framför djurens. Eg-prioriteringen förespråkar att en viss grupp människor sätter sina egna intressen före andras. Han skriver:

Det synsätt jag förespråkar innebär i stället en lokal, etnocentrisk prioritering av den egna gruppen; *för oss* är vi viktigare än andra (s 65).

Hur skall detta förstås? Nu tycks det inte vara moralisk status som grundas i egenskapen att *vara en av oss*, utan moralisk status *för oss*.⁴ Om detta är fallet har vi kommit långt bort från vår initiala frågeställ-

4 Här verkar det vara någon form av relativiserad moralisk status som egenskapen grundar. En fortsatt undersökning av detta spår tar oss dock för långt bort från ämnet för denna artikel.

ning, nämligen vilken egenskap som ger en varelse moralisk ställning. Förståndshandikappade har då ingen moralisk ställning *för nazister*, färgade ingen *för apartheidanhängare* osv. Om inte detta är tribalism, vad är det då?

Tolland menar också att detta synsätt, i stället för att leda till etiska utrensningar och krig, "[...] oftast kommer att leda till en vilja att kompromissa med andra" (s 65). Detta stämmer väl bara till en viss grad. Närmare bestämt är det rationellt för en viss vi-gemenskap att kompromissa med en annan endast när detta är det som bäst tillgodoser den egna gruppens intressen. Om den ena vi-gruppen är starkare och skulle tjäna (det minsta lilla) på den andra gruppens utplånande, vore detta moraliskt tillåtet (*för den starka gruppen*).

4. *Slutsats*

Min slutsats blir att egenskapen att *vara en av oss* är en orimlig kandidat till rollen som *ethical status making characteristic*. Sökandet efter denna egenskap bör dessutom ske utan att först ta vissa godtyckligt avgränsade gruppers moraliska status för given. Som min titel antyder är en rimligare kandidat, i mina ögon, egenskapen att *vara en kännande varelse*. Ett försvar för denna tes skjuts dock fram på obestämmd tid.

Om besinning, förnuft och rationalitetens urartning

I. Besinning och självkunskap

I en av de förmodligen tidigaste platonska dialogerna, *Charmides*, diskuteras den grekiska medborgardygden *sofrosyne*, begreppets innebörd och definition. För som vi vet, känner vi väl en sak, kan vi säga vad den är, vilket för Platon betyder ge en definition. Här, liksom för dialogen *Laches*, gäller, såsom Hans Larsson med aristotelisk efterklokhet uttrycker saken: "Vi står inför ett av de första försöken i medveten definitionskonst, och egendomligt förefaller det en, att dessa första försök gjordes just på det område där definitionen är mest vanskelig och ofta omöjlig" (1913, s 14).

Liksom i *Laches* och övriga av de s k tidigare dialogerna drivs definitionsförsöken i riktning mot den av Sokrates försvarade tesen "Dygd är insikt" – också om den ännu inte stavas ut här. *Sofrosyne*, som kan översättas med självbesinning, måttfullhet, också självkontroll – är för Sokrates och Platons samtid en av gängse kardinaldygder, något som alla civiliserade och väluppfostrade medborgare känner till och förväntas uppvisa i sitt beteende. Charmides själv, såsom Platon porträtterar honom, får genom sin person och sitt uppträdande illustrera begreppet. Nu ges det likväl av Sokrates/Platon en ny, teoretisk innebörd. Det sammanställs med oraklets "Känn dej själv", och den, av alla personer i Platons galleri, som nu får försvara tesen är Kritias, Charmides äldre kusin och beskyddare och Platons egen morbror, associerad med sofisterna och ihågkommen i historien som en av de värsta och mest otyglade bland ledarna för de s k trettio tyrannerna: "Jag är (säger Kritias) tämligen på det klara med att besinning just består i detta, att känna sig själv, och jag är alldeles ense med den person, som har uppsatt inskriften i Delfi, så lydande: känn dej själv" (164 e, Lindskog, s 214).

Kritias tolkar orden som en sorts uppmaning från guden att vara

besinningsfull vilket leder Sokrates till frågan om ”vad det finns för något, som icke är besinning men som besinningen är kunskap om”? (166b, Lindskog, s 216). Om besinning är detsamma som självkunskap, och den som har självkunskap är besinningsfull, är besinning kunskap om sig själv. Andra former av kunskap har andra ting som objekt – i självkunskapen blir kunskapen själv sitt eget objekt.

Besinningen som självkunskap är den enda kunskap som är kunskap både om sig själv och om andra kunskaper, om allt man själv har kunskap om. Men då är den också, skyndar sig Sokrates att framhålla, kunskap om okunnigheten. Om man vet vad som är kunskap vet man ju också vad okunskap är. Alltså kan den besinningsfulla, och hon ensam ”känna sig själv och vara i stånd att pröva, vad hon vet och inte vet, och likaså att pröva, vad en annan vet och vad hon vet när hon vet det, liksom även, vad en annan tror sig veta utan att verkligen veta det. Ingen annan är i stånd till detta. Och däri består just besinning och självkännedom, att veta, vad man vet och vad man ej vet”. Frågan, som Platon inte dröjer med att ställa, är likväl: ”...är det möjligt för en person att veta, att han vet eller inte vet; och vidare, vad kan man ha för nytta av ett dylikt vetande, om nu ett sådant vetande är möjligt?” (167b–c, Lindskog, s 217).

Sokrates själv säger sig stå hjälplös inför detta problem – eller, får man väl tillägga, denna härva av problem. Inga andra förmågor eller sinnen (syn hörsel osv) har sig själva till objekt. För att klargöra hur kunskapen då skulle kunna ha sin egen verksamhet till objekt och om besinning faktiskt hör till detta slag av kunskap skulle man behöva, säger han, en stor man, ett geni. Själv tilltror han sig inte förmåga att kunna avgöra det: ”Jag är inte säker på att det finns en kunskap om kunskap; och även om så skulle vara, vågar jag ej anta att denna kunskap är besinning, förrän jag fått se, om den är till någon nytta eller ej” (169a–b, Lindskog, s 219). Samtalet övergår därmed till frågan om besinningens nytta, men det visar sig lika fruktlöst som diskussionen om självkunskapens möjlighet.

Att ha kunskap om sig själv – självkännedom eller besinning – skulle alltså innebära att ha kunskap om vad man vet och icke vet, eller rättare sagt, skall det visa sig, att man vet och icke-vet, likväl är detta resultat paradoxalt, såtillvida att man varken lyckats bevisa att det finns något sådant som kunskap om kunskapen själv, eller vad en sådan kunskap skulle ha för nytta. Sist, men inte minst, har man inte

heller lyckats klargöra hur det är möjligt, att kunskap kan ha okunskap som objekt, hur man kan ha kunskap om vad man inte vet, eller ens, att man inte vet.

Det är inte helt klart vad de dialektiska övningarna som Sokrates presenterar i *Charmides* har för syfte, annat än att kanske förtrolla den undersköne och begåvade *Charmides* och göra honom till Sokrates följeslagare. Skall diskussionen om besinningens och självkunskapens natur och nytta kanske ses som en förberedelse för *Statens* lära, eller som en kritisk reflexion över den? Här ger Kritias ju besinningen i bemärkelse kritisk självkunskap den roll som Sokrates ger insikten om det goda i *Staten* – den styrande dygdens roll alltså. Men eftersom dialogen slutar i en apori, och besinningens nytta, som vetskap om vad man inte vet ifrågasätts, är det möjligt att dess mål är just att peka på vad för Platon var problematiskt i Sokrates ståndpunkt – den ståndpunkt alltså, som Sokrates försvarar i *Apologin*.

Ett resultat av diskussionen kunde vara att den föreslagna definitionen på besinning visar sig för snäv. Självbesinning eller självkunskap, om det skall ha någon praktiskt nytta och betydelse – och det hör ju till dygdens begrepp att ha – kan inte vara bara en självreflekterande kunskap om kunskapen och okunskapen. Den måste ha något annat innehåll och någon vidare funktion.

Vad är det då frågan om? Självbesinning, etymologiskt, kan härledas från *saos* eller *sos* som betyder sund och *fron* (eller *fren*) som står för sinne eller tänkande. *Sofrosyne* är ett slags tankesundhet, och steget är inte långt till idén om själslig hälsa som ett slags rätt- och klartänkthet. Aristoteles själv tolkar det på ett annat sätt som en förmåga att bevara ens praktiska förstånd, klokhet eller omdömesförmåga, och han kontrasterar det mot teoretisk vishet eller kunskap.¹ Som dygd, karaktärsegenskap i aristotelisk bemärkelse innefattar det inte bara förmåga att urskilja medelvägen men också måttfullhet i betydelsen just av förmågan att hålla måttet – inte bara se det rätta i varje enskild situation men också att göra det. Redan i *Charmides* får vi en indikation på att besinning har med måttfullhet att göra eftersom det omnämns i förbifarten, också om den definitionen förkastas. Måttfullhet går hand i hand med självbehärskning och båda förutsätter

¹ Se t e x Aristotle, *Nicomachean Ethics*, NE, 1140b10–15, övers av T Irwin, Hackett Publishing Company 1985, samt översättarens förklaring s 428.

något slags insikt om vad som behärskas, ett urskiljande av var gränserna går – en bedömningsförmåga som samtidigt är en förmåga eller ståndaktighet i omsättandet av insikten i handling, i att hålla, med Hans Larssons ord, ”de rättvisa måtten och i att bevara självbehärskningen och fastheten i alla strider” (1913, s 26). Att hålla måtten för vad? De mått, får man gissa, som ens egen natur föreskriver; det är med andra ord en fråga om att inte överskrida de gränser som vår mänskliga natur och våra förmågor själva ställer – och därmed en fråga om att också förverkliga sin mänskonatur på bästa möjliga sätt. För det är ju det här som det grekiska dygdbegreppet *arete* går ut på, förträfflighet, fullkomlighet, vilket genom de olika analogier Sokrates i olika dialoger presenterar, blir liktydigt med ett slags funktionsduglighet. En fråga alltså om hur de olika verktyg eller förmågor naturen utrustat oss med används på bästa möjliga sätt.

Vi vet redan från *Apologin* att undersökningen av oss själva, vår egen natur, är livets och filosofins högsta uppgift (*Apologin* 38 a): ett liv som inte är ägnat åt att ställa granskande frågor om en själv och andra är inte värt att levas! Vi vet vidare att oraklet i Delfi som välkomnar sina besökare med uppmaningen till självkännedom (besinning som detta alltså jämföras med i *Charmides*) också skulle ha deklarerat att ingen i Grekland var mera vis än Sokrates, vilket Sokrates själv tolkade så, att vishet, den mänskliga visheten – det högsta slag av vishet människor kan komma fram till, skulle bestå i att man inte tror att man vet något när man ingenting vet (*Apologin*, 21a–23b). Han både vet att det viktigaste av alla ting är att känna sig själv och att han inte har denna kunskap, och att hans natur således föreskriver att han ägnar all sin tid åt att söka svaret på frågan, på att ”granska mig själv och andra” och samtala om vad dygd är (jfr *Charmides* 164d–167a och 171d–172a). Om dygd, *arete*, förstås som ett funktionellt begrepp, kan man ju inte veta vad det goda eller dygden för mänskans del består i om man inte vet vad hennes natur och funktion är. Enligt Sokrates/Platons allmänt teleologiska betraktelsesätt kan man ju inte veta vad ett ting är, om man inte också har kunskap om vad det är till för, vilket mål det tjänar. Men hur skall då någon, som vet att hon ingenting vet, veta vad hon är bra för?

2. Från sokratisk besinning till platonisk psykologi

Dialogen *Faidros* inleds med ytterligare en påminnelse om självkun-

skapens betydelse (229 e–230 a). Sokrates säger sig inte ha tid för att t ex försöka förstå myter eller tolka dem i rationella termer, för, säger han, han har fortfarande inte lyckats med det som oraklet i Delfi föreskriver: att känna sig själv, och han tycker att det faktiskt skulle vara löjligt att undersöka andra ting innan han har förstått det. Är han kanske t ex ett månghövdad odjur (Tyfon) eller ”ett fogligare och enklare väsen”, delaktig i en natur som är på en gång ”gudomlig och anspråkslös”? På en gång gudomlig och utan anspråk!

Tyfon beskrivs av Hesiodos som ett mytiskt odjur med hundra huvuden liknande många olika slags djur. Notera skämtet: är Sokrates som ett månghövdad tygellöst odjur eller är han ett fogligare väsen? Tygellöshet, *hybris* – ställs här mot anspråkslöshet, besinning. Notera också alternativen: är Sokrates ett – eller är han flera väsen? Den problematiska självkunskapen som kunskap om det ovetande kunskapssökande självet övergår här i en positiv teori eller hypotes om själens natur och struktur. Självkunskapen utvecklas till en lära om *psyket* och dess delar. Vi lämnar den enligt oraklet visaste av alla greker bakom oss – han som vet att han ingenting vet – och vägleds här efter av en annan Sokrates, en som tror sig veta eller som i alla fall ställer upp som språkrör för någon – en stor man, ett geni, eller kanske en gudomlig ingivelse?

I *Staten* påträffar vi samma liknelse som i *Faidros* – bilden av ett månghövdad odjur – som skall karaktärisera den orättträdiges själ (588c). De olika djuren som Tyfon är sammansatt av är i ständig strid och slagsmål med varandra. Det månghövdade odjuret representerar det som i *Staten* beskrivs som den lägsta och primitivaste av själens tre delar. Besinning, som vi får veta i *Statens* fjärde bok, består i att denna lägsta del, som i sig saknar förnuft, behärskas av den högsta förnuftiga delen, medan rättvisa består i att var och en av statens tre klasser och själens tre delar gör sitt – utan att blanda sig i de andras sysslor eller angelägenheter.

3. En liten utveckling om den rationella statens och planeringens avigsidor

Det är kanske på sin plats, som en parentes, att här påminna om sammansättningen av den lägsta klassen i Platons idealstat: dit hör hantverkare, jordbrukare, köpmän och andra yrkesmän i första rummet, de så kallade försörjarna (*Staten*, 415 a–c) men också slaverna och

hela ”den lägre stående massan av så kallade fria medborgare”, barn och kvinnor inbegripna. Kvinnorna ligger lågt i den platonska hierarkin (de är lika odugliga förebilder för väktarnas, dvs elitklassens barn, som slavar eller fega och tarvliga karlar, se t ex *Staten* 395 c–396a). Om kvinnorna, som sakerna nu är, inte duger till förebilder för elitens barn, beror det likväl inte enligt Platon på könsskillnaden i sig. För könet utgör ju inte något hinder för att alla, inklusive de kvinnor som har de för uppgiften lämpliga anlagen, utbildas för och tar del av alla arbetsuppgifter som tillkommer de styrande. Kvinnor lika väl som jakthundarnas honor kan dresseras för samma värv som hanarna (*Staten*, 451, 456, Lindskog ss 188, 194) – de kan också läras att skälla som vakthundar (av god ras) och filosofer plägar göra på allt som är främmande och obekant, på allt som kan hota den lagenliga ordningen (jfr *Staten* 476). De kan, kort sagt, i princip vara styrande och väktare i staten på samma villkor som män. Dessa villkor betyder dock att de utbildas och lever som männen. De kvinnor däremot – det stora flertalet – som förblir i de traditionella kvinnorollerna hör hemma i den lägsta ostyriga klassen bestående av slavar och större delen av de fria medborgarna – den klass av medborgare som inte har förnuft nog att se sitt eget bästa – och som alltså inte bör lämnas att styra sig själva vilket de är oförmögna till. Rättare sagt, de har inte förnuft nog att se det goda, och vet därför inte vad som är deras eget bästa. De skall likväl kunna övertygas om att det ligger i deras eget intresse att överlåta styrandet på filosoferna – de skall gå med på att frivilligt låta sig kontrolleras av filosoferna och deras medhjälpare.

Man kan fråga hur man övertygar någon som saknar förnuft, och hur Platon tänkt sig att de som inte kan se sitt eget bästa skall förstå att deras bästa ligger i att andra styr dem och frivilligt samtycka till sin underkastelse. Man kan spekulera om de former övertygandet tar: konditionering, indoktrinering, manipulering, dressyr – piska och morot, eller korv, som för hundarna. Medlen spelar ju inte så stor roll för Platon eftersom allt detta är i deras eget och helhetens intresse. Att helheten är i högsta grad beroende av deras lydnad och tjänstvillighet är uppenbart: Vem skulle försörja och nära väktarna och filosoferna om inte ... Vem skulle förse dem med den kraft de behöver för att uppfylla sina viktiga värv.... Och vem skulle förse dem med de efterlevande de behöver om inte kvinnorna? Platon kunde inte ens drömma om de moderna reproduktions- och genmanipulationstekniker som så förträffligt

skulle ha passat hans rasförädlingssyften och utopiska rationalitetsideal. Man bör inte glömma *hur* utopiskt och världsfrånvänt detta ideal är. Platon delar detta med den moderna teknokratins försvarare att han tror att det finns något objektivt sett bättre – det goda i och för sig – som kan vägleda oss och erbjuda en modell, för vars uppnående ingenting i nu rådande ordning och förhållanden (t ex familje- eller andra mellanmänniskliga band och institutioner) är gott eller viktigt nog att inte offras. Dagens reformivrare aktar sig för att tala om något objektivt gott, likväl förutsätter de allmänna måttstockar på det goda i termer av abstrakta, mätbara lust- eller allmännyttobegrepp, så kallade ”goden” som planerarna kan ställa som mål för de åtgärder de ivrar för. Till skillnad från vår tids teknokrater, och det må man säga till Platons försvar, visste han likväl var gränsen mellan utopi och verklighet, liksom mellan myt och kunskap, går. Vad han beskriver i *Staten* är en hypotetisk modell, vars förverkligande förutsätter förverkligandet av en rad orealistiska villkor, om vilkas uppfyllande han inte hyste några illusioner. Ett av dem var att en del av medborgarna, elitbarnen, från tidig ålder uppfostras och utbildas till *sanna* filosofer i Platons stränga mening; det andra att dessa goda och insiktsfulla människor efter minst 30 års övervägande teoretisk utbildning blir styrande, vilket eftersom de är för goda och genom sin uppfostran helt olämpade för att slåss för makten förutsätter att de övriga frivilligt går med på att styras av dessa verklighetsfrämmande idévänner. Tala om utopi! Men låt oss återgå till den platonska psykologin och frågan om besinningens natur.

4. Den tredelade själen

Att den lägsta, begärande delen (*epithymia*) lyder de högre, betyder att begären kontrolleras av vredesmodet (*thymos* eller *thymoides*) som i sig själv har förstånd nog att lyda den högsta och styrande förnuftiga delens (*logismos*) råd. I den tygellöses själ, liksom i den tyranniska staten, har förnuftet förlorat sin styrande ställning. Tyranniet är ju en stat där den platonska rättvisepincipen, enligt vilken var och en gör sitt, brutits: den lägsta klassen, det månghövdade odjuret, har blivit frisläppt och har tagit kontroll över vredesmodet, väktarna, vilka ej mera lyder förnuftet, dvs de styrande som ensamma representerar vetandet och insikten. Förnuftet har blivit maktlöst och vredesmodet slav i begärens tjänst, som tjänar än det ena, än det andra av för tillfället härskande ombytliga och kortvariga begär och passioner. Besinning

har upphört att råda. Besinning som det definieras i *Staten* är ett slags samklang eller harmoni och kännetecknar hela staten när den är välordnad – en samstämmighet eller enighet bland styrda såväl som styrande om vem som skall härska (*Staten*, 431–432, Lindskog, ss 158–161).

Också i dialogen *Faidros* opererar Platon med ett mera sofistikerat själsbegrepp än de tidiga dialogerna. Redan i sitt första tal om den erotiska kärlekens och vänskapens respektive meriter säger Sokrates:

”Vi måste inse att envar av oss styrs av två principer som vi följer varhelst de leder: den ena är ett medfött begär till lust, det andra ett förvärvat omdöme som eftersträvar det som är bäst. Ibland är de två överens; men det finns stunder då de strider inom oss, och ibland får en av dem kontroll, ibland den andra. När nu omdömet har kontrollen och leder oss genom förnuftig överläggning till vad som är bäst, kallas detta slag av självkontroll för ’besinning’ (*sofosyne*); men när begäret tar befäl inom oss och drar oss utan att överlägga mot det lustfyllda, då kallas dess maktutövande för ’tygellöshet’ (*hybris*)” (*Faidros* 237d–238a).

Tygellöshet, *hybris*, kommer i lika många olika former som det finns begär, eller olika slag av odjur.

Platons lära om själen, såsom den utvecklas i *Staten* och *Faidros*, hör, kan man gissa, till det som traditionellt beskrivs som mellanperioden i hans filosofiska författarskap. De tidigare så kallade ”sokratiska” dialogerna, de dialoger som kan antas ge oss en mera direkt bild av Sokrates’ filosofiska verksamhet, opererar med en enklare bild av själen. Just detta faktum är en av orsakerna till att man kan anta att dessa dialoger är tidigare i relation till *Staten* och *Faidros*. Det finns rum för mycket spekulation om huruvida Platon själv i något skede omfattat vad jag här kallar den tidigare uppfattningen om själen, men det finns i alla fall skäl att anta att Sokrates själv försvarade en syn enligt vilken själen – *psyche* – är en och odelad och identifieras med det mänskliga förnuftet. Dygd, förkunnar ju Sokrates, är insikt eller kunskap: den som har kunskap om det goda är god, den som har kunskap om det som är gott och rätt gör inte det orätta eller onda. Tes som ibland går under namnet ”sokratisk insiktsdeterminism” och som förutsätter att psyket är odelat och alltigenom rationellt. Tes som också utgör grund för beskylldningen om Sokrates’ intellektualism. Sokrates skulle inte, enligt Aristoteles och andra senare kritiker, ha tagit till-

räcklig hänsyn till erfarenheten enligt vilken kunskap om det goda och det rätta ingalunda är tillräckliga villkor för att vara god och göra det rätta. Sokrates ger helt enkelt förnuftet eller intellektet för stor betydelse; den mänskliga naturen är nu en gång för alla inte alltigenom rationell eller förnuftig, och man kan inte göra synd och omoraliskt handlande till en fråga enbart om okunskap eller intellektuella misstag. Samma bild av själen som liktydig med förnuftet förekommer likväl också i dialogen *Gästabudet*. Om detta stämmer kan man också se en del av de svårigheter och paradoxer som de tidigare dialogerna slutar i som åtminstone delvis en konsekvens av denna tes, och som ett incitament för Platon själv att utarbeta en mindre paradoxal och mera nyanserad lära om det mänskliga psyket och dess funktioner. Den nya läran om själen skall också delvis lösa tidigare berörda paradox, om hur kunskap kan vara om kunskapen själv. En del av själen kan ha kunskap om de andra delarna, på samma sätt som sker med besinningens, eller självbehärskningens paradox. Sokrates frågar nämligen i *Staten*, om inte uttrycket att "vara herre över sig själv" är löjligt (430e–431a, Lindskog, s 158). Det blir mindre löjligt, om man tänker sig att "att i en och samma mänskliga själ finns en bättre och en sämre del, och när den bättre delen härskar över den sämre kallar man detta att vara herre över sig själv ... men när däremot det bättre på grund av dålig uppfostran eller dåligt sällskap dukar under det dåligas övermakt, så säger man ... om en dylik mänska att hon är slav under sig själv, och att hon är tygellös" (*Staten*, 431a–b, Lindskog, s 159).

Frågan är emellertid om den lära Platon utarbetar är så mycket bättre än den sokratiske läran om den enhetliga själen. Visserligen lämnar den rum för icke-rationella delar i själen och därmed för förklaring av viljesvaghet. Den utnyttjas också av Aristoteles i den *Nikomakiska etiken* för förklarandet av det för insiktsdeterminismens försvarare paradoxala men allombekanta fenomen att man så ofta handlar mot sitt eget bättre vetande (*NE*, VII). Men den prioriterar fortfarande intellektet eller förnuftet och "rationell" insikt på ett sätt som är mycket problematiskt. Det högsta goda för människan definieras ju på ett sätt som bara en filosof kan ha glädje av – det samma gäller för övrigt också Aristoteles hierarkiserande uppfattning om dygden. Det problematiska som jag ser med båda teorierna är just indelningen av själen i delar med mer eller mindre klart definierade funktioner och mål, med en klar maktfördelning och inre hierarkisk rangordning. Det

egendomliga är att medan de flesta ifrågasatt – och Aristoteles som en av de första – den strikta klassindelningen, hierarkin och arbetsfördelningsprincipen i Platons *Staten*, har de flesta likväl stillatigande godtagit di- eller trikotomiseringen med åtföljande hierarkier i Platons psykologiska teori. Och den platonska psykologin med dess motsättning mellan lägre och högre, mellan irrationella och rationella krafter eller förmågor i själen, har blivit en del av vårt intellektuella arv. Att förnuftet, *logismos*, är något slags från de andra förmågorna fristående operatör och styrkraft som representerar det odisputabelt bästa och högsta i vår natur har blivit en självklarhet som filosofer varit och fortsättningsvis ofta är de sista att ifrågasätta. Den hänger ju ihop med förhärlikandet och idealiserandet av de rent intellektuella och teoretiska aktiviteter som de så gärna ägnar sig åt samt med prioriterandet av desamma på bekostnad av andra typer av mänskliga värden och verksamheter. Ett typiskt exempel är Platons/Sokrates övertagande av förlossningskonsten till ädlare syften (*Theaitetos*). Den sokratiska förlossningskonsten är så mycket bättre och ädlare än den vanliga som den syftar till framfödandet av tankefoster med delaktighet i eller åtminstone anspråk på evighet, i stället för de vanliga förgängliga mänskobarnen av kött och blod som de till sin kroppsliga inkarnation och dödlighet bundna kvinnorna finns till för att producera.

5. Förnuftets odödlighet och det bevingade tvåspannet

Den bild som Platon tecknar av den odödliga själen vars födslosmärtor barnmorskan Sokrates vill lindra är lika bekant som den är svår att helt frigöra sig från. Så här beskriver Sokrates själens struktur i sitt andra tal – det så kallade stora talet – i *Faidros*: ”Låt oss likna själen vid ett naturligt förbund mellan ett spann (ekipage) av bevingade hästar och deras körsven. Gudarna har hästar och körsvenner som alla själva är goda och av god härstamning; medan det hos alla oss andra är rätt blandat. För det första har den styrande (*archon*) i vårt fall två hästar att styra; för det andra är den ena av hans hästar god och av ädel härkomst, medan den andra är det rakt motsatta. Det här betyder att körandet av vagnen i vårt fall ofrånkomligen är en smärtsamt svår sak” (246a–b).

Det är en väsentlig del av bilden, att själen antas vara odödlig – en evig och odödlig självrörare som är källan till sin egen och till andra tings rörelse. Själen är principen för liv som för rörelse. Allt levande

har en själ men allt levande är inte evigt. Levande varelser kan vara odödliga – som gudarna – men om de är kroppsliga, är de dödliga. Allt själsligt ser efter och styr allt som saknar själ. I sitt renaste tillstånd kör de omkring i himlen och intar växlande gestalt och position alltefter ekipagets och vingarnas tillstånd. Så länge de är i perfekt form flyger de högt i full självkontroll, men när de slits ut och den bråkiga svarta hästen inte mera lyder börjar de dala nedåt tills de stöter på något kroppsligt i vilket de kan bosätta sig och inge liv och rörelse åt.

Hela detta förbund mellan kropp och själ – alltså mellan kropp och en tredelad själ – kallas för en levande varelse eller djur och skiljer sig från de rena själarna genom sin dödlighet. Vår existens som levande men dödliga kroppsvarelser är ett slags syndastraff, som drabbar de själar vars körsven inte lyckats hålla sina hästar i schack. Till bilden hör att förarna före sitt förfall alla någon gång under sina himmelsfärder har fått, om inte skåda, så åtminstone se en glimt av det sant varande som endast de – som rent förnuftiga alltså – kan se: de ser härvid också vad rättvisan i sig, besinningen och den sanna kunskapen är. Bilden är klar: ekipaget styrs av förnuftet som ensamt har kunskap, den goda hästen representerar *thumos*, vredesmodet och passionerna – för statens del väktarna – som på grund av sin ädla börd av naturen fogar sig efter förnuftet, medan den tunga svarta hästen av okänd härstamning motsvarar de oförnuftiga begären (*Faidros* 246b–248b). Ekipaget är, som Platon understryker, i säkerhet, så länge det lyckas hålla sig i närheten och kanske till och med i kontakt med gudarna (248 c). I säkerhet från risken alltså att störta ner och anta dödlig/kroppslig form. Vad inkarnationsformerna beträffar får varje fallen själ vad den förtjänar. De som sett mest av det sant varande – de bästa av de fallna – blir vishetsälskare, filosofer alltså, medan de näst sämsta, åttonde i ordningen, blir sofister eller demagoger. Efter sofisterna kommer tyrannerna, och just före sofisterna, den sjunde typen av existens, hantverkarna och jordbrukarna. Kvinnor nämns inte här skilt men man får gissa att flertalet av dem hör till denna sjunde, näringsidkarnas eller försörjarnas klass. (Enligt *Timaios* 42a–c kända skapelsemyt föds alla själar först som män, men i sitt nästa liv straffas några – de som saknat besinning och levat tygellöst och omoraliskt – med att återfödas som kvinnor.) Notera likväl att alla former av mänsklig existens förutsätter att själen sett något aldrig så litet av sanningen. De själar som

faller utan att se så mycket som en skymt av sanningen blir inte människor, utan djur: "Men en själ som aldrig har sett sanningen kan aldrig anta denna gestalt [nämligen den mänskliga]. Ty en människa måste förstå sådant som sägs i termer av former, och gå från många varseblivningar till en enhet som sammanfattas av intellektet (*logismos*)"² (*Faidros*, 249b–249c).

Det här kan ju trots allt vara en liten tröst för kvinnorna. För hur det än går med de själar som inkarneras som kvinnor under själavandringens förlopp har också de i sin egenskap av mänskossjälar något slags uppfattning om sanningen och därmed hopp om intellektuell frälsning, till slut. Men Platons kvinnliga läsare bör inte glömma att själen i sig – ekipaget som helhet eller dess *archon*? – också om det kanske i sin osinnliga form strikt talat är könlöst, likväl beskrivs som styrt av en manlig körsven och att ekipaget dras av hingstar. Den Platonska himlen är ett alltigenom manligt paradiset – och jordelivet ett syndastraff, som hindrar själen från det rena och ostörda skådandet av den sanna verkligheten, av formerna i det godas ljus. Som nu är, är vi nämligen "begravda i detta ting som vi drar med omkring oss och som vi kallar en kropp, instängda i den som ett ostron i sitt skal" (*Faidros*, 250c). Den ostörda, från det praktiska vardagslivet och mänskorelationer bortvända filosofen – älskaren som lyckas glömma sina älskade för det eviga ljusets skull – representerar det sant mänskliga och den mänskliga naturen när den är som bäst och mest fulländad.

Det är kraftfulla bilder Platon ger oss i *Faidros* som i andra dialoger där han med hjälp av myter och metaforer utmålar det han betraktar som den sanna verkligheten. Det finns mycket att säga om den själsdynamik som bilden med ekipaget illustrerar, och om Platons lyriska beskrivningar av den homo-erotiska kärlekens kval och fröjder, likaså om den självbesinnande måttfulla kärleken och vänskapen mellan älskaren och den älskade som skall utgöra jordelivets utan jämförelse största goda och lycka, men det måste lämnas till en annan gång. Så också frågan om vad kvinnornas roll i den homo-erotiskt inspirerade intellektuella frigörelseprocessen kan vara. Den skönhet som väcker de hetero-erotiska kvinnornas lust och nyfikenhet leder väl i bästa fall till

2 Jan Stolpe har vänligen hjälpt med översättningen här – Lindsdags översättning är missvisande. Se *Phaedrus*, övers av A. Nehamas and Paul Woodruff (1999).

ett välartat manligt foster som om det överlever sedan i sin tur får förkroppsliga möjligheten till förnuftets självförverkligande och emancipation. Som kvinnor är de instrument i en process med ädlare syften från vilka de, som dödliga könsvarer, är och förblir uteslutna.

6. Grekernas rationalitet och filosofernas förnuft

I inledningen till volymen *Rationality in Greek Thought* lyfter Michael Frede fram en fängslande och viktig fråga, som också inspirerat dessa reflektioner. Varifrån kommer filosofernas förnuftsbegrepp, och hur har det förnuftsbegrepp som filosofer idag opererar med formats? Vi, som grekerna – jag talar nu inte om filosofer, men vanliga språkanvändare – kan vara ense om att människan har en förmåga att tänka eller reflektera på saker och ting, att vi kan klura ut ett och annat, visa prov på gott och dåligt omdöme, vara förnuftiga eller låta bli att vara det. Vi är också överens om att somliga av oss är mera omdömesgilla, snabbtänkare, eller klurigare än andra, och att vi alla kan bli "utom oss": utom våra sinnen eller utom vårt förnuft – obehärskade eller obesinnade. Frede ger exempel ur den grekiska litteraturen på talet om *nous* – förnuft – och om ett oförskräckt förnuft, som lokaliseras av Homeros i bröstet eller hjärtat (1996, s 1).³ Frågan är om grekerna konceptualiserade förnuftet och relaterade psykiska förmågor som sinnen, begärsförmåga, emotioner till det på samma sätt som vi gör. Frågan är också om de konceptualiserade förnuftet och andra förmågor på samma sätt som de grekiska filosoferna Sokrates, Platon, Aristoteles och deras efterföljare gör. Är det rimligt att anta att de av filosoferna och den filosofiska traditionen utvecklade begreppen ens närmelsevis fångar de betydelser och distinktioner som redan existerade i den grekiska litteraturen och vardagsspråket – eller är de alltigenom filosofiska konstruktioner, gjorda för av teoretiska verksamheter fångslade tänkare för deras egna syften och intressen?

Enligt Frede är det långt ifrån självklart att grekerna, bara för att de tillskrev människan förmågan att tänka och dra slutsatser att de också postulerade en skild fakultet för att förklara dessa fenomen. Han pekar på evidens från den senare hellenistiska perioden och t ex Galenos' skrifter, som visar att de så kallade empiristerna för sin del förnekade

3 *Rationality in Greek Thought*, (ed M Frede and G Striker, Clarendon Press, Oxford, 1996), s 1.

förekomsten av något förnuft, och behandlade antagandet som ett helt överflödigt teoretiskt postulat introducerat av en handfull filosofer. Den centrala förmågan för dem var minnet och de tillskrev minnet alla de funktioner förnuftet postulerats för att förklara.

Någon empirisk evidens för den indelning av våra psykiska förmågor som baserar sig på den platonsk-aristoteliska läran om själen finns ju inte. Hur kommer det sig att man så länge tagit för givet att begären och emotionerna är mer eller mindre oförnuftiga och förnuftet själv lidelsefritt och objektivt? Att dessa representerar olika, från varandra isolerbara krafter eller förmågor i vårt psyke (så kallade konativa versus kognitiva förmågor), och att de står i en en gång för alla given inbördes rangordning till varandra? Vem som än introducerade dessa antaganden är det klart att Sokrates och Platon omfattade dem och att de identifierade själen-förnuftet med vårt sanna jag.

Frede ställer också en annan intressant fråga: hur går det med de grekiska filosofernas förnuft eller intellekt i den kristna traditionen? Samma indelning kvarstår, men en väsentlig förändring i bilden inträffar. Den platonska och aristoteliska förnuftiga själen är evig och ofödd. Dvs när den föds – inkarneras – i mänskogestalt, föds den med kunskap, och därmed också med ett naturligt begär till kunskap – till det sant goda. De kristnas själ skapas – med förnuft – men utan kunskap. De kristnas själ är född fördärvad, utan naturliga begär till det goda. Inget hopp om förbättring här på naturlig väg, utan gudomlig nåd, och den faller, som känt, lika över de som bemödar sig att vara goda som de onda. För övrigt blir hierarkin och prioriteringarna desamma.

De frågor Frede ställer är värda att begrundas idag när man spekulerar kring frågor om vad tänkande är och hur artificiell intelligens skapas. Vad det är för förmåga som vi vill och kunde skapa artificiellt? En filosofisk konstruktion – eller en empiriskt observerbar och isolerbar ”tankeförmåga”, eller något annat? Om det är, som man kan misstänka, en produkt av filosofiska konstruktioner, vilka är då de filosofiska förutsättningar på vilka den vilar? Vill vi försvara dem?

En annan fråga av långt större betydelse och vikt som inställer sig i sammanhanget har att göra med själva det liv som de förnuftiga teknokraterna och dem stödjande filosoferna nu vill ta i sina egna händer och skapa. Hurudana skall de goda människor som t ex Torbjörn Tännsjö vill plädera rätt för experterna att framställa vara? I vilka avseenden är de bättre än de som föds fram naturligt, utan gentekno-

logisk översyn och utan rationell planering? Vad skall man ta sig till med de gamla vanliga mänskobarnen med sina okontrollerade gener, med de lytta och lama som ej går att fixa till, med de sexuellt eller i andra avseenden missanpassade, de alltför mycket eller alltför litet kvinnliga, eller de med otillräcklig matematisk begåvning, som får dåliga betyg i skolan? Har de filosofer som idag yrkar på att vi med våra högteknologiska knep och redskap skall börja tänka på att göra mänskligheten bättre en klar bild av vad som kan göras bättre? Har de män i något av sina tidigare liv svävat runt med Platons själar i de sfärer där modellen för sant goda människor kan kontempleras? Eller rekommenderar de att vi sätter igång med rasförbättringen direkt, på försök och misstag, som vi gör med andra innovationer?

Vart tog den så kallade grekiska måttfullheten och självbesinningen vägen? Var och när försvann insikten om vår okunskap och felbarhet, och om vikten att skilja vetande från blind vetenskapstro och mytologi?⁴

Litteratur

ARISTOTLE, *Nichomachean Ethics*, transl. by T. Irwin, Hackett Publishing Company, 1985.

FREDE, MICHAEL and GISELA STRIKER, (eds) *Rationality in Greek Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

LARSSON, HANS, *Platon och vår tid*, Gleerup, Lund 1913.

PLATO, *Complete Works*, edited by John M Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge, 1997.

PLATO, *Phaedrus*, Translated, with Introduction & Notes by Alexander Nehamas & Paul Woodruff, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana 1999.

PLATON, *Samlade skrifter*, översatt av Claes Lindskog, första och tredje delen, Bokförlaget Doxa, 1985.

PLATON, *Skrifter*. Bok 1. Översättning, förord och noter av Jan Stolpe, Atlantis, Stockholm 2000.

4 Texten är en omarbetad version av fördraget "Den tredelade själen – från Sokratis självkännedom till Platons psykologi" vid Hans Larsson samfundets årsmöte, Filosofiska institutionen, Lunds universitet den 9 februari år 2000. Jag är tacksam för de frågor som då ställdes. Speciellt vill jag tacka Jan Stolpe som vänligen läst igenom texten för råd vid översättning och transkribering av grekiska termer, samt Lorenzo Casini för kritiska kommentarer och anmärkningar.

Henschen-Dahlquist om begreppet "möjlig"

1. Bakgrund

Ann-Mari Henschen-Dahlquist presenterade sin lic-avhandling på ett seminarium i Uppsala våren 1961. Titeln var *An Essay on can* och arbetet innehöll en analys av begreppet "möjlighet" och kommentarer beträffande besläktade modala begreppsbildningar. Ett kortare stycke som behandlar Austins kritik av Moores teori om "om...så" finns att läsa i *Theoria* 1963, men huvudpartiet är fortfarande opublicerat. Emellertid förtjänar den icke publicerade delen ordentlig uppmärksamhet. Jag skall i det följande kommentera vissa av huvudtankarna.

Den filosofiska analysen framställs ibland som en verksamhet för småaktiga själar som inte har något sinne för det som angår det mänskliga. Ändå är det lätt att finna anknytningar till filosofins gamla frågeställningar. "Möjlig" har anknytning till "fri" och så får man en koppling till frihetsdiskussionen i politisk filosofi. Viljans frihet väcker fortfarande de levandes intresse och idén om att vi inget kan veta om morgondagen har också den en modal sida.

För att fullt se räckvidden hos en undersökning av detta slag bör man också ta in omfånget hos objektet. "Möjlig" är endast en av många modala termer och de sammanhänger nära med varandra. Möjligt är naturligtvis det som inte med nödvändigt är frånvarande och på så vis kopplas begreppet till "nödvändig". På analogt sätt kan man binda samman "kan" och "måste", "frihet" och "tvång". "Om... så"-idiomet är ett viktigt element i samma fält – i allmänhet markerar det en form av nödvändighet. Emellertid finns det en begränsning. Den som säger att vatten kokar vid hundra grader eller "Om du upphettar vatten till hundra grader så kokar det" är alldeles självfallet medveten om att det finns undantag. I tankarna har han en normal värld, utan övertryck eller undertryck. "Om Pelle kommer hem igen, blir jag glad" utesluter inte

att Pelles återkomst under speciella villkor kan skapa missnöje – det förutsätts att situationen i vissa hänseenden är normal. Den nödvändighet som är involverad är ett slags nästan-nödvändighet. Ordet "hinder" har en besläktad biton. Nästan-nödvändighet är det också fråga om när man talar om en disposition, full nödvändighet däremot när det är fråga om en "lagbundenhet".

Samordningen mellan olika modala termer har en fasthet som underlättar undersökningen av det enskilda elementet. Studiet av "möjlig" ger därför insikter som sträcker sig genom hela det modala fältet; iakttagelser på andra delområden kan ge invändningar som framtvingar modifikationer. En fördel med Henschen-Dahlquists behandling av området är det helhetsgrepp hon har. Där finns också en livlig medvetenhet om det modala språkets enskilda användningar och komplikationer.

Vid studiet av systemet skall man komma ihåg att det är fråga om begreppsbildningar som visat sin relevans och effektivitet under lång tid; framgångsrika motsvarigheter finns inom en lång rad av språk och kulturer och i efterhand måste erkännas att det modala sättet att klassificera visat ett högt mått av effektivitet. Samtidigt kan inte påstås att de modala etiketternas innebörd är helt tydlig. Vi använder dem utan att omedelbart kunna definiera. Emellertid är detta en arbetssituationen med vilken filosofen är förtrogen.

Vid undersökningen har han anledning att ta särskild hänsyn till ett överlevnadsargument. Det rubriksystem som han undersöker har visat sin duglighet. För filosofen gäller att förklara dugligheten. Lättvindigt förkastande duger inte alls.

Hur uppenbart detta än må förefalla är det tydligt att genomförandet inte är enkelt. Av vilken art är svårigheten? Jag kommer att tänka på historien om aposteln Thomas – den återuppståndne Jesus erbjöd lärjungen att ta på honom: "Räck hit ditt finger, se här äro mina händer; och räck hit din hand och stick den i min sida!" Enligt den kristna traditionen hade detta verkan. Men det möjliga är inte tillgängligt på samma sätt, det går inte att ta på. Och detta leder till misstro.

Ett representativt exempel hittar man i Goodmans berömda *Fact, Fiction and Forecast* (Athlone 1954): "and possible occurrences are for us no more admissible than are occult capacities". Den kände filosofen uttrycker också en önskan att "the ghost of the possible will no longer be thumping in the attic" (kap 2, 3.5). Det hade inte skadat om

han också gett ett argument för sin ståndpunkt, men något sådant påträffas inte.

Goodman har i alla fall traditionens stöd. Under 30- och 40-talet var det vanligt att formallogiska system innehöll en "thesis of extensionality". Den säger att om p och q har samma sanningsvärde så har de utsagor i vilka de ingår också samma sanningsvärde. Ur detta följer att om p har samma sanningsvärde som q och p är möjlig skulle även q vara möjlig. Denna tes rörande extensionalitet likställdes, utan rationell motivering, med övriga axiom. Så avskrevs en välfungerande modal tankevärld på ett alldeles sorglöst sätt.

Hos Henschen-Dahlquist möter läsaren en behandling av ämnet av helt annat slag.

2. Krav på bevisningen

Vid tolkning har man rätt att kräva ett visst slags överensstämmelse med det som tolkas och själva tolkningen. Jag vill nämna tre vanliga krav: likhet ifråga om sanningsvärde, ifråga om bevismöjligheter och ifråga om tillämpning. Bevisproblematiken är på ett vis central. Det behövs bevis för att sanningsvärdet skall kunna identifieras och beträffande tillämpningen gäller att den innehåller en form av bevisning – om en teori fungerar är detta ett argument för teorin, om den inte fungerar gäller det motsatta.

Vid analysen av "möjlig" blir därför den centrala frågan: Hur bevisar man egentligen att något är möjligt? Låt oss för att få ett levande exempel tänka oss att en hustru läser om en stor olycka i tidningen, en fartygsolycka kanske, och måste fråga sig om hennes man kan ha varit med bland de drabbade. Hon frågar sig om det är möjligt att mannen kan ha sluppit undan oskadad. Lättad kommer hon fram till att så mycket väl kan ha varit fallet. Det är ingalunda säkert att han var med på båten. Hur resonerar hon?

Den som läst på i märklig filosofisk litteratur vill kanske tänka sig att kvinnan jämför den värld i vilken hon själv lever med andra liknande världar, och att frågan är om det finns en liknande värld i vilken en sådan person som hennes man skulle vara vid liv. Även om man här byter ut det tunga ordet "värld" mot det lättare "situation" är själva idén om ett sådant bevisförfarande alltigenom grotesk. En analys av denna typ överensstämmer alltså inte med det vi förväntar oss i bevisväg.

Men hur tänker kvinnan? Hon vet en del om omständigheterna kring resan och en del om sin mans resvanor, t ex att han hellre flyger än tar båt. Det positiva som hon kommer fram till är kanske upptäckten att hon inte har någon anledning att tro att han var med på båten. "Ingen anledning att tro" är här det avgörande. Ur det hon vet följer inte att mannen varit med bland de drabbade. Beviset för möjlighetstanken har att göra med att det inte finns något bevis för farhågan. Frånvaron av bevis ger bevis! Från bevissituationen är det naturligt att gå vidare till en definition – "p är möjlig, givet bedömarens insikt q" blir "q ger inget bevis för icke-p".

Hos Henschen-Dahlquist utformas detta så att hon tolkar begreppet "frånvaron av bevis" på ett speciellt sätt. Själv tycker jag att det är fullt rimligt att man tillerkänner den logiska möjligheten en särskild plats vid undersökningen av det modala gebitet; det är en begreppsbildning som är avsevärt mindre problematisk än andra modala begrepp. Henschen-Dahlquist väljer denna väg och hon har då möjlighet att läsa "Givet q föreligger inget bevis för icke-p" mycket enkelt som "Utsagan p och q är logiskt möjlig". Den som anser att "bevis" betyder "formellt bevis" får då finna en annan lösning.

Kvinnan i exemplet ställer sig naturligen frågor som gäller sannolikheten hos det ena och det andra. Om man tar in detta i analysen är det näraliggande att läsa utsagan om icke-bevis som "Sannolikheten för icke-p, givet q är ej hög".

Oavsett hur man väljer här blir innebörden hos utsagan beroende av en tyst förutsättning, q-faktorn i de olika definitionerna. I den kommunikativa situationen är denna ibland svårfångad. Jag skall i det följande använda namnet "smygtemat", för att framhålla denna sida hos q-faktorn.

En poäng är att uppmärksamheten hos den som tolkar inriktas på denna svårfångade enhet, på smygtemat. Genom en serie exempel undersöker Henschen-Dahlquist de aktuella alternativen. I botten är det fråga om en uppsortering efter fyra kategorier:

- a) smygtemats art,
- b) smygtemats sakliga ställning,
- c) smygtemats subjektiva ställning,
- d) smygtemats grad av allmängiltighet

Beträffande a) kan understrykas att smygtemat kan vara logiskt, kausalt, eller normativt, i samband med b) aktualiseras temats auktoritet i kunskapssamhället, i samband med c) bedömarens personliga förhållande till det, i samband med d) åberopandet av tillfälliga omständigheter.

En fördel hos teorin är att författaren lyckas kombinera två viktiga aspekter; hon framhåller inte bara tillhörigheten till situationen, utan även det gemensamma bandet mellan de skilda tillämpningarna, det band som förklarar den kommunikativa funktionen hos den modala termen. Klargörande är att jämföra med Nelson Goodmans motsvarande teori. Den sistnämnda innehåller dels ett energiskt förnekande av det gemensamma bandet, dels en begäran om punktvis förklaring av användningen av ordet i det enskilda fallet. Tanken är då den att när man säger att något är möjligt så innebär detta ett utpekande av något närvarande som kan anges ordentligt bara om man undersöker de faktiska omständigheterna.

Goodman avstår från exemplifikation, men utnyttjar analogin med dispositioner. Flexibiliteten hos en metall kan kartläggas genom ett spektroskopiskt förfarande och "flexibel" kan därför i det enskilda fallet tas som ett ord som anger det mönster som avslöjar flexibiliteten. "If luck or abundant special information turns up a manifest predicate 'P' that we are confident coincides in its application with 'flexible', we can use 'P' as definiens for flexible ..." (*Fact*, kap 3:3).

3. Hypotetiska utsagor

Henschen-Dahlquists teori kan överföras till de konditionala utsagornas viktiga fält. "Närmast tillhands ligger det då att tänka sig att 'om...så' betecknar en kausal implikation", konstateras på ett ställe i *Essay* (s 58). Tanken är i så fall att "om p, så q" kan översättas till en utsaga enligt vilken konjunktionen av p och ett kausalt antagande har q som logisk följd. För den som ordentligt läst vad som sägs om möjlighetsbegreppet i Henschen-Dahlquists *Essay* ligger det emellertid nära tillhands att tillämpa den mångsidiga analysen av detta begrepp också på "om...så"-idiomet. Låt oss se på ett av de exempel som författaren anför (s 9) under studiet av "kan":

"Du kan inte lämna honom åt sitt öde."

Möjlighetsbedömningen bygger här på en normativ utsaga. Låt oss då konstruera en "om...så"-utsaga av besläktat slag.

”Om du lämnar honom åt sitt öde, bör du skämmas.”

Det sammanhang som här är tyst förutsatt är inte kausalt, utan tydligt normativt. Själv läser jag en sats ”om p, så q” av denna typ som en utsaga som säger att konjunktionen av (1) p och (2) ett smygtema av normativ art och dessutom (3) en förutsättning om normalitet har q som logisk följd. Ett annat exempel på användningen av ”kan” är följande:

”Han kan ha varit här förgäves”.

Här uttrycker smygtemat en privat kunskap om situationen. Som en parallell konstruerar jag:

”Om han nu verkligen kom, så ledde det i alla fall inte till något”.

”Om” är i detta fallet ett ”även om”, men jag tycker inte att det förändrar det väsentliga. Inte heller här är förbindelsen kausal; anspelingen gäller situationens beskaffenhet. Jag uppfattar också en sådan sats av formen ”om p, så q” som en utsaga om logisk följd. Den säger att konjunktionen av (1) p och (2) en utsaga om vad som verkligen inträffade vid det rapporterade tillfället och kanske också (3) en förutsättning om normalitet tillsammans har ett besvikelsens q som logisk följd. I ett tredje exempel anspelas på ett logiskt förhållande:

”Man kan inte både äta kakan och ha den kvar.”

En besläktad formulering av ”om...så”-typ är:

”Om du äter kakan, har du den inte kvar.”

Normalitetsförutsättningen kan här utelämnas, och utsagan är då av typen ”p och L, har q som logisk följd”. (Kanske bör jag tillägga att smygtemat L som anger en logisk lag också kan utelämnas.) Ett fjärde exempel i *Essay* har följande lydelse:

”En blykula kan inte falla fortare än en fjäder i lufttomt rum”.

En besläktad ”om...så”-sats blir då följande:

”Om en blykula och en fjäder släpps samtidigt och på samma höjd i ett lufttomt rum, så når de marken samtidigt”,

i vilken vi har ett tydligt exempel på en kausal implikation.

”Om...så”-idiomet får på det viset en tolkning som kombinerar två viktiga sidor av dess funktion: dels beroendet av den enskilda situationen (representerat av smygtemat), dels det band, som innebär att skilda situationer behandlas likformigt (och som tar form i den logiska relationen). Som en motpol vill jag nämna Goodmans teori för ”om...så”-idiomet. Vid sin behandling av ”möjlig” tillämpar den senare en extrem situationism. Å ena sidan förnekas existensen av det sammanhängande bandet (vilket gör funktionen obegriplig), å den andra överlämnas tolkningen av den modala termen helt åt den tolkandes situationskännedom. Däremot lämnas situationsberoendet därhän när Goodman tolkar ”om...så” (*Fact*, kap 1). Det är av det skälet som det sistnämnda uttryckssättet, välfungerande sedan kulturens födelse, kommer att te sig problematiskt i hans framställning.

4. Tillbaka till viljans frihet

I början av min artikel framhöll jag att analysen av det modala språket inte skall ses som något slags språkpedantisk övning – den står i nära samband med filosofins stora problem. Bland annat nämnde jag frågan om viljans frihet. Vi har en tydlig upplevelse av att yttre tvång inte utesluter inre frihet. Kan tvång och frihet verkligen förenas? Detta förefaller först svårt att acceptera. Till den analytiska traditionen hör emellertid insikten att detta inte behöver vara ett problem om man accepterar språkets mångtydighet. Hur klart detta än är, uppstår dock nya frågor när den analytiska doktrinen skall artikuleras.

Henschen-Dahlquists teori innebär att man då bekvämt kan peka på förekomsten av olika smygteman. Poängen är att det som blir omöjligt vid en fullständig beskrivning av världen mycket väl kan bli möjligt om beskrivningen görs magrare. Att p och q och r är en logiskt omöjlig utsaga hindrar ju inte att p och q är logiskt möjlig. Att p är ett tvång, givet en fullständig beskrivning av tillvarons alla styrande omständigheter utesluter då inte att perfekt frihet råder beträffande p om smygtemat är mer begränsat, exempelvis om det beskriver den inre mentala situationen vid ett krävande beslut. Det för den moraliska bedömningen väsentliga kan vara förenligt med en sådan beskrivning.

INGMAR PERSSON

Tings förhållande till värden

1. Inledning

I uppsatsen "Finala och intrinsikala värden"¹ argumenterar Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen för att ting kan ha ett värde för deras egen skull som inte är intrinsikalt – ett *finalt* värde. De hävdar, i likhet med bl a Shelly Kagan, att t ex "ett objekt kan vara värdefullt för dess egen skull i kraft av sina relationella drag, som t ex unikheter" (s 23). Ett sådant värde hos tinget är inte intrinsikalt därför att det är baserat – eller, som de företrädesvis uttrycker det, supervenerar – på en relationell egenskap hos det. Detta låter plausibelt. Om något, X, har värde för sin egen skull verkar detta öka, om X är unikt eller, för den delen, sällsynt, det enda eller ett av få av sitt slag. Vi känner ju alla till hur bristande tillgång brukar kunna stegra de priser samlare är beredda att betala.

En undran inställer sig dock: hur påverkar grad av sällsynthet saker som kan anses ha *negativt* värde för sin egen skull, t ex ett vederstyggligt kalhygge? Det låter inte tilltalande att säga att om ett sådant kalhygge är unikt så blir det sämre för sin egen skull (eller i sig) än om dylika kalhyggen är av vanligare förekomst. Inte heller låter det övertygande att påstå att det vederstyggliga kalhygget blir sämre *för sin egen skull* ifall andra skogsarealer kalhuggs på ett lika vederstyggligt vis. Det är bara så att flera kalhyggen av denna sort *tillsammans* är sämre. Så medan sällsynthet tycks höja positivt egenvärde, verkar den inte ha någon tydlig höjande eller sänkande effekt på negativt egenvärde. Är inte det en besynnerlig asymmetri?

1 *Filosofisk tidskrift*, 3/99. Uppsatsen är en förkortad version av "A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake" *Proceedings of Aristotelian Society*, 100 (1999), men jag hänvisar bara till den engelskspråkiga uppsatsen när någon passus inte har någon motsvarighet i den svenska versionen.

Besynnerligheten bygger dock på att man gör förutsättningen, att det positiva värde som påverkas är ett värde som tillkommer fysiska ting för deras egen skull, och tolkar den på visst vis. Åtminstone två olika motdrag kan därför upplösa besynnerligheten. Det första är axiologiskt och går ut på att förneka att fysiska ting kan ha värde av detta slag. Man kan göra gemensam sak med t ex hedonister och förfäktat att endast upplevelser kan besitta sådant värde; fysiska ting kan bara ha instrumentellt värde, som orsakar till upplevelser med värde för deras egen skull.

Den andra manövern är snarare metaetisk i kraft av den gäller analysen av värdebegreppet. Detta alternativ kan acceptera att fysiska ting har värde för sin egen skull, men insisterar på att de äger sådant värde bara i *relativ* bemärkelse: de har sådant värde bara *för* värderande eller viljande subjekt. Som RRR påvisar med sin förtjänstfulla distinktion mellan ett värdes superveniensbas och dess "konstitutiva grunder" (s 21), är en sådan relativiserande tolkning av värdebegreppet fullt förenlig med att objekt förlänas värde för sin egen skull eller intrinsikalt. Att ett objekts värde konstitueras av någon relation det har till ett subjekt – som t ex att tillfredsställa någon av dess viljeattityder – innebär nämligen inte att värdet supervenerar på någon relation objektet har, att objektet är velat på grund av någon av dess relationella egenskaper.

Den axiologiska och den metaetiska strategin har emellertid en likartad kurativ effekt på asymmetriproblemet. Är den axiologiska varianten korrekt, har det unika tinget bara instrumentellt värde, t ex som upplevelsekälla, och det är lätt att förstå varför dess unikheter får detta instrumentella värde att öka ifall upplevelserna är positiva: då måste ju alla som eftertraktar upplevelsen söka sig till detta objekt som ensamt står för hela upplevelseförsörjningen. Om däremot den levererade upplevelsen är negativ, är varken ökad eller minskad upplevelseleverans en naturlig konsekvens av unikheter. Unikheter innebär minskad leverans endast under den betingelsen att den medför ökad möjlighet att undvika objektet. Något liknande gäller givet den metaetiska strategin. Det unika tinget som besitter positivt värde för sin egen skull kommer att besitta detta värde *för fler subjekt* som riktar sina viljeattityder mot det på grund av dess monopolställning (vilket naturligtvis inte implicerar att dess egenvärde för något subjekt ökar). Däremot är det ingen naturlig konsekvens av denna särställning att fler eller färre riktar sin aversion mot det unika objektet i händelse av att dess värde är negativt.

Såvitt jag kan bedöma är dessa utläggningar av asymmetriproblemet överlägsna det som kan presteras på basis av antagandet att fysiska ting har ett (orelativiserat) värde för sin egen skull som är känsligt för graden av deras sällsynthet. Unikhetsexempels slagkraft som stöd för tesen att det finns finala värden – i den kontroversiella bemärkelsen ”värden för egen skull som supervenerar på relationella egenskaper” – kan därför ifrågasättas.

Med denna reservation protokollförd skall jag dock tillåta mig att uttrycka mig som om också fysiska entiter kan ha intrinsikalt värde – som, så länge existensen av finala värden (underförstått: i nämnda kontroversiella utsträckning) är obevisad, vi inte behöver bekymra oss om att distingera från värde för egen skull. Det jag huvudsakligen skall diskutera fortsättningsvis är i stället hur utsagor om sådana entiteters intrinsikala värden skall förstås. RRR förnekar att sådana utsagor kan analyseras i termer av utsagor om det intrinsikala värdet av sakförhållanden rörande dessa ting, att det är intrinsikalt värdefullt att det förhåller sig så eller så med dessa ting. De påstår detta därför att de tror det vara en nödvändig förutsättning för existensen av finala värden. Jag skall försöka visa att denna analys tvärtom är möjlig, men också att den inte underminerar existensen av finala värden. Fastän jag under resans gång uttrycker vissa dubier angående dessa värdenas existens, reser jag inte anspråk på att ha vederlagt den.

2. *Derivativa och icke-derivativa värdesubjekt*

Det finns emellertid annan fråga om analysen av utsagor om fysiska entiteters intrinsikala värde som jag skall behandla först. RRR förespråkar en *supervenienstes* som går ut på att när ett objekt, X, har värde, har X nödvändigtvis vissa egenskaper $E_1, \dots E_n$ i kraft av vilka X har detta värde. Om dessa egenskaper är ”interna” eller inneboende egenskaper hos X, är värdet intrinsikalt: ”Ett objekt sägs vara intrinsikalt värdefullt i den mån dess värde beror (‘supervenerar’) på dess interna, dvs icke-relationella, egenskaper” (s 20). Som ”icke-relationella” räknar de emellertid inte bara egenskaper hos ett ting som vanligen kallas så – dvs ungefärligen egenskaper som uttrycks av predikat som inte är ens implicit två- eller flerställiga – utan också ”the ’internally relational’ properties that it possesses in virtue of the relations it has to its own parts (components, elements, constituents, etc)” (s 34). ”Icke-relationell” utesluter alltså bara relationer till *externa* entiteter.

Gränsen mellan vad som är relationellt och icke-relationellt i denna mening är dock suddigare än den i förstone kan synas. Begrunda t ex ett bruksföremål som i sin eleganta design ådagalägger sin stora effektivitet för sitt syfte. Detta möjliggör att predikat som beskriver denna design också innehåller implikationer rörande denna instrumentella effektivitet. I så fall uttrycker de inte bara något om föremålets icke-relationella egenskaper utan ger också en hum om några av dess relationella. Det är inte förvånande att ting som är värdefulla av slika skäl har anförts – inte bara av RRR (s 25) utan med större frenesi av Shelly Kagan² – som stöd för idén att det finns värden för egen skull som (åtminstone delvis) är baserade på relationella egenskaper. Här kan man fråga sig om inte den omständigheten att det är oklart i vilken mån ett värde supervenerar på icke-relationella respektive relationella egenskaper felaktigt tas till intäkt för att det finns relationellt baserat egenvärde, medan det bara behöver betyda att det är oklart i vilken mån det rör sig om värde för egen skull snarare än relationellt baserat värde för något annats skull.

Hur som helst, klassifikationen av interna relationer som icke-relationella eller inneboende egenskaper öppnar möjligheten att ett ting har intrinsikalt värde i vad man skulle kunna kalla *derivativ* mening. En ring skulle t ex kunna ha intrinsikalt värde bara därför att den står i relationen *att infatta* till en ädelsten som äger intrinsikalt värde. Intrinsikalt värde tillkommer den då i derivativ mening därför att dess innehav av detta värde är härledbart från att den står i en viss relation till en distinkt del, ädelstenen, som har intrinsikalt värde. Ädelstenens intrinsikala värde är däremot inte derivativt om det inte kan härledas från att den står i relation till något "inom sig" som besitter detta värde.

Detta medför att alltid när man kan förklara varför X har intrinsikalt värde genom att hänvisa till en (äkta) delmängd av X:s inneboende egenskaper, $E_1, \dots, E_n$, i kraft av vilka X har sitt värde, har X sitt intrinsikala värde endast i derivativ mening. Man kan härleda att X har intrinsikalt värde ur att något som har $E_1, \dots, E_n$ har intrinsikalt värde och att X är något som har dessa egenskaper. Med andra ord, om X har intrinsikalt värde enbart därför att den oerhörda anhopning av exemplifierade egenskaper som ett konkret, fysiskt ting vanligen består i står

2 "Rethinking Intrinsic Value", *Journal of Ethics*, 2 (1998), 277–97, 283–4.

i relationen *inkluderar* till en mindre mängd exemplifierade egenskaper som har intrinsikalt värde, har X intrinsikalt värde i derivativ bemärkelse. Följaktligen, för att man skall fånga vad det skulle betyda att X har intrinsikalt värde i icke-derivativ mening måste man tillägga något i stil med att de inneboende egenskaper i kraft av vilka X har värde är *samtliga* X:s inneboende egenskaper och inte någon (äkt) delmängd av dem.

Visst, det är inte nödvändigtvis så att "något som har $E_1, \dots E_n$ " betecknar ett fullvärdigt fysiskt ting i likhet med ädelstenen i ring-exemplet, men jag kan inte se att detta skulle spela någon avgörande roll. Som "ting" måste RRR räkna inte bara ting i vardaglig mening – ungefärligen entiteter med taktilt förnimbar form – utan också t ex vätskor och gaser. De måste gå med på att t ex en parfym som är värdefull i kraft av sin doft (något gasformigt) av denna anledning bara är en derivativ värdebärare, oaktat doftens insubstantiella natur.

Repliken blir kanhända att doften, ehuru inte ett ting, har ett slags "separat existens" (den kan fortleva åtminstone en kort tid efter det att parfymen försvunnit), vilket egenskapsexemplifikationer inte nödvändigtvis har. Mitt svar är att detta kriterium skulle kunna vara viktigt om man ägnade sig åt praktisk "värdeutvinning". För teoretiskt inriktade filosofer borde det dock räcka om man *i tanken* kan utföra följande "avskalningsexperiment". Antag att X har värde endast i kraft av sina egenskaper $E_1, \dots E_n$. Då skulle X:s värde kvarstå om man logiskt avskalade alla dess egenskaper utom de nämnda. Alltså är det exemplifikationen av dessa egenskaper som är den egentliga bäraren av X:s värde, oavsett graden av dess "självständighet".

3. Reduktionen till förhållandens värde

Den andra aspekten av förståelsen av utsagor om tings intrinsikala värde, som jag skall diskutera, är relaterad till, men distinkt från, den just behandlade. Den försöker besvara följande frågeställning: är ett tings intrinsikala värde reducerbart till, eller analyserbart i termer av, det intrinsikala värdet av något sakförhållande eller faktum rörande tinget, att det är intrinsikalt värdefullt att det förhåller sig så eller så med tinget? Är exempelvis satsen "X är intrinsikalt värdefull" logiskt ekvivalent med, och analyserbar i termer av, "det är intrinsikalt värdefullt att X existerar"? RRR ägnar nästan halva sin uppsats åt att motivera ett nekande svar.

Den här frågeställningen är relaterad till den ovan utredda på åtminstone följande sätt. Om man har medgivit att den icke-derivativa bäraren av intrinsikalt värde inte är ett konkret, fysiskt ting (i dess helhet), utan en *abstraktion* bestående i exemplifikationen av ett fåtal av dess egenskaper, blir steget mindre till att acceptera att det egentligen är *förhållandet* att dessa egenskaper är exemplifierade, som är det intrinsikalt värdefulla, än om man tänker sig att den icke-derivativa värdebäraren är ett konkret, självständigt ting som vi till vardags uppfattar sådana. Inte desto mindre *följer* det inte, såvitt jag kan se, att detta steg måste tas. Vad finns det då för skäl att acceptera en *ekvivalenstes* av följande slag:

(E1) X är intrinsikalt värdefull är logiskt ekvivalent med att det är intrinsikalt värdefullt att X existerar?

Det måste erkännas av envar att denna ekvivalens, relativt sett, är mer plausibel för värde än för många andra egenskaper. Det skulle utmana löjet att hävda t ex att det att X är grön, giftig, fyrkantig, en halv meter lång, etc skulle vara ekvivalent med att det är grönt, giftigt, etc att X existerar. Intressant nog, finns det åtminstone en användning av "god" för vilken ekvivalenstesen är lika absurd: att en maträtt är god, dvs välsmakande, är självfallet inte ekvivalent med att det är gott att den existerar!

Detta ställer anhängare av ekvivalenstesen inför ett problem: hur skall de särskilja den användning av "värde(full)" för vilken tesen gäller? Jag tror de kan effektuera demarkationen genom att appellera till en viss attityd, nämligen attityden att *värdera*, *värdesätta* eller *sätta värde på*. RRR tänker sig att många har anslutit sig till ekvivalenstesen – eller, mer generellt, tesen att det som ytterst har värde endast är sakförhållanden – därför att de antar att "det råder en essentiell länk mellan värde och preferenser eller önskningsar" (s 27). Att appellera till en förbindelse till dylika attityder som stöd för denna åsikt är emellertid inte speciellt betvingande eftersom många (meta-etiska) värdeteorier bestrider förbindelsen. (Dessutom tycks mig inte reduktionen till förhållanden självklarare när det gäller viljeattityder och preferenser än värden, t ex att det att föredra ett ting framför ett annat är att föredra att något är fallet framför att något annat är fallet.) Däremot är det mig veterligen helt okontroversiellt att anföra en logisk relation mellan att något har värde och att det är riktigt att sätta värde

på detta. Denna koppling blir (metaetiskt) kontroversiell först när det ges analyser av attityden (som t ex hävdar att den är en rent kognitiv attityd där ett objekt attribueras en objektiv egenskap eller att den tvärtom involverar ett konativt element) eller av dess riktighet.

En dylik attitydkoppling lämnar följande assistans vid lösandet av vårt avgränsningsproblem. Att smaka på en maträtt och tycka att den är god är inte att sätta värde på maträtten, utan en rent sensorisk upplevelse. Förhållandet att maträtten är god (=välsmakande) bildar, tillsammans med att den är näringsriktig, lättlagad, etc, *skäl* för att värdesätta den. Den är därigenom en egenskap på vilken värde i relevant betydelse supervenerar snarare än detta värde självt. Attitydkopplingen säger nämligen:

(A) Något har värde i den relevanta bemärkelsen om och endast om det är riktigt att sätta värde på detta.

Så om det är riktigt att sätta värde på maträtten av det skälet att den är (bl a) god, har den ett värde som supervenerar på denna egenskap av godhet.

(A) är behjälplig för ekvivalenstesens vidkommande på ett annat sätt: att sätta värde på något är nämligen en *s k propositionell attityd*, dvs, dess innehåll är ytterst av typen, att si eller så är fallet. Visserligen är det språkligt korrekt att kort och gott säga att man sätter värde på ett ting, en maträtt, ett konstverk, etc, men detta är – precis som att säga att man tror på något – elliptiskt. Man sätter värde på att maträtten existerar, på att den är god, etc (precis som tro på gud är tro på att gud existerar, är god, etc). Om så inte vore fallet, om innehållet inte vore propositionellt, är det svårt att förstå hur värdesättande skulle kunna bedömas som riktigt eller oriktigt.

(Exempel på icke-propositionella attityder eller mentala "akter" är de perceptuella, att se, förnimma, etc. Dessa riktar sig mot ting och händelser snarare än mot förhållanden och kan därför inte vara sanna eller falska, rationella eller irrationella. De får inte förväxlas med de propositionella attityder – att se, förnimma, etc att något är fallet – som består av perception plus en kognitiv akt baserad på den, t ex är att se att ... seendebaserat vetande. Dessa akter har propositionellt innehåll som nödvändigtvis är i överensstämmelse med sanningen.)

(E1) följer alltså praktiskt taget av (A), givet värdesättandets karaktär av propositionell attityd. Det är sant att det inte följer att det impli-

cita förhållandet måste vara *existentiellt*, men detta är näraliggande. Antag att vi i enligt med supervenienstesens explicitgör grunden till X's intrinsikala värde:

X är intrinsikalt värdefull därför att X har $E_1, \dots E_n$.

Enligt (A) är detta ekvivalent med:

Det är riktigt att sätta intrinsikalt värde på X därför att X har $E_1, \dots E_n$.

Men innehållet i ett värdesättande måste vara propositionellt, och när de värdebärande egenskaperna specificerats, vilken kan denna proposition vara om inte en existentiell? Att X existerar är inget som anger en värdebärande egenskap eller ett skäl för att värdesätta X (man kan knappast värdesätta X därför att det existerar). I stället är existens något som innehav av de värdebärande egenskaperna förutsätter: en maträtt kan inte vara god (=välsmakande) och näringsriktig, ifall den inte existerar i den meningen att man kan smaka på och förtära den. ("Existens" som jag här använder termen betyder således "existens i en mening som fordras för innehav av de värdebärande kvaliteterna".) (2) är alltså ekvivalent med:

Det är riktigt att sätta intrinsikalt värde på att X existerar därför att X har $E_1, \dots E_n$.

Enligt (A) är detta ekvivalent med:

Det är intrinsikalt värdefullt att X existerar därför att X har $E_1, \dots E_n$.

Därmed har vi etablerat:

(E2) X är intrinsikalt värdefull därför att X har $E_1, \dots E_n$ är logiskt ekvivalent med att det är intrinsikalt värdefullt att X existerar därför att X har $E_1, \dots E_n$.

RRR åkallar Kant som stöd för sin uppfattning att "ett objekt är estetiskt värdefullt medför ingalunda att objektets existens är av värde" (s 26). Här gäller det dock att vara försiktig. Att t ex ett musikstycke är välljudande innebär förstås lika lite att det är välljudande att musikstycket existerar som det att en maträtt är god innebär att det är gott att den existerar. Men om stycket är värdefullt bl a för att det är välljudande, visst är det värdefullt att det existerar och dåligt att det

förintas till den grad att ingen ens kan föreställa sig hur det skulle låta (=ljuda). Det är värdefullt att ett ting har den existens som följer av att det har de egenskaper som skänker det värde.

RRR är också bekymrade över att reduktionisterna "kan få svårigheter med att utpeka det sakförhållande som förmodas vara av värde" (s 26–7). Givet att det värdefulla tinget existerar, är dess fortsatta existens också värdefull eller är det snarare dåligt om det upphör att existera? Svaret tycks mig inte svårfunnet: det är värdefullt att objektet fortsätter att existera så länge det har de egenskaper som gör det värdefullt och så länge dessa egenskaper gör objektet värdefullt. Så länge är det också dåligt om det upphör att existera.

Egentligen driver oss (A) ett steg längre än till ekvivalenstesens, nämligen till *reduktionstesens* att det vänstra ekvivalensledet i (E1) och (E2) kan reduceras till, eller analyseras i termer av, det högra, snarare än tvärtom. Reduktionstesens går utöver ekvivalenstesens i det att den hävdar en asymmetri mellan de två ekvivalenta förhållandena: den säger att det ena är mindre fundamentalt eller explicit och kan förstås i termer av det andra. Återigen är det (A) som levererar stödet: när det gäller attityden att sätta värde på är det helt explicita innehållet propositionellt; att specificera det som ett ting är elliptiskt. Det värde ting har (i kraft av vissa egenskaper) kan alltså reduceras till värdet av att de existerar (i kraft av dessa egenskaper).

RRR vill emellertid göra gällande att denna reduktionstes tycks spänna vagnen framför hästen.

Om det är värdefullt att den av människohand orörda vildmarken existerar, så är det väl värdefullt just därför att vildmarken själv är värdefull? Det är sakförhållandet som hämtar sitt värde från objektet och inte tvärtom (s 26).

Här uttrycker de sig dock som om reduktionen enbart angick de förhållanden som figurerar i (E1) och gällde om värdet av vildmarken "hämtas" eller härrör från värdet av förhållandet att den existerar eller tvärtom. Men om man erinrar sig supervenienstesens, vilket resulterar i ett skifte till de mer explicita förhållandena i (E2), ser man att såväl värdet av vildmarken som av dess existens härrör från att vildmarken har vissa egenskaper, $E_1, \dots, E_n$. Det blir då lika sofistiskt att påstå att värdet av vildmarkens existens indirekt härrör från exemplifikationen av dessa egenskaper, via värdet av vildmarken, som det vore att hävda

det omvända beroendet, nämligen att värdet av det senare indirekt härrör från dessa egenskaper, via det förra värdet. Den rimligaste hypotesen är i stället att det här rör sig om värdet av ett och samma som direkt härrör från att vildmarken har $E_1, \dots E_n$. Kort sagt, att vildmarken är värdefull därför att den har $E_1, \dots E_n$ är, i enlighet med (E2), ekvivalent med att det är värdefullt att den existerar därför att den har dessa egenskaper.

4. Förhållandens värde

Utsagor om att ting har intrinsikalt värde kan alltså förstås som utsagor om att deras existens har intrinsikalt värde. (I enlighet med vad som sades i sektion 2 är detta värde derivativt om det kan härledas ur värdet av exemplifikation av en delmängd av tingets egenskaper på vilka värdet är supervenient.) RRR angriper denna reduktionstes därför att de föreställer sig att den skulle undergräva deras tes att det finns finala värden. De lägger följande argument i munnen på tänkta meningsmotståndare:

När ett objekt, X, sägs vara värdefullt för dess egen skull i kraft av sin relation till något annat (eller några andra) objekt, betyder detta egentligen ingenting annat än att det finala värder tillkommer *sakförhållandet* att X som har denna relation existerar. Den relationella egenskapen hos X ingår som en komponent i det värdefulla sakförhållandet. Därigenom blir sakförhållandets värde intrinsikalt, i så måtto som det baserar sig på interna drag hos förhållandet (s 26).

För t ex värdet av en av prinsessan Dianas klänningar gäller: "Vad som tidigare sågs som en extern, relationell egenskap hos klänningen (att den hade tillhört Diana) blir nu i stället till ett internt drag hos sakförhållandet [att klänningen som tillhört Diana finns]".

RRR kan omöjligen mena att egenskapen *att ha tillhört Diana* är en intern eller inneboende egenskap hos nämnda tillstånd eller sakförhållande. Rimligen måste de mena att denna egenskap är "intern" i relation till förhållandet i bemärkelsen att den är en "komponent" av det – vilket torde innebära att förhållandet innehåller att egenskapen är exemplifierad. Härav följer emellertid inte att det värde som är supervenient på egenskapen måste vara ett intrinsikalt värde *hos förhållandet*, för ett intrinsikalt värde hos något har ju antagits supervenera på en inneboende egenskap hos detta, inte på en (intern)

”komponent” av det. Det är väl också en absurd uppfattning att det skulle ha intrinsikalt värde att klänningen som tillhört Diana existerar, trots att det värde klänningen har på grund av att den tillhört Diana inte kan vara intrinsikalt eftersom det supervenerar på en relationell egenskap hos klänningen.

En inneboende egenskap hos förhållandet kan vara *att som komponent ha egenskapen att ha tillhört Diana*, men inget värde supervenerar väl på denna egenskap. Detta visar, menar jag, att det är fel att behandla förhållanden som självständiga ”entiteter”, som likt ting, har intrinsikalt värde p g a *sina* inneboende eller interna egenskaper (eller ”drag”). En förnuftigare åsikt är att värdet av ett förhållande som att (det finns ett) X (som) har $E_1, \dots E_n$ kan vara intrinsikalt endast om $E_1, \dots E_n$ är inneboende egenskaper hos *förhållandets subjekt*, X , så att dess värde kan vara intrinsikalt.³ Värdet av (förhållandet) att klänningen som tillhört Diana existerar kan då inte vara intrinsikalt eftersom egenskapen *att ha tillhört Diana* inte är en inneboende egenskap hos klänningen och dess värde följaktligen inte kan sägas vara intrinsikalt.

Är klänningens värde i stället finalt? Om man med ”medel” menar ett *kausalt* medel med vars hjälp man kan förorsaka något, har RRR rätt i att ifall en klänning tillskrivs värde därför att den tillhört Diana så förlänas den inte värde som medel (s 24–5). Men av att värdet inte är instrumentellt i denna specifika, kausala betydelse följer det väl inte att det är värde för egen skull? Antag att jag värdesätter ägandet av en viss klänning därför att den tillhört Diana; värdesätter jag då verkligen förhållandet att jag äger en klänning som tillhört henne – och denna klänning – för dess egen skull? Ponera att jag likaledes värderar att jag har fått hennes autograf, att jag som hastigast vidrört henne, etc; värderar jag också dessa förhållanden för deras egen skull?

Det förefaller väl rimligare att hävda att vad jag värderar för dess egen skull är ett mer generellt förhållande ur vilka värdet av dessa mer

3 Kagan tänker sig att denna idé ingår i ”the dominant philosophical tradition about intrinsic value” (s 295). Han tar emellertid själv avstånd från denna tradition genom sitt förslag att låta ”intrinsikalt värde” beteckna ”value as an end” som kan baseras på icke-intrinsikala egenskaper hos objektet. Där emot motsätter han sig till skillnad från RRR inte reduktionen av tings värde till förhållandens.

specifika förhållanden kan härledas, t ex att ha en – så stark som möjligt – fysisk förbindelse till Diana, denna fantastiska person. (Egentligen lutar jag åt åsikten att, strängt taget, enbart det som har icke-derivativt intrinsikalt värde är värdefullt för sin egen skull.) Jag värderar i så fall att vara i ägo av en av hennes klänningar och liknande förhållanden som *sätt* – om än indirekta – att upprätta denna fysiska förbindelse till Diana, som *specimen* eller *exemplar* av denna förbindelse snarare än som orsaker till den. Det tycks mig vidare inte vara språkvidrigt att säga att jag i denna i situation använder klänningen, och innehavet av den, som (icke-kausala) medel till att upprätta en förbindelse med föremålet för min låga. Gemensamt för detta fall och det kausala är att medlen relaterar en till något *utöver* medlen (något som vanligtvis är värdefullt eller betydelsefullt).

I alla händelser verkar det kontraintuitivt att säga att jag här värdesätter klänningen för dess egen skull. Att värdesätta X därför att det relaterar en till något externt ting, Y, är definitivt inte att värdera X för dess egen skull; det är att värdera X för Y:s skull. (Om någon tycker om dig enbart för ditt samröre med någon celebritet, skulle du knappast känna dig omtyckt för din egen skull.) Så när RRR skriver om exempel som Dianas klänning: "Ett objekts finala värde härrör från ett annat objekts vikt eller betydelse" (s 25), tycks de mig utesluta att det finala värdet är värde för egen skull. Det måste röra sig om extrinsikalt värde i bemärkelsen "värde för någon extern entitets skull", om instrumentellt värde i någon icke-kausal mening.

(I det här sammanhanget kan jag inte låta bli att anmäla det bryderi själva frasen "ting med finalt värde" vållar mig. "Finalt" leder associationerna till "ändamål", som RRR också begagnar för att karakterisera sitt värde. Men, som de tillfogar, denna association är "missvisande" eftersom ändamål (för strävande, viljande, etc) aldrig är ting utan förhållanden (s 30). ("Medel" däremot kan beteckna både ting och förhållanden.) De föreslår därför att "finalt" i stället skall tas i betydelsen "slut". Detta löser emellertid inte problemet eftersom "slut" heller aldrig är ting utan snarare förhållanden. Så vi hamnar i den lätt kuriösa situationen att RRR för att beteckna ett värde hos ting, som de menar är oreducerbart till värden hos förhållanden, brukar en terminologi som är anpassad efter förhållanden.)

Exemplen med ting som är unika eller sällsynta drabbas inte av svårigheten att deras värde tycks komma från betydelsen eller värdet

av något externt ting. De är i så måtto mera bestickande, men faller offer för åtminstone den invändning som framfördes i sektion 1. Min avsikt här är dock inte att vederlägga existensen av (icke-intrinsikala) finala värden utan att, i motsats till RRR:s framställning, påvisa att reduktionen i föregående sektion inte vederlägger den.⁴

4 Tack till Wlodek och Toni för många diskussioner om uppsatsens ämne.

Värdefulla ting

1. Inledning

Ingmar Perssons tankeväckande kritik av vår uppsats "Finala och intrinsikala värden" (FT 3/99) ger oss en välkommen anledning att klargöra vår ståndpunkt. I denna uppsats, vilken är baserad på en utförligare engelskspråkig version (Rabinowicz & Rønnow-Rasmussen 1999a), försvarade vi följande teser:

I. Finalt värde ("värde för dess egen skull") kan mycket väl tillskrivas konkreta objekt, sådana som ting eller personer, och inte bara abstrakta sakförhållanden eller fakta.

II. Det finala värdet hos ett konkret objekt behöver inte vara intrinsikalt, dvs det behöver inte vara baserat uteslutande på interna (icke-relationella) egenskaper hos sin bärare.¹

III. Det finala värdet hos ett konkret objekt är inte reducerbart till värdet hos något sakförhållande som involverar objektet ifråga.

Relationella egenskaper hos ett objekt som kan ligga till grund för dess finala värde kan vara av olika sorter. De exempel som man närmast tänker på är *unikhet* eller *sällsynthet*. Men även instrumentella egenskaper kan bidra till finalt värde, kanske inte på egen hand men i samspel med andra karaktäristika. Christine Korsgaard (1983) och Shelly Kagan (1998) anför i detta sammanhang exempel med "luxuösa

¹ I Perssons uppsats förekommer det ibland formuleringar som kan tolkas som om vi med finalt värde menade ett värde för dess egen skull som inte är intrinsikalt. Som Persson givetvis är väl medveten om stämmer detta inte med vår användning av termen: Finala värden kan vara av två sorter: intrinsikala eller icke-intrinsikala. I själva verket tror vi att alla intrinsikala värden är finala (dock inte tvärtom).

redskap" (Ferraribilar, minkpälsar, etc), och Kagan argumenterar också att det finala värdet hos en persons liv kan delvis bero på detta livs nytta för andra.² Våra favoritexempel är av annan sort: Prinsessan Dianas klänning kan (av vissa) tillskrivas värde för dess egen skull, där detta värde baseras på klänningens historiska koppling till en (för dessa människor) viktig person. (I andra fall kan det i stället röra sig om kopplingar till viktiga historiska händelser, snarare än personer.) Eller, en vildmarks värde för dess egen skull kan vara högre tack vare att den har aldrig rörts av en människohand. (Här betraktar vi alltså frånvaron av en relation som en relationell egenskap, åtminstone i en vidare mening.)

Om det enda som kunde tillskrivas finalt värde är sakförhållanden av olika slag (dvs entiteter av en "propositionell" karaktär), skulle det vara mera plausibelt, om än inte nödvändigt, att identifiera finalt och intrinsikalt värde. Man skulle nämligen kunna argumentera att det finala värdet hos ett sakförhållande uteslutande beror på dess interna egenskaper. Att ett sakförhållande är värdefullt för dess egen skull tycks bero på vilka inre komponenter det innehåller. En sådan tanke förs t ex fram av Zimmerman (1998).³

I vår kritik av tanken att finala värden hos konkreta objekt är reducerbara till finala värden hos sakförhållanden har vi speciellt diskuterat ett sådant reduktionsförslag: Närhelst ett ting eller en person a sägs ha ett finalt värde i kraft av en egenskap E (där E kan vara en konjunktion av ett antal enklare egenskaper, $E_1, \dots, E_n$), då är detta värde "ingenting annat än" det finala värdet som tillfaller sakförhållandet att det ting eller den person som har E existerar. Eller, ännu enklare, det värde som till-

2 Andra typer av exempel på finalt värde som bygger på en instrumentell relation anförts i Rønnow-Rasmussen (2000). Ett exempel av helt annat slag anförts av Johan Brännmark i (Brännmark 2000): Ett filosofiskt, kontemplativt liv kan anses vara värdefullt för dess egen skull, men dess värde kan ändå åtminstone till en del bero på det sammanhang i vilken livet framlevs: om folk runt omkring lever i misär kan värdet hos filosofens kontemplativa tillvaro påverkas eller till och med undermineras.

3 Själva är vi inte så säkra på att finalt värde hos sakförhållanden alltid måste vara intrinsikalt. I vissa fall kan deras finala värde bero på vilka andra sakförhållanden som föreligger samtidigt. Ett fall av detta slag skulle kunna konstrueras utifrån Brännmarks exempel i föregående not, om vi tänker på sakförhållandet att en viss person lever ett kontemplativt liv.

faller sakförhållandet att *något* som har *E* existerar. Det föregivna finala värdet hos Dianas klänning skulle enligt detta förslag reduceras till värdet hos ett sakförhållande som består i att Dianas klänning existerar.

Vi har fört fram flera invändningar mot detta reduktionsförslag, av vilka en var att en sådan reduktion placerar *vagnen framför hästen*. I så måtto som vi tror att existensen av Dianas klänning är värdefull, så beror det väl på att vi betraktar klänningen som värdefull. Värdet hos det konkreta objektet tycks vara primärt i förhållandet till värdet hos sakförhållandet. En annan invändning var att tillskrivande av värde till ett konkret objekt, som Dianas klänning, inte nödvändigtvis förutsätter att vi tillskriver värdet till objektets existens. För vissa värdefulla objekt (t ex vildmarken i vårt exempel) kan deras existens vara av värde, men inte nödvändigtvis för alla.

Förutom dessa invändningar mot detta specifika reduktionsförslag har vi också anfört en kritik som träffar alla förslag enligt vilka endast sakförhållanden kan vara av värde. Vi har utgått från följande i våra ögon rimliga antaganden:

A. Att vara värdefullt, för dess egen skull, är att påkalla en lämplig positiv respons (attityd eller beteende).

B. Sådana positiva responser kan emellertid vara av olika slag (preferens, befrämjande, skydd, omsorg, uppskattning, beundran, kärlek, etc).

C. De positiva responser som är lämpliga med avseende på ett värdefullt objekt behöver inte passa andra värdefulla objekt – de kan ibland till och med vara omöjliga om objekten ifråga är av olika slag.

För att illustrera, vi kan beundra en person men inte ett sakförhållande, vi kan vilja ett sakförhållande men vi kan inte vilja en person. Eller, för att ta ett annat exempel, vissa personer kan förtjäna beundran, andra kan i stället förtjäna omsorg och skydd.

Från dessa antaganden följer det att finala värden kan vara mycket heterogena, beroende på vilka typer av positiva responser som de påkallar. Vidare, eftersom vissa av dessa responser kan vara ting- eller personorienterade, blir slutsatsen att det inte bara är sakförhållanden utan också ting eller personer som kan ha finalt värde. Den hos flera filosofer vanliga tendensen att reducera bort ting- och personvärden kan mycket väl botten i en ambition att återföra alla responser som passar värdefulla entiteter till *ett* slags respons, t ex preferens eller

befrämjande. Då preferens och befrämjande tycks ha sakförhållanden som föremål, blir det naturligt att ur denna synvinkel reducera allt värde till värdet hos sakförhållanden. Emellertid, så fort vi tillåter andra typer av lämpliga positiva responser, förlorar den reduktionistiska tendensen sin lockelse.

Ingmar Persson anför flera kritiska synpunkter mot vår ståndpunkt, men – som han själv påpekar – är det framförallt två teser som han vill argumentera för:

1. Påståenden om finalt värde hos ting (eller hos andra konkreta objekt) kan reduceras till påståenden om finalt värde hos existensförhållanden.

2. Men denna reduktion är fullt förenlig med uppfattningen att vissa finala värden inte är intrinsikala. Det finala värdet hos förhållandet att (det finns) ett objekt *a* (som) har en egenskap *E* är intrinsikalt *endast om E* är en intern egenskap hos objektet ifråga.

I de två närmast följande sektionerna skall vi ta upp och bemöta Perssons argument för dessa teser. I den sista sektionen kommer vi sedan att behandla ett par andra trådar i Perssons uppsats.

2. Vad är det vi värdesätter?

I sitt argument för den första tesen vill Persson till att börja med visa att

1a. Påståenden om finalt värde hos ting är logiskt ekvivalenta med påståenden om finalt värde hos sakförhållanden.

Efter att ha argumenterat för (1a) går han vidare och försöker etablera att

1b. De relevanta sakförhållandena är existentiella till sin karaktär: de går ut på att ett visst objekt existerar (där objektet ifråga är just det ting vars värde skall reduceras).

Vi kan därför enligt Persson etablera logiska ekvivalenser av följande form:

Ett objekt *a* är värdefullt i kraft av en egenskap *E* om och endast om förhållandet att *a* existerar är värdefullt, i kraft av att *a* har *E* (jfr princip E2 i Perssons uppsats).

Sedan kommer slutklämnen:

1c. Vad det här rör sig om är inte bara en logisk ekvivalens, utan en regelrätt reduktion, dvs en asymmetrisk relation där det ena ledet i ekvivalensen är mindre fundamentalt eller explicit och kan förstås i termer av det andra.

Men hur argumenterar Persson för (1a)? Här kommer vår rekonstruktion av hans tankegång. Till att börja med påpekar han att det finns ett nödvändigt samband mellan värde och värdesättande:

(i) Något är värdefullt om och endast om det är riktigt att sätta värde på detta något.

I nästa steg påpekar han att

(ii) Värdesättande är en propositionell attityd, dvs en attityd med ett propositionellt innehåll.

Argumentet här är att det annars vore "svårt att förstå hur värdesättande skulle kunna bedömas som riktigt eller oriktigt". Ur (ii) drar sedan Persson följande slutsats:

(iii) Det man sätter värde på kan inte vara ett ting, utan måste vara propositionellt till sin natur.

(i) och (iii) tillsammans ger den eftertraktade konklusionen:

(iv) Något är värdefullt om och endast om detta något är propositionellt till sin natur.

Det är alltså sakförhållanden och inte ting som platsar som värdebärare.⁴

Detta är ett uppenbart felaktigt argument. (iii) följer ju inte alls ur (ii), om (ii) tas bokstavligt. Att värdesätta något, *a*, kan mycket väl vara en propositionell attityd, vars innehåll kan uttryckas som en proposition att *a* är värdefullt, utan att för den skull *a* självt, dvs, det som värderas, behöver vara en proposition.

4 Låt oss lämna därhän i vad mån detta verkligen är ett argument för ekvivalenstenen (1a) snarare än ett argument för att värderingar av ting och andra konkreta objekt inte är på sin plats överhuvudtaget. Reduktionisterna vacklar ofta mellan reduktion och elimination.

Men kan Persson verkligen ha begått ett sådant misstag? Har vi inte misstolkat innebörden hos (ii) ovan? Kanske är meningen med (ii) just att hävda att det man sätter värde på måste vara propositionellt. Då skulle (iii) bara vara en trivial följd av (ii). Efter genomläsningen av den första versionen av vårt svar har Persson klargjort för oss att det är så han har tänkt sig saken. Premissen är att det som värdesätts är något propositionellt, och slutsatsen är att det som har värde är något propositionellt. Emellertid, om premiss (ii) tolkas på detta sätt, så förutsätter den ju praktiskt taget det som skulle bevisas! Skillnaden mellan premissen och slutsatsen blir försvinnande liten. Dessutom är Perssons argument för (ii) att värdesättande inte skulle kunna vara riktigt eller oriktigt om denna attityd inte vore propositionell. Det är ett bra argument endast om (ii) ges den oskyldiga tolkningen att innehållet i värdesättande är propositionellt (och inte att det som värdesätts är propositionellt).

I och med att Persson misslyckas med att etablera (1a) faller hela hans argument för (1). Ty den motivering han ger för argumentets andra steg, (1b), har (1a) som en väsentlig premiss. För att etablera (1b) resonerar Persson på följande sätt: Anta att ett objekt a påstås vara värdefullt i kraft av att a har E . Om (1a) gäller, så måste detta påstående vara ekvivalent med att något sakförhållande rörande a har värde i kraft av att a har E . Men vilket sakförhållande skulle det kunna vara om inte det att a existerar? Inget annat förhållande rörande a skulle väl kunna ha värde i kraft av att a har E ? Medges, men eftersom hela resonemanget *förutsätter* (1a), behöver det inte oroa oss som inte accepterar denna förutsättning.

Om (1a) och (1b) inte har etablerats, så behöver man kanske inte heller bry sig om (1c), ty detta steg i Perssons argument går ut på att den enligt (1a) och (1b) föreliggande logiska ekvivalensen bör uppfattas som en reduktion. Vi kommer dock att ta upp hans resonemang för (1c), eftersom detta ger oss tillfälle att diskutera en intressant tanke som Persson framkastar i början av sin uppsats. Tanken ifråga kan formuleras på följande sätt: Ett finalt värdet hos ett objekt a , som tillkommer a i kraft av att a har E , är derivativt ur värdet hos själva exemplifikationen av E (där denna exemplifikation skall ses som något abstrakt).

Hur skall vi ställa oss till denna tes? Ett objekt har ett derivativt värde om dess värde kommer från värdet hos något annat. Att ett ob-

jekt a har värde i kraft av att det har en viss egenskap E behöver dock inte innebära att a 's värde är derivativt (ur värdet hos något annat). För det är inte uppenbart att exemplifikationen av E har värde. E kan vara en egenskap vars exemplifikation hos a gör a värdefullt, utan att denna exemplifikation som sådan för den skull är värdefull. Persson pekar i detta sammanhang på en analogi mellan en helhet som hämtar sitt värde ur en värdefull del (en ring med en värdefull ädelsten), men relationen mellan ett objekt och dess egenskaper är egentligen inte jämförbar med förhållandet mellan en helhet och dess delar: Det vore missvisande att betrakta egenskaper, eller deras exemplifikationer, som "delar" hos ett objekt.

Icke desto mindre kan det kanske vara sant att a 's värde, om det tillkommer detta objekt i kraft av E , är derivativt ur värdet hos exemplifikationen av E , dvs ur värdet hos något abstrakt. Som vi påpekar i Rabinowicz & Rønnow-Rasmussen (1999a), med hänvisning till Brülde (1998), kan ett objekts värde vara derivativt och fortfarande vara finalt. Det kan till och med vara så att det finala värdet hos ett konkret objekt inte bara är derivativt utan rentav reducerbart till värdet hos exemplifikationen av de egenskaper i kraft av vilka objektet sägs vara värdefullt. Denna möjlighet diskuterar vi (för att så småningom avvisa) i en ännu opublicerad uppsats (Rabinowicz & Rønnow-Rasmussen 2000. Jfr också Olson 2000.). Att här redogöra för denna diskussion skulle emellertid föra oss för långt från vårt svar till Persson. Det kan kanske räcka att nämna följande. Vi diskuterar där tanken att en egenskapsexemplifikation snarare skall ses som en s k "trop" än som ett sakförhållande. Vi gör en distinktion mellan sakförhållandet att a har E och den exemplifikation av E som föreligger hos a (en trop). Bägge är abstrakta entiteter men en trop, till skillnad från ett sakförhållande, är inte "propositionell" till sin natur. Den är en abstrakt partikulär som har en lokalisering i tid och rum (samma lokalisering som det objekt hos vilket det föreligger). (För en diskussion av tropbegreppet se bl a Williams 1953, Campbell 1990 och Bacon 1995.) Ett av våra huvudskäl för att avvisa reduktionen av värden hos konkreta objekt till värden hos sådana abstrakta egenskapsexemplifikationer är att de senare värdena är väsentligen olika de förra, något som visas av olikheter i de positiva responser som påkallas av de respektive värdebärarna. De positiva responser som är lämpliga gentemot konkreta objekt, som ting eller personer, kan vara olämpliga och i vissa fall till

och med omöjliga vad beträffar abstraktioner. För att bara ta ett exempel: Jag kan högakta en person för hennes mod, men hennes mod i sig (en trop) är något som näppeligen kan högaktas. Å andra sidan kan jag bli upprymd av det mod hon visar, men henne själv kan jag väl knappast bli upprymd av.

Efter denna utvikning kan vi ta oss an (1c). Som läsaren minns, anser Persson inte bara att utsagor om konkreta objekts finala värden är ekvivalenta med utsagor om värden hos dessa objekts existens, utan dessutom att de förra kan reduceras till de senare. Men hur bemöter han då vår invändning att en sådan reduktion skulle spänna vagnen framför hästen? Det förefaller ju som om ett konkret objekts existens är värdefull därför att objektet självt är värdefullt, och inte tvärtom. Perssons svar är att ifrågasätta detta beroendeförhållande. I själva verket, menar han, är ett objekt a värdefullt (i kraft av E), av exakt samma skäl som a :s existens är värdefull (i så måtto som a har E). Grunden till värdet hos bägge är värdet hos själva exemplifikationen av E . Det är alltså missvisande att derivera värdet hos objektets existens ur värdet hos objektet.

Men om Persson har rätt på denna punkt så är det ju lika missvisande att derivera värdet hos objektet ur värdet hos dess existens. Och kan det förra inte deriveras ur det senare, så är det ju desto orimligare att hävda, som Persson gör, att det förra är reducerbart till det senare. Vill man nödvändigtvis plädera för en reduktion, skulle det då inte ligga närmare till hands, givet Perssons perspektiv, att återföra bägge värden till värdet hos något tredje, till värdet hos själva exemplifikationen av E ?

3. När är förhållandets värde intrinsikalt?

Betrakta ett sakförhållande som *Klänningen som har tillhört Diana existerar*. Anta, för argumentets skull, att förhållandet ifråga har ett finalt värde. Är detta värde i så fall intrinsikalt, som vi skulle säga, eller extrinsikalt, som Persson hävdar? Egenskapen att ha tillhört Diana är en relationell (extern) egenskap hos klänningen. Klänningens värde, i den mån det baseras på denna egenskap, kan därför inte vara intrinsikalt. För att vara intrinsikalt skulle detta värde ha behövt supervenera på klänningens interna egenskaper. Men hur blir det med existensförhållandets värde, om det nu har något värde? I vår uppsats pläderade vi för att värdet hos existensförhållandet är intrinsikalt, med

motiveringen att den relevanta egenskapen är en intern konstituent eller komponent för förhållandet ifråga. Persson påpekar nu mycket riktigt att en intern komponent inte är samma sak som är en intern egenskap. Men att ha tillhört Diana är ju ingen egenskap hos sakförhållandet överhuvudtaget (även om det är en intern komponent hos detta sakförhållande). Att peka på interna komponenter räcker inte. En entitet, x , antas ju ha intrinsikalt värde endast om detta värde baserar sig på x :s interna egenskaper. Vilken intern egenskap hos existensförhållandet skulle i så fall ligga till grund för dess intrinsikala värde? Kan det vara egenskapen *att som komponent ha egenskapen att ha tillhört Diana*? Persson invänder, helt riktigt, att inget värde supervenerar på denna egenskap. Detta leder honom så småningom till ett "revisionistiskt" förslag: Till skillnad från andra objekt baserar sig sakförhållandets intrinsikala värden *inte* på deras interna egenskaper. I stället är ett sakförhållandes värde intrinsikalt endast om den egenskap som i sakförhållandet tillskrivs ett objekt är en intern ("inneboende") egenskap hos objektet ifråga.⁵

Förslaget är inte bara revisionistiskt utan även något svårt att tillämpa generellt. Hur blir det med sakförhållanden vilkas språkliga formuleringar saknar den enkla "subjekt-predikat" formen, säg, disjunktioner, implikationer, etc? Det är inte alls klart hur Perssons idé skulle kunna generaliseras till komplexa sakförhållanden. Dessutom, såvitt vi kan se, finns det ingen anledning att behandla sakförhållanden annorlunda än vanliga objekt och i deras fall överge den vanliga definitionen på intrinsikalt värde. Betrakta vårt exempel en gång till. Vilken intern egenskap hos *Klänningen som har tillhört Diana existerar* skulle kunna utgöra grunden till dess (föregivna) värde? Svaret är enkelt, tycker vi. Den värdegrundande egenskapen hos förhållandet ifråga kan vara *att*

5 Persson har understrukit för oss att "endast om" i meningen ovan inte skall förstås som "om och endast om". Ytterligare ett villkor är att sakförhållandets värde skall vara oberoende av *andra* sakförhållanden som inte impliceras av sakförhållandet ifråga. Dock vill Persson av någon anledning inte tolka detta krav på det sätt vi gör, dvs som ett krav på att sakförhållandets värde skall supervenera på dess interna egenskaper. Hur det än är med den saken föreligger det *en* viktig skillnad mellan hans uppfattning och vår egen. Till skillnad från Persson vill vi inte kräva att den egenskap som i ett intrinsikalt värdefullt sakförhållande attribueras ett objekt måste vara en intern egenskap hos objektet ifråga.

implicera existensen av en klänning som har tillhört Diana. Denna egenskap är en intern karaktäristik hos förhållandet ifråga, i den meningen att den inte alls beror på den yttre kontext i vilket sakförhållandet föreligger. Och om detta sakförhållande verkligen har något finalt värde så baserar sig detta värde just på att förhållandet implicerar existensen av Dianas klänning. Den vanliga definitionen på intrinsikalt värde kan mycket väl tillämpas även på sakförhållanden, förutsatt givetvis att vi är beredda att betrakta dessa som entiteter vilka kan tillskrivas olika egenskaper. Reduktionen av finalt värde hos konkreta objekt till finalt värde hos sakförhållanden skulle därför göra det möjligt att hävda att allt finalt värde är intrinsikalt.⁶

4. Ett par lösa trådar: den "besynnerliga asymmetrin" och prinsessans garderob

Persson är inte imponerad av de flesta av våra exempel på finala värden hos konkreta objekt som baserar sig på objektens relationella egenskaper. En klass av sådana exempel tycker han dock har större prima facie plausibilitet: det är de fall i vilka objektets finala värde antas vara delvis baserat på att objektet ifråga är sällsynt eller unikt i sitt slag. Persson undrar emellertid över något han kallar för "besynnerlig asymmetri": Varför förhöjer unikheter eller sällsynthet ett *positivt* värde hos ett objekt men inte ett negativt värde? Något gott kan bli ännu bättre om det är unikt, men något dåligt blir inte sämre genom att vara unikt i sitt slag.

Det är väl riktigt att en sådan asymmetri föreligger, men det är något oklart för oss varför detta faktum skulle tala mot tanken att finalt värde kan påverkas av en sådan relationell egenskap som unikheter eller sällsynthet. Varför inte bara acceptera att det föreligger en sådan asymmetri? Persson tycks dock mena att asymmetrin ifråga skulle vara betydligt lättare att förklara om det i stället rörde sig om *instrumentellt* värde. Om det unika objektet är instrumentellt värdefullt, t ex som källa till värdefulla upplevelser, så "måste ju alla som eftertraktar upplevelsen söka sig till detta objekt". Den begränsade tillgången förhöjer det instrumentella värdet. Däremot, om objektet i stället skulle vara en källa till negativa upplevelser, så finns det ju ingen större

6 Dock se vår reservation i not 3 ovan.

anledning att sky det när det är unikt än när det finns flera objekt av detta slag.

Det är ju en utmärkt förklaring, men den kan även, *mutatis mutandis*, användas av den som vill tillskriva objektet ett finalt värde i stället. Många av de finala värden som vi erkänner har vuxit fram ur instrumentella värderingar. Den bakomliggande psykologiska mekanismen är välbekant: Tänk på den girige hos John Stuart Mill som så småningom börjar sätta värde på pengar för deras egen skull. Det är med andra ord inte förvånande att finalt värde i våra evaluationer ibland kan överflyttas från målet till medlet. Faktiskt har vi redan pekat på en sådan mekanism i vår uppsats i FT 3/99, i samband med Dianas klänning. Vi avvisar där tanken att värdet hos Dianas klänning måste vara rent instrumentellt och att detta värde endast skulle bestå i att det blir möjligt för oss att via klänningen "upprätta en relation, ehuru en indirekt sådan, med en person vi beundrar eller uppfattar som viktig av en eller annan anledning". Vi påpekar att "en önskan att etablera ett samband med Diana mycket väl kan utgöra en del av den kausala förklaringen till vår värdering av klänningen", utan att värderingen själv behöver vara av det instrumentella slaget. En instrumentell relation kan ligga i den kausala förhistorien hos den finala värderingen. Samma mekanism kan givetvis användas för att förklara Perssons "besynnerliga asymmetri". Sedan är det en annan sak att den sortens kausala förklaring av en final värdering kan göra själva värderingen något tvivelaktig. Men å andra sidan har ju alla våra värderingar kausala förklaringar. Det är inte lätt att dra gränsen mellan de förklaringar som ifrågasätter en värdering och de som inte gör det.

Låt oss också i detta sammanhang ta upp ett annat resonemang hos Persson. Han tycks mena att närhelst vi värderar ett objekt (som Dianas klänning) beroende på dess relation till något annat (Diana) så måste det med nödvändighet röra sig om en icke-final värdering: Vi värderar något för något annats skull. Det är Diana som eventuellt kan tillmätas ett finalt värde; hennes klänning har bara ett värde för Dianas skull. I en mening är det ju givetvis helt riktigt: om "för Dianas skull" bara betyder "på grund av en relation till Diana". Om det däremot skulle betyda att våra positiva responser till klänningen egentligen bara är positiva responser som påkallas av Diana, så har Persson fel. Ty den person eller den händelse som förlänar värdet åt ett ting relaterad till personen/händelsen ifråga behöver inte själv vara värdefull. Som

vi har påpekat räcker det med historisk vikt. Napoleons hatt eller Karl X Gustavs stigbyglar räcker för våra syften lika bra som Dianas klänning. Man behöver inte beundra dessa härförare; det räcker med att erkänna deras historiska roll för att kunna sätta värde på föremål som har varit nära knutna till dessa personer.

Det finns andra trådar i Ingmar Perssons intressanta uppsats som vi här inte har tagit upp. Men vi hoppas att detta svar ändå kan hjälpa till att klargöra vår uppfattning för FT:s läsare. Vi vill tacka Ingmar för hans stimulerande synpunkter.

Referenser

- BACON, JOHN (1995), *Universals and Property Instances: The Alphabet of Being*, Aristotelian Society Series vol. 15, Oxford: Blackwell.
- BRÄNNMARK, JOHAN (2000), "Good lives: Parts and Wholes", manuskript, Lunds universitet.
- BRÜLDE, BENGT (1998), *The Human Good*, Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- CAMPBELL, KEITH (1990), *Abstract Particulars*, Oxford: Basil Blackwell.
- Kagan, Shelly (1998), "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics* 2: 277–97.
- KORSGAARD, CHRISTINE (1983), "Two distinctions in Goodness", *The Philosophical Review* 92: 169–95.
- OLSON, JONAS (2000), "The Bearers of Value", manuskript, Lunds universitet.
- PERSSON, INGMAR (2000), "Tings förhållanden till värden", *FT* 1/01.
- RABINOWICZ, WLODEK & RØNNOW-RASMUSSEN, TONI (1999a), "A Distinction in Value: Intrinsic and for its own sake", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 100, part 1, 33–49.
- RABINOWICZ, WLODEK & RØNNOW-RASMUSSEN, TONI (1999b), "Finala och intrinsikala värden", *FT* 3/99.
- RABINOWICZ, WLODEK & RØNNOW-RASMUSSEN, TONI (2000), "Tropic of Value", manuskript, Lunds universitet.
- RØNNOW-RASMUSSEN, TONI (2000), "Instrumental values – strong or weak", manuskript, Lunds universitet.
- WILLIAMS, DONALD C, (1953), "The Elements of Being: I", *Review of Metaphysics* 7: 1–18. Omtryckt i Mellor, D H & Oliver, A (utg), *Properties*, Oxford University Press 1997:112–125.
- ZIMMERMAN, MICHAEL (1998), "Bearers of Intrinsic Value", kap 3 i en kommande bok *The Nature of Intrinsic Value*.

NOTISER

¶ Från Centrum för tillämpad etik i Linköping har utgivits *Applied Ethics and Reflective Equilibrium*, red Bo Petersson, Linköping 2000, och *Ethics in the Age of Information Technology*, red Göran Collste, Linköping 2000.

Den välkände norske filosofen Arne Næss, som nu snart är nittio år – han är född 1912 – har utgivit en bok med titeln *Livsfilosofi*, som nu också kommit på svenska, Natur och Kultur 2000. Bokens undertitel är "Ett personligt bidrag om känslor och förnuft".

Sören Stenlund, som är biträdande professor i teoretisk filosofi i Uppsala, har samlat tio filosofiska uppsatser i en volym med den närliggande titeln *Filosofiska uppsatser*, Norma bokförlag, 2000. De flesta av uppsatserna har inte tidigare publicerats, och de tre som tidigare har publicerats föreligger här i omarbetad form. Bland annat behandlas Wittgensteins tänkande, Descartes metod, konstruktivism och postmodernism.

¶ Filosofiska problem har ju diskuterats rätt ofta i radio på senare år. Ett problem som man emellertid inte tagit upp är "Vad är radio?" – eller kanske snarare "Hur är radio möjlig?". En far som skulle förklara detta för sin lille son menade att det är ungefär likadant som med en katt. "Tänk dig en katt, och att någon trampar katten på svansen. Då jamar katten. Men om du nu tänker dig en väldigt stor katt, t ex så stor att den har svansen i Stockholm och huvudet i Malmö – ja, då är det ju så att om man trampar den på svansen i Stockholm så jamar den i Malmö. Ungefär så är det med radio. Den enda skillnaden är att man då har tagit bort själva katten." Det finns alltså en sorts virtuell katt *an sich*, som vi måste anta för att kunna förklara den del av våra sinneserfarenheter som vårt radiolyssnande innebär. Men som redan Immanuel Kant påpekade kan vi inte veta någonting alls om denna katt – utom det att den existerar.

¶ Torbjörn Tännsjö har utgivit tjugo uppsatser, av vilka de flesta tidigare varit publicerade i dagspressen och på andra håll, under titeln *Filosofi & Politik*, Manifest 2000.

Lars Gustafsson, den numera texanske författaren, har utgivit *Meditationer. En filosofisk bilderbok*, Natur och Kultur 2000. För illustrationer och formgivning – och i viss mån även för det tankemässiga innehållet – svarar herr Gustafsson själv.

Boris Pasternaks yngre syster, Josephine Pasternak, som lämnade Ryssland 1921 och senare bodde i Oxford från 1938 till sin död 1993 (efter att ha doktorerat i psykologi i München 1929) har skrivit en bok som nu utkommit på engelska i Danmark: *Indefinability. An Essay in the Philosophy of Cognition*, Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen 1999. Iris Murdoch skriver om innehållet i ett kort förord att "It is real philosophical thought, deep and stirring, and presented with authority and elegance".

Nils Uddenberg har utgivit en antologi om "biologi, människobild och samhälle" med titeln *Det givna och det föränderliga*, Nya Doxa 2000. Roger Fjellström har publicerat en skrift med titeln *Etik och moral i högre utbildning – ett diskussionsunderlag*, Enheten för personalutveckling, Umeå universitet.

Veganerna – en bok om dom som stör har utgivits av Magnus Linton, bokförlaget Atlas, 2000. En antologi med titeln *Stat, individ & marknad – sex skolor i samtida samhällsfilosofi* har utgivits på Timbro, 2000. Redaktör är Johan Norberg och övriga författare är Niclas Berggren, Fredrik Bergström, Niclas Ericson, Mattias Lundbäck och Ingemar Nordin.

Ann-Cathrin Jarl har disputerat i etik vid teologiska fakulteten i Uppsala på avhandlingen *Women and economic justice – Ethics in feminist liberation theology and feminist economics*, Uppsala 2000. Religionsfilosofen Hans Hof har utgivit *Bli mer människa*, Benedictum 2000, en reviderad version av hans bok *Mer människa*, som utkom 1985.

¶ Georg Stiernhielm var en klurig typ. Samuel Columbus (1642–1679) berättar i sin karakteristik av Stiernhielm bland annat följande: "En gång kom Secreterar Cantersteen til honom ok fant honom studerande: då frågade Cantersteen, huar till han så trågit studerade, ok huad dät war åt? Stiernhielm sade, när iag blijr död läre många finnas som tala om mäy, ok hålla tåf mina skrifter, män när ni är död, talar ingen mehr om ehr. Cantersteen gaf igän; ni ha'r då inte gagn där-af, ok kännen inte där til när I ä död. Stiernhielm swarade: Jag har nu lust där af medan jag lefwer, att iag weet di läre tala wäl om mäg när jag är död."

¶ Claudio M Tamburrini har utgivit en bok med titeln *The "Hand of God"? Essays in the Philosophy of Sports*, Acta Universitatis Gothoburgensis, 2000.

¶ En samling konferensinlägg från Kungl Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien har utgivits under titeln *Intuitive Formation of Meaning*, 2000. Bland bidragsgivarna finns också filosofer som Göran Hermerén, Ingar Brinck, Mats Furberg, Jaakko Hintikka och Peter Gärdenfors.

¶ Modern filosofi är tyvärr ofta skriven på ett rätt torrt och knastrigt språk. Men det finns undantag. Smaka exempelvis på följande formulering av den finländske filosofen Jaakko Hintikka (i Konrad Marc-Wogaus svenska översättning): "Ontologisk nudism kan tyckas vara en tilltalande idé i en rent abstrakt semantiks varma solsken, men den kan inte praktiseras i en realistisk modallogisk pragmatiks kalla klimat". Nåja, lite knastrigt är det kanske, men man får väl ändå säga att det samtidigt har en påtaglig poetisk glansfullhet.

¶ I vår serie av engelska läsövningar kan vi nu presentera följande, något limerick-liknande vers. Här gäller det att sätta in citationstecken på ett sådant sätt att resultatet blir sant (en lämplig examinationsuppgift på grundnivå, kanske):

According to W Quine,
Whose views on quotation are fine,
Boston names Boston,
And Boston names Boston,
But 9 doesn't designate 9.

¶ Pirjo Birgerstam har utgivit en bok om skissande, fenomenologi, etc med titeln *Skapande handling – om idéernas födelse*, Studentlitteratur 2000.

En bok med titeln *Filosofier funderar* har utgivits i serien Acta Philosophica Universitatis Lulensis, Swedish Science Press 2000. Titeln är dock vilseledande. Boken innehåller föredrag av fjorton författare, men ingen av dem tycks vara filosof och de behandlar inte heller några filosofiska ämnen. Däremot är de humanister vid Luleå universitets filosofiska fakultet.

¶ *Könskampens mystik*

"Om idrotten ska kunna bidra till jämställdheten mellan könen måste kvinnor få besegra män." Detta sägs av Claudio Tamburrini och Torbjörn Tännsjö i en artikel i DN Debatt i slutet av augusti 1999. De konservativa krafterna inom idrotten måste ge vika, går resonemanget. Inlägget ser ut som ett frieri till de krafter som slutgiltigt vill lägga naturen under politikens domvärjo.

För Ludwig Wittgenstein hand-

lade filosofin om att avgränsa språket från det mystiska. Redan i *Tractatus* slog han fast att de centrala mänskliga intressena inte kan beskrivas enligt den logiska positivismens program. I hans hemliga dagböcker läser vi om filosofin som en närmast religiös verksamhet som inkluderar bön.

Kan något bättre än könet avslöja det vetenskapliga språkets trubbighet? Michel Foucault har på ett mycket slående sätt demonstrerat

alla kliniska vokabulärers otillräcklighet inför människokroppens mysterier. Vår urgamla *ars erotica* har under positivismen ersatts av en *scientia sexualis*, som bryter ned den sexuella aktiviteten i dess fysiska beståndsdelar men säger intet om vad älskogslekarna betyder i det mänskliga perspektivet. Vetenskapen har helt enkelt inget språk för den i kultur levande människan. Den judiske filosofen Emmanuel Lévinas introducerade begrepp som oändlighet, diakoni, ansikte, smekning för att ge oss en aning om hur de känslomässiga eller subjektiva behoven hela tiden distanserar materien. Bland hans lärjungar finns bl a de franska feministerna Chaterine Chalier och Luce Irigaray, som sysslar med kulturmänniskans immateriella, mystiska, verklighet. Jämställhetsdebatten framstår som en kvarleva från positivismens dagar, då allt skulle avtvingas sin sanning i siffror.

I de grenar som ingår i en svensk klassiker; Vasaloppet, Vättern runt, Vansbrosimningen och Lidingöloppet, har kvinnor sedan länge tillträde till herrklasserna. Det händer varje år att skickliga kvinnor besegrar ett stort antal män. Är det ett rimligt antagande att det gynnat jämställdheten

i samhället? Man kan gott fråga sig om spelet mellan könen verkligen kan reduceras till kalla siffror, om det kan frigöras från det specifikt manliga och kvinnliga, från romantik och ousäglighet, från mystik.

Jämställdheten mellan könen som politiskt projekt måste naturligtvis kvantifiera sina mål. Den är en del av den mätbarhetens aritmetiska, eller positivistiska, kultur som kallar Lévinas' smekning "taktik-kinetisk stimulans", något som Deepak Chopra raljerat över (*Hälsa och personlig verklighet*, Norstedts 1993). Den hör till den kvantitativa människosyn som har vetenskapliga namn på beteenden, könsorgan och sekretion, men inte kan säga oss vad åtrå, längtan, romantik är.

Wittgenstein hävdar att det verkliga finns något som inte kan utsägas i språket eller matematiken. Detta något visar sig i stället, på sätt som det självt väljer. Det är det som är det mystiska. Vi anar något som trotsar varje formel. Är det inte så att könsskillnaden hör till det ousägbara, till mystiken bortom språket? Att det tillhör den gåta vartill religionen, kulturen eller intuitionen må ha tillträde, men aldrig logiken, språkets matematik?

Anders Bylander

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Per Lindström är professor i logik i Göteborg, Jonas Gren är doktorand i praktisk filosofi i Göteborg, Lilli Alanen är professor i filosofins historia i Uppsala, Sören Halldén är professor emeritus i teoretisk filosofi i Lund, Ingmar Persson och Wlodek Rabinowicz är professorer i praktisk filosofi i Lund, och Toni-Rønnow-Rasmussen är lektor i praktisk filosofi i Lund.

FILOSOFISK TIDSKRIFT har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- mellanrubriker skall numreras
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus bör helst skickas med datorpost till adress lars.bergstrom@philosophy.su.se
- alternativt kan manus skickas på diskett
- för 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 — 2000 är priset 160 kr/årg, enstaka ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

