

Filosofisk tidskrift

Årgång 23 Nr 1 Februari 2002 Pris 55 kr

- | | |
|-----------------|--|
| Lorenzo Casini | Skam och frispråkighet |
| Ingmar Persson | Två handling/underlåtelse-paradoxa |
| Lasse Söderberg | Att bygga en världsbild |
| Mats Johansson | Om Schopenhauers syn på medlidandet |
| Johan Brännmark | Sällsynthet och finalt värde |
| Jonas Olson | Om värdebärare och värdereduktion |
| RECENSION | Jens Johansson om <i>Egoism</i> av Thomas H. Eriksen & Dag O. Hessen |

Februari 2002 Årgång 23 Nr 1

Filosofisk tidskrift

- 5 LORENZO CASINI
Skam och frispråkighet
- 14 INGMAR PERSSON
Två handling/underlåtelse-paradoxer
- 23 LASSE SÖDERBERG
Att bygga en världsbild
- 32 MATS JOHANSSON
Om Schopenhauers syn på medlidandet
- 37 JOHAN BRÄNNMARK
Sällsynthet och finalt värde
- 43 JONAS OLSON
Om värdebärare och värdereduktion
- 55 RECENSION
Jens Johansson om *Egoism* av Thomas Hylland Eriksen
och Dag O. Hessen
- 61 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration fyra nr: 200 kr (inkl. moms). Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Prenumerationsservice: Eva Bergström, 08-759 64 10, info@bokforlagetthales.se

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2002

Produktion: Ulf Jacobsen. Satt med Indigo Antiqua

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2002

ISSN 0348-7482

Lorenzo Casini

Skam och frispråkighet

En dramatisk belysning av argumenten
i Platons *Gorgias*

Skön och gudomlig, det må du veta, är förvisso den drift, som leder till argument. Men öva dig och härda dig mera, så länge du ännu är ung, genom detta, som av hopen kallas för tomt prat och förefaller onyttigt. I annat fall kommer sanningen att undfly dig.

Platon, *Parmenides* (135d)

1. DRAMA OCH ARGUMENT

Det har länge varit vanligt, i synnerhet bland analytiskt inriktade uttolkare, att betrakta argumenten i Platons dialoger som argument som Platon själv omfattar och som ger uttryck för hans läror. Han tillskriver dem huvudpersonen i dialogen, vanligtvis Sokrates, och låter denne presentera dem i dialogform för klarhetens och den dramatiska livlighetens skull. Gregory Vlastos bidrag till Platonforskningen är till exempel från början till slut färgat av denna syn och hans elev Terence Irwin har med eftertryck försvarat det ”doktrinala” sättet att ta sig an dialogerna.¹ Enligt denna syn är den dramatiska dialogen bara den form i vilken Platons läror framställs och därför inte väsentlig för varken hans filosofi eller tolkningen av dialogerna.

Mot denna ensidiga betoning av den logiska analysen av argumenten och tendensen att betrakta dialogernas dramatiska aspekter som ovidkommande eller perifera har sedan 1970-talet en läsart som anser att dialogernas karaktär av litterära dramer är essentiell för den filosofiska innebörden vuxit sig allt starkare. Enligt detta synsätt är de litterära aspekterna av central filosofisk betydelse och varje rimlig tolkning måste därför göra rättvisa inte bara åt argumenten utan också åt själva dialogformen. Man kan med andra ord inte läsa dialogerna som tesdrivande filosofiska avhandlingar eftersom drama och argument är intimt sammanflätade i dessa texter.² Med utgångspunkt i några arbeten som knyter

¹ Se till exempel Terence Irwin, *Plato's Ethics*. New York, 1995, 3–16.

² För en utmärkt presentation av denna läsart se Mats Persson, ”Mot en ny Platonbild?” i *Lychnos* (1995), 9–54.

an till denna läsart kommer jag i denna artikel att försöka belysa några aspekter av argumenten i Platons *Gorgias* utifrån faktorer som skam (*aischunê*) och frispråkighet (*parrêsia*).

2. DE APORETISKA DIALOGERNAS DIALEKTIK

I "Plato's Arguments and the Dialogue Form" (1992) har Michael Frede argumenterat för att det finns åtminstone två drag i de platonska dialogerna som formellt sett inte förbinder Platon till att omfatta de argument som där förs fram. För det första är dialogen, till skillnad från den filosofiska avhandlingen, ett skönlitterärt verk som distanserar författaren från dialogens argument och teser. För det andra bidrar dialogformen till en svårighet att avgöra huruvida den uppdyktade utfrågaren omfattar argumentet. Detta innebär att även om Platon identifierar sig helt och hållet med dialogens huvudperson förblir det oklart till vilken grad Platon själv kan ställas till svars för de argument som förs fram i dialogen. Utfrågaren har förvisso ett avgörande inflytande på samtalets riktning, det är ju han som ställer de frågor vars svar utgör premisserna och argumentet. Likväl är det uppenbart att det är den utfrågade som ger svaren. Det är med andra ord den utfrågade som har det formella ansvaret för slutsatserna. Detta resonemang är, som Frede själv medger, något hårddraget, men den har, som han också påpekar, sitt berättigande i förhållande till den traditionella uppfattningen.³

Ett misstag enligt Frede är att man betraktar dialogerna som ett exempel på en undervisande dialektik där en utfrågare som känner till det rätta förhållandet försöker leda den okunnige till att förstå det. I stället borde man uppmärksamma hur Sokratesgestalten i de aporetiska dialogerna tillämpar en elenktisk dialektik vars syfte är att leda den utfrågade, med hjälp av ett argument, till insikten om den okunskap ur vilken han gjorde vissa anspråk. Om man antar att den utfrågade hävdar något som utfrågaren måste tillbakavisa genom att ge ett argument för motsatsens sanning, och därmed bevisa att den utfrågades ursprungliga påstående var falskt, missförstås inte bara de elenktiska argumenten utan själva tanken om att dialogen slutar i en apori blir obegriplig.⁴

Till huvuddragen i den elenktiska dialektiken räknar Frede antagandet om att någon som är i en privilegierad ställning att uttala sig om

³ Michael Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form". I *Methods of Interpreting Plato and his dialogues*, James C. Klagge och Nicholas D. Smith, eds. Oxford, 1992, 204ff och 214.

⁴ Ibid, 210.

ett visst ämne inte kommer att motsäga sig vad ämnet för hans expertis beträffar. Dessutom måste den utfrågade vara uppriktig och svara i enlighet med det som han faktiskt anser vara fallet. Enligt denna form av dialektik vederläggs inte den utfrågades anspråk genom att bevisa att den motsatta ståndpunkten är riktig utan snarare genom att vederlägga dennes anspråk på kunnande och expertis. Utfrågaren visar att den utfrågade, givet hans egna uppfattningar, är bunden till en motsägelse. För detta syfte krävs det på inget sätt att utfrågaren håller premisserna, eller slutsatsen för den delen, för sanna. Det är inte hans övertygelser och expertis som är under prövning utan den utfrågades. Av detta följer att de aporetiska dialogernas argument inte är utfrågarens argument. Detta drag bidrar till att argumenten i de aporetiska dialogerna, formellt sätt, inte kan tillskrivas vare sig dialogernas Sokrates eller, med än större skäl, Platon själv.⁵

3. SKAMMENS ROLL I ARGUMENTEN I GORGIAS

I de aporetiska dialogerna begränsar sig Sokrates således till att vederlägga den utfrågades uppfattning genom att visa hans okunnighet samtidigt som han förkunnar sin egen. Dialogen *Gorgias* utgör ett intressant undantag därför att trots att Sokrates fortsätter att erkänna sin okunnighet (509a) försvarar han samtidigt med lidelse sin övertygelse om att "det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt". Enligt det traditionella betraktelsesättet borde detta försvar utgöras av ett försök att genom logisk argumentation bevisa sanningen av denna övertygelse.⁶

I opposition till denna läsning argumenterar Richard McKim i "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*" (1988) för att vad Sokrates vill visa är att han redan delar denna övertygelse med alla andra. Den sokratiska moralen är så djupt rotad i oss alla att dess riktighet är bortom argument.⁷ Sokrates strategi består därför inte i att försöka övertyga motståndaren om att "det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt" med hjälp av

⁵ Ibid, 211f.

⁶ Se till exempel Joseph Patrick Archie, "Callicles' Redoubtable Critique of the Polus Argument in Plato's *Gorgias*" i *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie* 112 (1984), 167–176; Terence Irwin, *Plato. Gorgias* (Oxford, 1979); George Klosko, "The Refutation of Callicles in Plato's *Gorgias*" i *Greece & Rome* 31 (1984), 126–139; Gerasimos X. Santas, *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues* (London, 1979), 221–254; Gregory Vlastos, "Was Polus Refuted?" i *American Journal of Philology* 88 (1967), 454–460.

⁷ Richard McKim, "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*" i *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles L. Griswold Jr, ed. (New York, 1988), 36.

logisk argumentation, utan att i stället leda den som motsätter sig denna övertygelse till att inse att han eller hon innerst inne redan omfattar den.

SOKRATES Jag anser nämligen att både jag och du och de andra människorna har den uppfattningen att det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt, och ett värre ont att inte sona sitt brott än att göra det.

POLOS Och jag anser att varken jag eller någon enda annan människa har en sådan uppfattning. Men du skulle alltså hellre acceptera att lida orätt än att begå orätt?

SOKRATES Det skulle du och alla andra också. (474b)

Att analysera Sokrates argument som ett logiskt bevis i stället för en demonstration om att Polos och alla andra redan har uppfattningen om "det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt" är enligt McKim "uttryck för en ganska svårförståelig okänslighet för Platons dramatiska signaler".⁸

Det främsta vapnet i Sokrates strategi är i stället att få motståndaren att skämmas över sin ståndpunkt.⁹ Som också William H. Race noterat utgör skam något av dialogens röda tråd.¹⁰ Temat introduceras då Sokrates säger att han talar i Gorgias intresse när han frågar honom om sådant som rör retoriken, för det är nämligen så att det säkert finns bland åhörarna några som vill bli hans elever men att de kanske skäms för att fråga honom (455c–d). Att detta är ironiskt menat kommer att visa sig längre fram i dialogen då både Polos och Kallikles, som är Gorgias anhängare, anser sig inte ha någon skam. Fastän Gorgias kommer att tvingas medge att han borde undervisa sina lärjungar om skönt och skamligt är det alltså uppenbart att detta inte har skett.

Ironiskt nog är det Polos själv som erbjuder Sokrates detta vapen när han rycker in till sin lärare Gorgias försvar och beskyller Sokrates för att ha fört in samtalet på ohyfsade saker och därmed lett Gorgias till en motsägelse bara därför att han skämdes för att säga vad han tyckte. Enligt Polos var det när Gorgias "skämdes för att inte hålla med om att return har vetskap om det rätta, det sköna och det goda och att han själv kan undervisa lärjungen om dessa saker om denne inte har vetskap när han kommer", som en motsägelse kom in i det han sade (461b–c). John Cooper har argumenterat för att Polos har fel både när han anser att

⁸ Ibid, 37.

⁹ Se även E. R. Dodds, ed, *Plato: Gorgias* (Oxford, 1959), 30, not 2.

¹⁰ William H. Race, "Shame in Plato's *Gorgias*" i *The Classical Journal* 74 (1979), 197. I dialogen räknar Race mer än 75 förekomster av substantivet *aischunê*, adjektivet *aischros* och former av verbet *aischunomai*.

Gorgias gick med på detta på grund av skamkänslor och när han identifierar detta medgivande med det som ledde Gorgias till en motsägelse.¹¹ Enligt Cooper är det uppenbart att Sokrates inte kan tro att Gorgias gick med på detta på grund av skamkänslor därför att han långt tidigare uppfattade det som han anser leda Gorgias till en motsägelse (457c). Vad medgivandet som binder Gorgias till en motsägelse beträffar, så skedde det egentligen redan då han sade att rätt och orätt utgör retorikens specialområde (454b).

För att undvika en motsägelse borde Gorgias ha förnekat att return har någon vetenskap om det rätta men, som Paul Friedländer också påpekat, så förenar Gorgias retorikens makt med en traditionell moral och är med andra ord inte beredd att ta ett sådant steg.¹² Det är alltså inget fel på Gorgias skamkänsla. När Sokrates till exempel vid ett tillfälle är beredd att avbryta samtalet svarar han med att säga att det skulle vara en skam för honom om han inte ställde upp sedan han själv utfäst sig att svara på alla sorters frågor (458d–e). När Sokrates pressar honom går han med på att det är nödvändigt att ha kunskap när det gäller rätt och orätt. Return vet vad det rätta är, alltså är return rättvis, och den rättvise handlar rättvist och kommer aldrig att vilja handla orätt (460a–c). Att Gorgias till sist tvingas säga emot sig själv beror alltså på att han håller fast vid traditionella värderingar. Polos, som är yngre och inte känner sig lika bunden till traditionen (461c), är däremot beredd att ge upp kravet på att retoriken kräver kunskap om rätt och orätt. Polos skäms med andra ord inte för att säga det som han tror Gorgias skämdes för att medge, nämligen att han inte lär ut vad det rätta är. Vad som är rätt eller orätt är för Polos likgiltigt då han anser att man kan, som i Archelaos fall, vara lycklig utan att vara rättfärdig.

Polos tvingas emellertid att ge sig inför de skamliga konsekvenserna av hans tes om att ”det är skamligare att lida orätt än att begå orätt”.¹³ Detta föranleder Kallikles att blanda sig in i samtalet. Han påminner om hur Polos ansåg att Gorgias gick med på en av Sokrates frågor bara därför att han blev skamsen och hävdar att Polos nu råkat ut för samma sak.

¹¹ John Cooper, ”Socrates and Plato in Plato’s *Gorgias*” i Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory* (Princeton, 1999), 47. Härmed riktar Cooper också kritik mot Charles Kahns läsning, som i Polos invändning ser ”Platons egen signal till oss för hur den första vederläggningen bör förstås”. Se Charles H. Kahn, ”Drama and Dialectic in Plato’s *Gorgias*” i *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 79.

¹² Paul Friedländer, *Plato. The Dialogues, First Period* (New York, 1964), 250.

¹³ För en detaljerad genomgång av Sokrates argument mot Polos se McKim, 43–48.

Att Polos till slut höll med om att ”det är skamligare att göra orätt än att lida orätt” beror enligt honom bara på att han skämdes för att säga vad han tänkte (482c–e). Kallikles karakteriserar skam som en onaturlig känsla som bestäms av den konventionella moralen och då natur och konvention är varandras motsatser tvingas man enligt honom att säga emot sig själv då man inte vågar säga vad man tänker (482e–483a). Enligt McKims läsning är Sokrates ståndpunkt den motsatta: vår känsla av skam inför lasten är ett tecken på att vi innerst inne föredrar dygden.¹⁴ Det Kallikles pekar ut som våra naturliga övertygelser är ingenting annat än värderingar som tvingats på oss utifrån, till exempel genom retorikens korrumpierande inflytande på vår uppfostran, och enligt Sokrates har Kallikles ”fått vad många athenare skulle kalla en rejäl uppfostran” (487b). När Kallikles därför påstår att det man skäms för att säga är vad man verkligen tänker menar Sokrates i stället att det man skäms för att säga är det som man faktiskt anser är falskt.

4. FRISPRÅKIGHETENS ROLL I ARGUMENTEN I GORGIAS

Det kan här vara på sin plats att påminna oss om det som Frede pekat ut som en av den elenktiska dialektikens huvuddrag, nämligen kravet att den utfrågade är uppriktig och svarar ärligt. Sokrates understryker gång på gång att samtalets syfte inte är att försöka besegra varandra, i vilket fall det skulle vara berättigat att försöka undvika vederläggning genom att inte vara uppriktig, utan att nå klarhet.

Efter Kallikles inledande utjutelse svarar Sokrates med att berömma honom för tre egenskaper: kunskap, välvilja och frispråkighet (487a). ”Det är flott att du lägger fram din uppfattning så frimodigt, Kallikles. Nu säger du ju alldeles klart vad andra tänker men inte vågar säga” (492d). Förvånande nog har många kommentatorer missat den uppenbara ironin i dessa lovord. I ”The Refutation of Callicles in Plato’s *Gorgias*” (1984) skriver till exempel George Klosko att ”enligt Sokrates uttrycker Kallikles uttalanden om begär vad resten av världen också tänker men inte är villig att säga” och han tillägger att ”till skillnad från *Gorgias* och Polos, som inte är villiga att erkänna de fullständiga konsekvenserna av sina åsikter och därför gör sig skyldiga till motsägelser på grund av skamkänslor, känner inte Kallikles någon skam. Han är villig att säga vad andra tänker men inte vågar erkänna”.¹⁵

¹⁴ Ibid, 39.

¹⁵ Klosko, 133 och 136. Se även Dodds, 14; Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic dialogue* (Cambridge, 1996), 136; R. B. Rutherford, *The Art of Plato* (London, 1995), 150 och 168ff.

Enligt McKim däremot är Platons skildring av Kallikles ett extremt exempel på hur man bryter mot den elenktiska princip som kräver den utfrågades uppriktighet.¹⁶ Trots att Kallikles berömmar sig för sin frispråkighet (491e) visar Sokrates utfrågning att han är minst lika skamsen över sina teser som Polos ansåg att Gorgias var och som Kallikles menar Polos själv varit, till skillnad från dem är han emellertid inte lika uppriktig på grund av sin rädsla att förlora argumentationen. Den extrema karakteriseringen av Kallikles är särskilt viktig i det att om Sokrates kan visa att till och med han innerst inne anser att "det är både skamligare och ondare att göra orätt än att lida orätt" så borde detta gälla för alla. Kallikles liknas vid "en av dessa stenar som man proberar guld med" därför att enighet mellan Sokrates och Kallikles skulle verkligen innebära att man nått fram till slutlig sanning (486d–487e).

Sokrates strategi blir härmed att försöka pressa Kallikles till uppriktighet genom att ta upp allt skamligare konsekvenser av hans hedonistiska tes om att "den som ska leva rätt måste låta sina egna begär bli så stora som möjligt och inte tygla dem" (491e–492a). "Utmärkt, bäste Kallikles! Fortsätt bara som du har börjat och låt dig inte generas. Men det är klart att inte heller jag tänker låta mig generas" (494c). Om Kallikles var uppriktig skulle han, i stället för att anklaga Sokrates för att vara en publikfriande folktalare, naturligtvis förneka att den människa som har utslag som kliar och kan kliar sig precis hur mycket som helst också lever ett lyckligt liv om hon hela tiden kliar sig (494c–d). Med oförminskad ironi medger Sokrates att det var så han gjorde Polos och Gorgias skamsna men att detta inte kommer att hända Kallikles. Då svarar Kallikles med att påstå att den som kliar sig lever ett lyckligt liv. Därmed tvingas Sokrates att ta upp en ännu skamligare konsekvens och frågar Kallikles om han vågar påstå att glädjegossarna är lyckliga om de bara får hur mycket som helst av just det som de begär (494e). "Skäms du inte att föra in samtalet på sådana saker, Sokrates?" utbrister Kallikles och försöker undvika att svara. Han går till sist med på att det behagliga och det goda är samma sak eftersom hans resonemang annars skulle bli motsägande (495a).

Enligt McKim är detta lika med att erkänna att han inte längre kan hålla fast vid sin tes på allvar. Sokrates påpekar ånyo att om han inte är uppriktig så kan inte undersökningen lyckas och ber honom tänka efter. För om det är gott att njuta till varje pris så är de skamliga saker Sokrates tagit upp visst relevanta. Kallikles svarar att detta är bara vad Sokrates tror men hans tidigare utbrott är enligt McKim bevis nog för att han själv också tycker att de är skamliga.¹⁷ Även R. B. Rutherford, trots att

¹⁶ McKim, 40f.

¹⁷ Ibid, 42.

han helt och hållet missar den uppenbara ironin när Sokrates lovordar Kallikles för sin vänlighet och frispråkighet, påpekar att Kallikles ”olust vid exemplet om glädjegossarna visar att han inte är en konsekvent amoralisk hedonist, och att han, vilka hans avsikter än är, inte har – och kanske, i Platons ögon, *inte kan* – göra sig fri från den konventionella moralen”.¹⁸

5. PLATON OCH DIALOGERNA

I Platons *Gorgias* försvarar alltså Sokrates sin övertygelse om att ”det är ett värre ont att begå orätt än att lida orätt” genom att försöka visa att den som motsätter sig denna övertygelse lever i dissonans med sig själv eftersom han innerst inne redan omfattar den (482b). Sokrates strategi är att tvinga Polos och Kallikles att konfronteras med inkonsekvensen av sin position genom att påverka deras skamkänsla. Men vad innebär detta om Platon i dialogerna aldrig talar i egen person och ingen av karaktärerna kan utan vidare antas representera hans ståndpunkt? Denna svårighet för oss tillbaka till frågan om hur vi bör närma oss Platons dialoger.

I *Sjunde brevet* säger Platon att han inte skrivit eller kommer att skriva någon filosofi då den inte kan framställas på samma sätt som andra vetenskaper (341c). När det kommer an på att uttala sig och ge svar beträffande det sant varande har den som vill vederlägga övertaget, eftersom den som lägger fram sin uppfattning om detta, vare sig muntligt eller i skrift, kommer alltid att framstå som okunnig (343d). I ”Plato’s Dialogues in Light of the *Seventh Letter*” (1988) påpekar Kenneth Sayre att detta, om det tas på allvar, ger oss en djupare förståelse för de tidiga dialogernas aporetiska karaktär. När Sokrates väl undanröjt den utfrågades missriktade övertygelser vore det nämligen fel av honom att försöka förmedla sanningen. Samma förhållande råder mellan Platon och läsaren: fastän språket mycket väl kan fungera för att avlägsna missförstånd är det inte det rätta medlet för att uttrycka filosofisk insikt.¹⁹

Denna insikt sägs i *Sjunde brevet* springa ”plötsligt fram i själen på grund av långvarigt sysslande med själva saken och livsgemenskap med den, liksom en eld som tändes av en flygande gnista, och det ger nu näring åt sig självt” (341c–d). Denna insiktens gnista kan alltså inte artikuleras språkligt enligt Platon utan kommer i stället som resultatet av mödosamt arbete och

¹⁸ Rutherford, 170. Se även Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, 136.

¹⁹ Kenneth M. Sayre, ”Plato’s Dialogues in Light of the *Seventh Letter*” i *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles L. Griswold Jr, ed. New York, 1988, 103.

upprepade samtal med en lärare. Den filosofiska undervisningens mål blir därmed att försöka framkalla detta tillstånd hos eleven. Ett avgörande steg i denna riktning är att avlägsna felaktiga övertygelser och Sokrates elenktiska dialektik utgör ett utmärkt sätt att uppnå detta. Som Sayre uttrycker det: "Vad dialogerna *kan* göra [...] är att vägleda den begåvade eleven genom en undersökning som kan leda till förståelse så som Platon förstod den. För enligt honom är filosofins höjdpunkt ett tillstånd hos själen, som kan gynnas genom språket men aldrig formuleras diskursivt."²⁰

Det tycks alltså som om Platon ansåg att det var omöjligt att utifrån erfarenhet och expertis tala med anspråk på filosofisk sanning om ett visst ämne utan att hamna i knipa. Alla som underkastas Sokrates prövning ser till exempel ut att misslyckas. "Jag säger som jag alltid brukar säga: jag vet inte hur det ligger till med det här, men ingen som jag har träffat intill denna dag har kunnat påstå något annat utan att göra sig löjlig" (509a). Anledningen till detta är enligt Frede det faktum att för varje proposition angående ett visst ämne måste man också veta vilka andra propositioner som är logiskt relaterade till den. Detta vore svårt nog i de flesta ämnen men är kanske ännu svårare i de frågor som intresserar Sokrates och Platon. Våra övertygelser om till exempel dygd eller rättvisa bidrar nämligen till att forma oss själva och samhället vi lever i. Att överge missriktade eller felaktiga övertygelser i sådana frågor skulle innebära att förändra våra liv.²¹ Sokrates påminner således Polos om att "det som vi tvistar om är verkligen inte någon obetydlighet, utan kanske det som är mest hedervärt att veta och skamligt att inte veta" (472c). Deras samtal gäller med andra ord frågan om på vilket sätt man bör leva (500c).

Fredes slutsats är att dialogformen erbjöd Platon en väg ut ur detta problem. I stället för att skriva tesdrivande filosofiska avhandlingar kunde ståndpunkter och argument som kräver närmare granskning lyftas fram.²² Härmed prövas läsaren på samma sätt som Sokrates prövar sina motståndare. En av dialogens funktioner blir således att provocera läsaren, att driva honom bortom dialogens innehåll till egen insikt.²³

²⁰ Ibid, 109.

²¹ Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", 214f. För en diskussion om huruvida Sokrates elenktiska dialektik utgör en undersökning av den utfrågades liv se även Kahn, "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*", 75f.

²² Frede, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", 215f.

²³ För en vidare belysning av denna aspekt se Mitchell Miller, "Platonic Provocations: Reflections on the Soul and the Good in the *Republic*" i *Platonic Investigations*, D. J. O'Meara, ed. (Washington, DC, 1985), 163–168.

Därför kan kunskap inte heller förstås enbart som goda argument för en viss tes, utan kräver också att ens övertygelser och liv ligger i linje med dessa argument. I annat fall kommer en skicklig dialektiker att kunna leda en till motsägelse utan svårigheter. Därav den centrala roll argumenten har i Platons filosofi, de utgör nämligen ett viktigt medel för att ordna upp våra övertygelser och ”ingenting anser jag vara så skadligt för människan som att hysa en falsk åsikt om det som vi nu diskuterar” heter det i *Gorgias* (458a–b). Denna förståelse av kunskap förklarar också varför vi i Platons dialoger inte bara möter argument utan också färgstarka porträtt av situationer och karaktärer med olika intressen, ambitioner och samhällsställning. Dialogerna visar på detta sätt på vilket sätt filosofin är knutet till våra liv.²⁴

Enligt Frede förutsätter Sokrates att den utfrågade redan besitter de rätta svaren beträffande frågan om hur livet bör levas, minns till exempel den sokratiske förlossningskonsten och läran om återerinring. Det som tillåter honom att vederlägga sina motståndare är att de samtidigt också omfattar felaktiga eller missriktade övertygelser, vilket driver dem till motsägelse. Man behöver därför inte skaffa sig kunskap om nya fakta eller omfatta nya åsikter för att komma undan Sokrates vederläggningar. Det som krävs är att man överger sina felaktiga övertygelser.²⁵ Slutsatsen av detta är att en viktig aspekt av dialogen *Gorgias* är att Platon inte driver några teser utan vill, med hjälp av både drama och argument, provocera läsaren: kan man verkligen omfatta Polos och Kallikles ståndpunkter och anse att ”det är skamligare att lida orätt än att begå orätt” och att ”den som ska leva rätt måste låta sina egna begär bli så stora som möjligt och inte tygla dem” utan att skämmas?²⁶

²⁴ Frede, ”Plato’s Arguments and the Dialogue Form”, 216ff.

²⁵ Ibid, 218. Se även Michael Frede, ”Introduction” i *Rationality in Greek Thought*, M. Frede och G. Striker, eds. Oxford, 1996, 9f.

²⁶ För värdefulla synpunkter på en tidigare version av föreliggande text vill jag tacka Lilli Alanen, Mats Persson och Richard Åström.

LITTERATUR

- Archie, Joseph Patrick. "Calicles' Redoubtable Critique of the Polus Argument in Plato's *Gorgias*". *Hermes: Zeitschrift für klassische Philologie* 112 (1984): 167-176.
- Cooper, John M. "Socrates and Plato in Plato's *Gorgias*". I Cooper, *Reason and Emotion. Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton, 1999, 27-75.
- Dodds, E. R. (ed.). *Plato. Gorgias*. Oxford, 1959.
- Frede, Michael. "Plato's Arguments and the Dialogue Form". I *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford Studies in Ancient Philosophy, James C. Klagge och Nicholas D. Smith, eds. Oxford, 1992, 201-219.
- Frede, Michael. "Introduction". I *Rationality in Greek Thought*, M. Frede och G. Striker, eds. Oxford, 1996, 1-28.
- Friedländer, Paul. *Plato. The Dialogues, First Period*, övers. Hans Meyerhoff. New York, 1964.
- Irwin, Terence. *Plato. Gorgias*. Oxford, 1979.
- Irwin, Terence. *Plato's Ethics*. New York, 1995.
- Kahn, Charles H. "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*". I *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 75-121.
- Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, 1996.
- Klosko, George. "The Refutation of Calicles in Plato's *Gorgias*". *Greece & Rome* 31 (1984), 126-139.
- McKim, Richard. "Shame and Truth in Plato's *Gorgias*". I *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles L. Griswold, Jr, ed. New York, 1988, 34-48 och 272-274.
- Miller, Mitchell. "Platonic Provocations: Reflections on the Soul and the Good in the *Republic*". I *Platonic Investigations*, D J O'Meara, ed. Washington, D.C., 1985, 163-193.
- Persson, Mats. "Mot en ny Platonbild?". *Lychnos* (1995), 9-54.
- Platon. *Gorgias*. I Platon, *Skrifter I*, övers. Jan Stolpe. Stockholm, 2000.
- Platon. *Sjunde brevet*. I Platon, *Skrifter IV*, övers. Claes Lindskog. Stockholm, 1923.
- Race, William H. "Shame in Plato's *Gorgias*". *The Classical Journal* 74 (1979), 197-202.
- Rutherford, R. B. *The Art of Plato*. London, 1995.
- Santas, Gerasimos X.S. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London: 1979.
- Sayre, Kenneth M. "Plato's Dialogues in Light of the *Seventh Letter*". I *Platonic Writings, Platonic Readings*, Charles L. Griswold Jr, ed. New York, 1988, 93-109 och 280-281.
- Vlastos, Gregory. "Was Polus Refuted?". *American Journal of Philology* 88 (1967), 454-460.

Ingmar Persson

Två handling/underlåtelse-paradoxer

1. DEN FÖRSTA FORMEN AV PARADOXEN

Jag skall här försöka visa att den välkända deontologiska *handling/underlåtelse-doktrinen* tillsammans med plausibla tilläggsantaganden implicerar den paradoxala slutsatsen att det i vissa situationer kan finnas saker som du är både förbjuden och tillåten att göra. Denna doktrin säger att det finns handlingar sådana att det är moraliskt fel att utföra dem i vissa omständigheter i vilka det är tillåtet att låta dem ske. T.ex. kan det vara fel att döda en oskyldig person (som vill fortsätta leva, etc.) t.o.m. för att kunna rädda flera, medan det vore tillåtet att låta denna person bli dödad för att uppnå detta. Om nuvarande situation är av denna art implicerar doktrinen alltså att

- (1) Det vore fel av dig att döda Vic nu.
- (2) Du har lov (dvs. det vore inte fel av dig) att låta Vic bli dödad nu.

Det första av mina tilläggsantaganden går ut på att det finns situationer i vilka du samtidigt kan låta Vic bli dödad och själv utföra dödandet. Antag att du känner av en muskelspasm som du förutser kommer att förorsaka att ditt pekfinger kröks kring en avtryckare, med påföljd att ett skott som kommer att döda Vic avlossas. Du vet att du kan häva spasmen, men beslutar dig för att låta bli. Då låter du dig själv döda Vic. I denna situation gäller:

- (3) Om du låter Vic bli dödad nu, vad du låter ske är, närmare bestämt, att Vic blir dödad *av dig själv* nu, dvs. att du dödar Vic nu.

Om någon blir dödad, måste vederbörande bli dödad av någon eller någonting. Eftersatsen i (3) specificerar vem som i det här fallet utför dödandet.

Det kan invändas att det inte är *du* som handlar i den här situationen: det är fastmer *ditt finger* som trycker in avtryckaren. Det är inte du som

trycker på avtryckaren eftersom tryckandet inte är "intentional under any description" som Elizabeth Anscombe formulerar saken i sin moderna klassiker *Intention* (1957): du avser inte att göra något genom att trycka på avtryckaren.

Det finns emellertid en vid mening av "handling" eller "att göra något" enligt vilken du handlar eller gör något när (någon del av) din kropp förorsakar någon förändring i världen, oavsett vilket mentalt tillstånd du befinner dig i eller om du ens är vid medvetande. I denna vida mening gör du något när du krossar, tynger ned, värmer upp, beskuggar, flyttar på, etc. något, i kraft av din kropps fysikaliska egenskaper. T.ex. kan du döda någon i precis samma bemärkelse som en stenbumling kan: genom att falla ned på vederbörande från en hög höjd. Det är "handling" i denna betydelse vi använder när vi talar om reflexhandlingar eller ofrivilliga handlingar. I denna mening du gör något när du i (3) avlossar ett dödande skott.

Ur (2) och (3) kan vi deducera:

(4) Du har lov att låta dig själv döda Vic nu.

Mitt andra tilläggsantagande är följande:

(5) Om det vore fel av dig att döda Vic nu, så vore det fel av dig att låta dig själv döda Vic nu.

Därmed kan en paradox genereras, ty från (5) och (1) kan deduceras:

(6) Det vore fel av dig att låta dig själv döda Vic nu.

Konjunktionen av (4) och (6) ger oss paradoxen:

(7) Du har lov att låta dig själv döda Vic nu och det vore fel av dig att låta dig själv döda Vic nu.

Det är med andra ord av avgörande betydelse att (5) kan framställas som plausibel. Det kan vara vanskligare att lyckas med detta än det är att påvisa plausibiliteten av (3) därför att (3) är ett empiriskt påstående, medan (5) är ett moralomdöme.

Tanken bakom (5) är inte att det vore fel av dig att låta dig själv döda Vic nu därför att du låter dig själv utföra en handling som det är fel av dig att utföra. Du kan nämligen inte sägas handla fel genom att döda Vic på det beskrivna sättet, eftersom detta dödande inte är intentionellt under någon beskrivning: det finns inget du avser att göra genom att trycka på avtryckaren. Jag är t.o.m. benägen – även om jag inte behöver det för min paradox – att gå så långt som till att hävda att om man kan sägas låta sig själv utföra någon handling nu, så *kan* denna handling inte vara

intentionell under någon beskrivning. Den kan med andra ord inte vara en handling annat än i den vidare bemärkelse som anfördes ovan. I så fall kan (5) preciseras till

- (5') Om det vore fel av dig att döda Vic nu, så vore det fel av dig att låta dig själv döda Vic nu, fastän detta dödande i sig inte kan vara rätt eller fel.

Fastän detta dödande i sig inte är rätt eller fel, kan du förstås göra fel när du låter denna handling ske, för du ansvarig för detta "låtande", eftersom det är något avsiktligt. Så när du låter dig själv döda Vic, är du ansvarig för att du låter detta ske, även om det du låter ske – ditt dödande – inte är en avsiktlig och ansvarig handling.

(5') förutsätter uppenbarligen att det existerar en typ av handlingar, exemplifierad av att döda Vic genom att trycka på en avtryckare, vilka kan utföras dels på ett sådant sätt att de inte är intentionella under någon beskrivning, dels på ett sådant sätt att de är intentionella under någon beskrivning och därmed kan bedömas som rätt eller fel. Annars skulle inte både försats och eftersats kunna vara sanna.

Ett litet annorlunda exempel är aktiviteten att stampa takten. Du kan naturligtvis avsiktligt stampa takten, men du kan också komma på dig själv med att stampa takten, utan att ha avsett att göra detta. När du kommer på dig själv med detta, kan du låta aktiviteten fortgå. Du kan också avsiktligt börja stampa takten, bli distraherad av något annat så att du är omedveten om ditt stampande ända tills det åter fångar din uppmärksamhet.

För att testa om (5') är sann med ett annat fall än det med den spasmodiska fingerkrökningen, låt oss titta på en situation i vilken det vore fel av dig att stampa takten eftersom det, som du väl vet, skulle få en kvantitet nitroglycerin att explodera, med påföljd att många dör. Antag att du i en sådan situation kommer på dig själv med att stampa takten. Du inser att nitroglycerinet kommer att explodera om du fortsätter. Vore det då inte lika fel av dig att låta dig själv fortsätta stampa takten som det vore att avsiktligt stampa takten? Jag kan inte se hur svaret kan vara annat än jakande. I båda fallen förorsakar du aktivt mångas död och du är ansvarig för detta, eftersom du förutser effekten.

Notera vidare att en aktivitet kan övergå från att vara avsiktlig till att ske automatiskt. En soldat som deltar i massavrättningar kan efter ett tag låta sitt kulspruteskjutande fortgå automatiskt. Detta kan knappast göra hans handlande mindre fel än det var när det var avsiktligt. Det vore mycket besvärligt om så vore fallet, ty ifråga om denna och mer harmlösa rutinaktiviteter – som att gå, köra bil, etc. – är det utomor-

dentligt svårt, åtminstone för andra än agenten, att skilja mellan vad som är avsiktligt utfört och vad som tillåts hända. Därför är det inte önskvärt att vi i våra moraliska omdömen lägger någon vikt vid denna skillnad.

2. EN INSKRÄNKNING AV HANDLING/UNDERLÅTELSE-DOKTRINEN?

Jag konkluderar således att (5), i tappningen (5'), är sann och att deontologer inte kan undvika paradoxen genom att förneka (3) eller (5). En annan möjlig utväg består i att inskränka handling/underlåtelse-doktrinen tillåtelse att låta folk bli dödade så att den inte gäller att låta folk bli dödade av *en själv*. Detta innebär att man kringgår paradoxen genom att hävda att, när (3) är sann, implicerar handling/underlåtelse-doktrinen inte (2). Följaktligen omintetgörs härledningen av (4).

Detta tillåtelseundantag behöver inte vara det för syftet minimala som gäller enbart de fall i vilka du låter dig själv döda *i nuet*. Det kan också vara ett mer generellt undantag som innehåller det mer speciella: undantaget från tillåtelseregeln kan gälla *närhelst* du låter dig själv döda, vare sig detta äger rum i nuet eller framtiden. Båda förslagen innebär emellertid att man överger handling/underlåtelse-doktrinen idé att det löper en moraliskt viktig skiljelinje mellan att man dödar och att man låter någon bli dödad (eller låter någon dö). Enligt den andra, mer generella undantaget går denna skiljelinje i stället mellan att man dödar eller låter någon bli dödad *av en själv*, å ena sidan, och att man låter någon bli dödad *av andra*, å den andra, medan det första undantaget implicerar att det går en skiljelinje mellan att man dödar eller låter någon bli dödad av en själv *nu* och att man låter någon bli dödad av en själv *vid någon annan tidpunkt* eller av någon annan än en själv. Det andra förslaget ersätter handling/underlåtelse-doktrinen med, vad jag benämner, en *jag/andra-klyfta*, det första förslaget ersätter den med en *fokusering på jaget i nuet*.

För mitt syfte behöver jag egentligen inte säga mer om dessa två förslag än att de innebär ett övergivande av handling/underlåtelse-doktrinen, ty mitt syfte är att visa att denna doktrin leder till paradoxala slutsatser. Det kan emellertid vara av intresse att kort diskutera plausibiliteten av jag/andra-klyftan och fokuseringen på jaget i nuet, ity deontologer kan fly handling/underlåtelse-doktrinen för inta dem, i synnerhet den senare.

Fokuseringen av jaget i nuet är tuffare att rättfärdiga än jag/andra-klyftan, för distinktionen mellan ens egna nuvarande dödanden och ens dödanden vid andra tidpunkter verkar avsevärt mindre betydelsefull än distinktionen mellan ens egna dödanden och andras dödanden. Det vill

säga, *prima facie* verkar det troligare att skillnader med avseende på personlig identitet har moralisk betydelse än tidsskillnader inom en persons liv. Däremot är nog jag/andra-klyftan för deontologer mindre tilltalande som ersättare för handling/underlåtelse-doktrinen än fokuseringen på jaget i nuet. Jag skall förklara varför detta är så efter att ha utrett ett avseende i vilket handling/underlåtelse-doktrinen skiljer sig från fokuseringen på jaget i nuet.

Det finns vissa situationer i vilka man handlar fel vad man än gör enligt fokuseringen på jaget i nuet (och därigenom också enligt jag/andra-klyftan), men inte enligt handling/underlåtelse-doktrinen. Antag att du är förmögen att häva spasmen som kommer att förorsaka att du oavsiktligt avfyra det dödande skottet endast genom att avsiktligt trycka på avtryckaren och avfyra det dödande skottet. Enligt fokuseringen på jaget i nuet handlar du fel hur du än handlar, för antingen dödar du Vic (avsiktligt under någon beskrivning) eller också låter du dig döda Vic (genom att ge spasmen fritt lopp). Enligt handling/underlåtelse-doktrinen är däremot det senare tillåtet.

Vilken av dessa båda doktriner fångar bäst våra deontologiska intuitioner i denna situation? Pondera att Vics död blir minimalt mindre smärtfylld ifall du avsiktligen avlossar skottet; då förefaller våra deontologiska intuitioner tillåta att vi gör detta. Men om minsta lilla försämring i konsekvenshänseende gör det tillåtligt att döda Vic, tycks distinktionen mellan handling och underlåtelse här sakna moralisk vikt. Detta omdöme rimmar bättre med fokuseringen på jaget, ifall denna om ursprungsexemplet säger att båda alternativen är *lika* fel. Då blir det begripligt att även en minimal försämring av ett alternativ gör det (minimalt) mer fel.

Hur som helst, så mycket står klart som att jag/andra-klyftan misslyckas med att fånga våra deontologiska intuitioner. Begrunda en situation i vilken du handlar fel oavsett vad du gör enligt jag/andra klyftan, men inte enligt fokuseringen på nu-jaget: endast genom att nu döda Vic kan du förhindra att du (kanske avsiktligt) dödar honom i framtiden. Här ger våra deontologiska intuitioner definitivt inte vid handen att om det senare dödandet skulle bli mer smärtsamt, så är det tillåtet döda Vic nu. Inte ens om du genom att döda Vic nu kan förhindra att du dödar mer än en i framtiden, skulle deontologer acceptera detta omdöme. I motsats till vad jag/andra-klyftan gör gällande förlorar alltså inte "låta ske"-operatorn sin tillåtande kraft närhelst det du låter ske är att du själv dödar någon oskyldig. Så även om det är möjligt att deontologer, som explicit försvär sig till handling/underlåtelse-doktrinen, i grund och botten snarare är anhängare av någon form av fokusering på det nu-

varande jaget, är det knappast möjligt att de ansluter sig till jag/andra-klyftan.

Huvudpoängen är dock att handling/underlåtelse-doktrinen inte kan räddas ur den hotande paradoxen genom att den antas implicera (2) endast om (3) är falsk, för detta är att överge handling/underlåtelse-doktrinen till förmån för någon annan uppfattning, förmodligen då någon form av fokusering på det nuvarande jaget. Som vi har sett är emellertid denna typ av doktrin också svår att rättfärdiga.

3. DEN ANDRA FORMEN AV PARADOXEN

Även om jag inte kan se hur handling/underlåtelse-doktrinen kan räddas ur den första paradoxen, är det av intresse att studera en annan form av paradoxen. Denna form benyttjar sig av en bemärkelse i vilken du nu kan låta dig själv döda Vic i en handling som – i varje fall delvis – är avsiktlig åtminstone under någon beskrivning.

Vi föreställer oss återigen att du är i en situation där två första premisserna är sanna:

- (1) Det vore fel av dig att döda Vic nu.
- (2) Du har lov att låta Vic bli dödad nu.

Den tredje premissen som lyder

- (3) Om du låter Vic bli dödad nu, vad du låter ske är, närmare bestämt, att Vic blir dödad *av dig själv* nu, dvs. att du dödar Vic nu,

är emellertid nu sann av en annan anledning. För att en handling du har utfört mot Vic skall kunna klassificeras som ett dödande av honom, kan det vara så att du måste följa upp den med att underlåta att göra vissa saker. Antag t.ex. att du avsiktligt har givit Vic, som står vid randen till ett stup, en lätt knuff. Han har förlorat balansen, och du förstår att han kommer att falla mot en säker död om du inte lånar honom en hjälpande hand. Låter du bli, låter du Vic bli dödad av dig själv, för du låter din knuff försaka hans död. Denna situation gör således (3) sann. Ur (2) och (3) följer som vi tidigare har sett:

- (4) Du har lov att låta dig själv döda Vic nu.

Nästa steg är också bekant:

- (5) Om det vore fel av dig att döda Vic nu, så vore det fel av dig att låta dig själv döda Vic nu.

I stället för till (5') kan (5) i denna form av paradoxen preciseras till:

- (5') Om det vore fel av dig att döda Vic nu, så vore det fel av dig att låta dig själv döda Vic nu i betydelsen att låta någon av dina påbörjade handlingar bli ett dödande av Vic nu, dvs. att låta den förorsaka Vics död nu.

(5') kan mötas av protesten att vad som är relevant för den moraliska bedömningen av en handling bara är dess konsekvenser fr.o.m. nu. I så fall är det irrelevant att det var du som i det förflutna gav Vic knuffen och således att du, om du låter knuffen få fatal effekt, dödar honom, vilket är fel enligt din deontologiska moral. Vad som är relevant för den moraliska bedömningen av ditt nuvarande beteende är bara att du låter honom bli dödad vilket är tillåtet.

Denna protest kan avvisas. Antag att du i det just förgångna *lovade* att inte låta en händelse H ske. Under förutsättning att det är fel att bryta löften, är detta faktum om det förflutna av relevans för en moralisk bedömning av att du låter H hända, för det gör denna underlåtelse, som annars kunde vara tillåten, fel. I analogi härmed, slår (5') fast, kan det imperfekta faktum som består i att du knuffade Vic vara relevant för bedömningen av din nuvarande underlåtelse att räcka honom en hjälpande hand, ty på grund av detta faktum kommer du genom din underlåtelse att döda Vic, vilket är fel enligt din deontologiska moral. I detta faktums frånvaro skulle du bara ha låtit honom bli dödad vilket kan vara tillåtet.

För att testa om (5') är sann, låt oss återvända till Vic vid stupkanten. I den här situationen är det, tänker vi oss, fel enligt din deontologiska moral att knuffa Vic mot en säker död, fastän hans fallande kropp skulle stoppa ett jordskred som annars kommer att döda fem personer. Nu har du emellertid redan givit honom en lätt knuff – inte för att han skall dödsstörta utan bara för att komma förbi honom på den smala klippavsatsen. Du finner nu till din förfäran att han har förlorat balansen och kommer att störta om du inte sträcker honom en hjälpande hand. Du inser emellertid också att om han störtar, kommer hans kropp att blockera jordskredet och fem oskyldiga liv räddas. Det tycks mig högst rimligt att i denna situation instämma med (5'): om det är fel av dig att knuffa Vic mot en säker död för att rädda de fem, är det också fel av dig att låta Vic bli dödad av dig själv genom låta din knuff få dödlig effekt.

Det är inte fel att här ge Vic en lätt knuff; vad som är fel är att ge Vic en sådan knuff *och* underlåta att ge honom en hjälpande hand, ty det är bara om det senare också föreligger som du dödar honom. Nu befinner du dig i en situation där du har realiserat det första konjunktionsledet. Då är

det fel av dig att realisera också det andra. Om vi har ett speciellt ansvar för våra handlingar, har vi väl också ett speciellt ansvar för våra påbörjade handlingars effekter.

En annan typ av exempel kan kanske göra resonemanget ännu mer bestickande. I det ovanstående exemplet upphör din kropp att vara en aktiv orsak efter det att du har givit Vic knuffen. Så behöver emellertid inte vara fallet. Antag att du kan rädda fem liv genom att placera din kroppsvikt på en hävstång och hålla den nedtryckt en stund. Men det är, enligt din deontologiska moral, fel att göra detta eftersom du därigenom klämmer till döds Vic som ligger under hävstången. Ponera vidare att du inte kunde upptäcka Vic förrän du redan lagt dig på hävstången. Nu inser du att om du ligger kvar och därigenom räddar de fem, låter du dig själv döda Vic genom att låta din kroppsvikt förorsaka att han blir ihjälklämd. Här låter du din handling att lägga dig på hävstången bli ett dödande av Vic genom att låta din kropp fortsätta att agera som en orsak till Vics död. Det vill säga, du låter dig själv göra något i den vida mening som introducerades i sektion 1. Nog är det rimligt att, i enlighet med (5'), säga att om det vore fel av dig att döda Vic nu genom att lägga dig på hävstången och ligga kvar, så är det fel av dig att låta dig själv döda Vic genom att ligga kvar när du, utan att till fullo vara medveten om situationen, redan har lagt dig på hävstången.

Så jag kan inte se annat än att vi måste acceptera (5) preciserad som (5'). (1) och (5) innehåller som sagt:

(6) Det vore fel av dig att låta dig själv döda Vic nu.

Och konjunktionen av (4) och (6) ger oss paradoxen:

(7) Du har lov att låta dig själv döda Vic nu och
det vore fel av dig att låta dig själv döda Vic nu.

Vi behöver inte en gång till ta upp slingringsmanövern att förneka (2) när (3) är sann, för vi har redan konstaterat att detta är att svika handling/underlåtelse-doktrinen till förmån för jag/andra-klyftan eller fokuseringen på det nuvarande jaget. Det kan emellertid vara värt att också påpeka att en air av motbudande moralisk självupptagenhet kringvärver denna propå. Den uppmanar en att vurma så för vad man själv gör att man låter det faktum att det var man själv som t.ex. utdelade knuffen hindra en från att rädda flera liv, ty om någon annan var knuffaren, skulle man vara tillåten att rädda de fem genom att låta Vic falla. Men hur kan man med gott samvete tillmäta det faktum att man själv kommer att ha dödat sådan vikt att man låter det stå i vägen för ens räddande av flera liv? (Observera att samma kritik inte kan riktas mot

att ta hänsyn till löften *man själv* har avgivit, ty ifall det inte var man själv som avgav löftet, föreligger inget löftesbrott. Däremot föreligger ett dö-dande oavsett om det är man själv eller någon annan som är knuffaren.)

Slutsatsen blir alltså att paradoxen även i den andra formen håller streck. Handlingar och underlåtelser kan haka i varandra på två sätt som gör det paradoxalt att tillskriva dem den skilda moraliska status som handling/underlåtelse-doktrinen gör. Dels kan du låta dig själv nu ut-föra handlingar som inte är intentionella under någon beskrivning, dels kan du genom dina nuvarande underlåtelser influera effekterna av – också avsiktliga – handlingar som du redan har påbörjat, och därmed också tillämpligheten av beskrivningar av dem som inkorporerar dessa effekter. Dessa fakta är upphovet till de två paradoxer inför vilka hand-ling/underlåtelse-doktrinen står.

NOT

Ett stort tack för de synpunkter jag fick när denna uppsats presenterades på Filosofidagarna i Stockholm i juni 2001. Ett stort tack också till Roger Crisp, Kasper Lippert-Rasmussen, Paul Snowdon, Michael J. Zimmerman och delta-gare i en konferens på Corpus Christi College, Oxford, också i juni 2001, för kommentarer på en engelskspråkig version.

Lasse Söderberg

Att bygga en världsbild

Kommentarer till *Det andra könet*

av Simone de Beauvoir

Drygt femtio år har just passerat sedan den första upplagan av Simone de Beauvoirs bok *Det andra könet* lämnade tryckpressarna, och mycket har naturligtvis hänt under den tiden, som bidragit till att kvinnans situation i samhället har förbättrats. Frågan är emellertid om det finns någon litterär produkt skriven av en enskild person, som direkt och indirekt kommit att betyda så mycket för så många under så lång tid, och som väl får sägas utgöra den ”ideologiska” plattform som legat till grund för att en för kvinnan positiv utveckling har kunnat ske.

Min intention med föreliggande uppsats är att försöka nyansera några av de tankegångar Simone de Beauvoir för fram och samtidigt också peka på vissa brister och svagheter i argumentering och innehåll, som – även om det kan tyckas marginellt – undergräver en del av verkets auktoritet.

Under tre rubriker behandlar jag i tur och ordning författarens syn på förhållandet mellan vad som kan tänkas vara natur respektive kultur i människan och den något paradoxala slutsats som därvidlag framträder. Under samma rubrik tar jag även upp vad jag uppfattar som en av bokens verkliga brister, nämligen den uteblivna diskussionen kring barnens plats i samhället och i förhållande till sina föräldrar. Därefter gör jag ett kritiskt inlägg angående det perspektiv Simone de Beauvoir utgår ifrån i sin analys av den moderna kvinnan, för att till sist avsluta med en fundering kring kategoriska uttalanden, som det tyvärr finns en hel del av i texten. Det hela utmynnar i en öppen fråga kring vad som på sikt bör värderas högst, den förhärskande ”manliga principen” eller en princip som är mer präglad av kvinnors sätt att uppfatta allas vår stund på jorden.

Den upplaga av *Det andra könet* som jag har använt mig av vid läsningen är den senaste pocketutgåvan från 1998 (Norstedts Förlag, Stockholm), som första gången utkom på svenska 1973 i översättning av Inger Bjurström och Anna Pyk.

1. NATUR OCH KULTUR

En av de bärande tankarna i Simone de Beauvoirs bok *Det andra könet* är att kvinnan och den roll hon har inför sig själv och i samspelet med mannen, inte är en skapelse av natur utan kultur. Kan hon genomskåda sin plats i kulturen, så kommer hon samtidigt, menar författaren, att kunna ta ett ökat ansvar för sig själv och därmed i betydligt högre grad än vad som är fallet forma sitt eget öde. Det är viktiga tankegångar, som inte minst i Sverige har fått långtgående konsekvenser för samhällsstrukturen. Statliga och kommunala insatser ifråga om daghemsutbyggnad, föräldrapenning med mera, har gett kvinnan grundläggande möjligheter att ha barn och samtidigt kunna klara sin egen försörjning. Detta i sin tur har lett till att hon kan stå friare i sitt förhållande till mannen, såväl materiellt som andligt. Ur rättvisesynpunkt återstår emellertid ännu mycket att göra för kvinnan, inte minst i arbetslivet, där män ofta har företräde vid anställning trots att en kvinna kan vara lika högt kvalificerad, där anställningsvillkoren många gånger utfaller till mannens fördel och där principen med lika lön för lika arbete långt ifrån praktiseras inom alla områden. Men oavsett de orättvisor som är, vågar man nog påstå att själva idén om jämlikhet mellan könen har förankrats i samhället som helhet, att det knappast finns några förnuftiga skäl som talar emot en sådan jämlikhet.

Simone de Beauvoirs syn på förhållandet mellan natur och kultur antar dock emellanåt ett lätt paradoxalt drag i och med att hon framhåller "natur" som en för mannen positiv källa att uppnå frihet och makt, medan samma natur vad kvinnan anbelangar har övervägande negativa förtecken, och detta samtidigt som det enligt henne inte finns någon egentlig natur att tala om utan kvinnan styrs endast "av det sätt på vilket hon uppfattar sig själv, sin kropp och sitt förhållande till världen genom andras medvetande", det vill säga den kultur hon ingår i.

Mannen har, för att utveckla ovanstående tankar, ett vad som skulle kunna benämnas biologiskt försprång, då han *genom* sin kropp, sin natur (och omgivningens positiva påverkan) kan "ställa sig som subjekt" i världen. Hans kropp är lämpad för våld och därmed lämpad att tillskansa sig makt, och i förlängningen kommer han att se på sig själv som sin egen lyckas smed, en i grunden fri och oberoende varelse. Kvinnans kropp däremot antar genom sin biologiska bestämning mer konturen av fiende och fälla. Hennes kropp är i förhållande till mannens fysiskt svagare, att tillgripa våld i syfte att erövra makt framstår i de flesta fall som utsiktslöst och dessutom undergrävs hennes oberoende av den biologiska funktionen att föda barn. Kvinnan måste *trots* sin kropp (och omgivningens negativa påverkan) försöka hitta en identitet utanför

kroppen, det vill säga sin egen frihet och förmågan att styra sitt liv. Hon måste *trots* sin kropp försöka ”ställa sig som subjekt” i världen, i opposition till den tvivelaktiga status av objekt hon i allmänhet innehar.

Simone de Beauvoir riktar ett finger mot mannen och säger: Hans kropp har eftertraktansvärda egenskaper och den är (därför) identisk med det egna jaget. Kvinnor, ni besitter en kropp som inte får *förväxlas* med ett eget jag, och detta på grund av att dess konstruktion och funktion hindrar er från att vara subjekt. Det är alltså inte så att kvinnan inte har en egen natur, men när denna natur *värderas* utifrån den skala som sträcker sig från makt till frihet så hamnar den i ett betänkligt underläge i jämförelse med mannen. Vad vi då måste fråga oss är om någon mänsklig varelse verkligen kan hitta ”frihet” utanför sin natur? I vilken utsträckning kan kvinnor i allmänhet gå utanför sig själva och exempelvis försöka bortse ifrån den ”naturens önskan” som vill befruktning och barn utan att de samtidigt förlorar känslan av att vara i någon mening helgjutna individer? Sneglar vi på västvärldens aldrig sinande ström av kvinnor (oftast tillsammans med sina män) som köar för hormonbehandling, konstgjord befruktning eller adoption i syfte att föda eller få barn, förefaller svaret givet. Ska kvinnan uppnå verklig frihet måste hon göra det utifrån sin natur, och av den anledningen borde också det önskvärda vara att förena hennes nödvändiga biologiska bestämmelse som barnaföderska med ett eget jag, så att också hon *genom* sin kropp kan ställa sig som subjekt.

I sin strävan att visa fram kulturens betydelse i danandet av det som vi traditionellt uppfattar som kvinnliga egenskaper, försöker Simone de Beauvoir även göra myt av vad som kan tyckas vara väl förankrade begrepp, bland annat modersinstinkten. Efter att ha återgett ett antal litterära exempel, Colette, Sophia Tolstoj, Katherine Mansfield, fastslår hon

[...] att det inte finns någon modersinstinkt, i varje fall kan termen inte tillämpas på människor. Moderns inställning bestäms av hela hennes situation och hur hon anpassar sig till den (s. 332).

Längre fram kompletteras bilden:

Kvinnan styrs inte av hormoner och inte heller av mystiska instinkter utan av det sätt på vilket hon upplever sig själv, sin kropp och sitt förhållande till världen genom andras medvetande (s. 445).

Simone de Beauvoir har förmodligen alldeles rätt när hon säger att kvinnor inte styrs robotaktigt av sina hormoner, annat än i extrema undantagsfall, men hormoner *verkar* i hennes kropp och bidrar till den drift som får henne att vårda och beskydda det lilla barnet, om än inte förhållandena

är sådana att det alltid kan ske i harmoni och kärlek. Vad vi vet idag är att även fadern får en ökad ansamling av hormoner av samma typ som kvinnan, i de fall han tillåts och tillåter sig själv att vara mycket tillsammans med barnet och dela dess dygn alltifrån födelsen. Så i stället för att avskaffa modersinstinkten – i den mening jag här har framfört – kan vi lägga till en fadersinstinkt, något som säkerligen skulle ha inneburit ett steg i rätt riktning även för Simone de Beauvoir, eftersom det medför att det knappast går att hänvisa till att det är av ”naturliga skäl” som kvinnan är bäst lämpad att vårda barn. Tilläggas kan att rönen om en ”fadersinstinkt” upplyser oss om att vi kanske till och med är mer en produkt av naturen än vad vi själva många gånger vill tro och kan inse.

Den framförda åsikten att Simone de Beauvoir har en något obalanserad syn på vilken roll ”natur” respektive ”kultur” faktiskt spelar och bör spela i kvinnans liv, leder in på vad jag anser vara den verkligt stora bristen i *Det andra könet*, och detta framför allt ur kvinnligt perspektiv. Inte någonstans i boken pekar författaren på hur kvinnor och män ska kunna förena sitt föräldraskap med en ur barnens synvinkel bra tillvaro, de barn som alltifrån sina tidigaste år är om inte i fysiskt så åtminstone psykiskt hänseende beroende av både en mor och en far för att kunna utvecklas till så hela och harmoniska människor som möjligt. Det är som om Simone de Beauvoir skjuter frågan ifrån sig eller försöker bagatellisera den, i varje fall tar hon den inte på allvar och ger barnet det utrymme i de vuxnas liv som man kan tycka att de har rätt att kräva.

Det finns naturligtvis orsaker – medvetna eller omedvetna – till att hon har undvikit att fördjupa sig i frågan och i stället nöjt sig med att påvisa vilket ansvar samhället bör ta för barnen. Föräldransvaret verkar helt enkelt inte existera i hennes tankevärld. Ett svar på varför det förhåller sig på det sättet, kan vi eventuellt få genom att titta på hennes egen livssituation.

Vida känt är hennes förhållande till Jean-Paul Sartre, deras samarbete i existentiella, filosofiska och politiska frågor men också deras kärleksrelation, som grundade sig på en fri överenskommelse dem emellan om att samlivet bland annat inte skulle ställa krav på absolut sexuell trohet, inte skulle förenas av gemensamma ägodelar och inte heller manifesteras i något gemensamt boende. Av sådana skäl bodde de var och en för sig, åt – ibland ensamma, ibland tillsammans – frukost på kafé och middag på restaurang, för ingen skulle heller behöva bli den andres upppassare genom att städa, laga mat och så vidare. Med en sådan relation till en man är det inte svårt att föreställa sig att hon fick en ambivalent inställning till barn, ty sådana skulle starkt inskränka på hennes frihet och oberoende.

Att förhållandet till Sartre aldrig resulterade i några barn, behöver knappast påpekas.

Följden av hennes egen barnlöshet innebar förstås också att hon endast kunde hämta psykologisk kunskap om barn och föräldraskap från källor som var placerade utanför henne själv, från facklitteratur, skönlitteratur, hörsägen med mera. Hon bar med andra ord på en känsla för barn som inte hade vuxit inifrån utan var frukten av andra människors erfarenheter. Skönlitteraturen har i första hand fått tjäna som referens när hon formulerar argument och drar slutsatser angående graviditet och moderkap. Liksom manliga författare berättar också de kvinnliga ofta om smärtsamma upplevelser i livet, om sådant som drabbat dem själva eller andra så att upplevelsen existerar i deras medvetandevärld på ett *nära* sätt. Hos mannen handlar det till stor del om vålds- och krigsupplevelser, svåra och ibland outhärdliga arbetsförhållanden och liknande, inslag i tillvaron som kan uppfattas som en förbannelse över honom. De erfarenheter som på samma sätt gripit kvinnan djupt genom historien, och som är specifikt kvinnliga, är havandeskap och barnsängar, som både orsakat mycket lidande och skördat mängder av dödsoffer. Till det ska också läggas, som i fallet med mannen, andra, yttre omständigheter, som dåliga arbetsförhållanden och svåra umbäranden överhuvudtaget i kampen för det dagliga brödet.

Skillnaden mellan mannens krigsupplevelser och kvinnans upplevelse av havandeskapet är förstås fundamental i och med att det förstnämnda – åtminstone på kort sikt – syftar till enbart död och förintelse medan det andra syftar till nytt liv, en trots allt positiv konsekvens. Icke desto mindre är det fullt förståeligt att de negativa konsekvenserna av mödrskapet kan framstå som vägande tyngst när så att säga plus- och minussidan ska summeras, framför allt när det är de skönlitterära genrerna som förmedlar upplevelsen av detta mödrskap – och som Simone de Beauvoir har som främsta referens! Hon förmår helt enkelt inte redovisa något positivt med barn utifrån vad hon kan läsa sig till och som kan balansera den negativa bilden, och då hon inte heller har egna upplevelser av barn kan hon inte hämta något positivt ur sig själv – alltihop möjliga bidragande orsaker till hennes tystnad ifråga om barnens plats i vuxenvärlden.

2. ETT BEGRÄNSAT PERSPEKTIV

Simone de Beauvoir intar i sin bok en entydig och klar socialistisk ståndpunkt, med det dåtida Sovjetunionen som något av en förebild. Kvinnans ”mänskliga rättigheter” och synen på kvinnan som en egen och i likhet med mannen i grunden fri individ, finns, enligt författaren, inskriven i

den kommunistiska ideologin. Vad som i det sammanhanget kan förefalla en aning egendomligt är att de erfarenheter hon använder i sin analys av kvinnan och i mycket bygger sin argumentation omkring, är hämtade från den borgerliga klassen. De kvinnor som utgör en majoritet i samhället och som har sin bas i arbetarklassen, i dessa kvinnors verklighet hittar Simone de Beauvoir ett mycket litet antal erfarenheter att redovisa.

Kanske beror förhållandet på att arbetarklassen och dess kvinnor i grunden har varit främmande för henne eller för att modifiera det hela, hon har i sin skildring av den moderna kvinnans situation försökt stå över sådant som samhällsklasser och anlagt ett perspektiv som i någon mening är neutralt eller övergripande, men att det är den borgerliga kvinnans erfarenheter som ur psykologisk och social synpunkt råkar vara de som är bäst och mest redovisade i litteraturen. Här, hos den borgerliga klassen, har tid och möjlighet givits till reflektion i allmänhet och självreflektion i synnerhet. Här har människans "väsen" kunnat speglas i ett oändligt antal romaner och bekännelseskriter, medan den litteratur som behandlat arbetarklassens villkor företrädesvis lagt sig på en annan nivå. Hur som helst så ligger det nära till hands att dra slutsatsen att om den mänskliga erfarenheten i första hand är hämtad från en viss bestämd samhällsgrupp eller klass, så är det högst troligt att detta "färgar av sig" också på det övergripande perspektivet. Ett exempel som förstärker en sådan sannolikhet återkommer jag strax till.

En annan tänkbar förklaring till att den borgerliga kvinnan fokuseras skulle kunna vara att Simone de Beauvoir i strängt marxistisk mening anser – något vi alltså inte vet – att den borgerliga klassen insatt i den "världshistoriska evolutionsprocessen" är den klass som för tillfället innehar en ledande roll och vars intellektuella utveckling av det skälet också har kommit längst. Men även om så skulle vara fallet, så är det fortfarande arbetarklassen som är i majoritet i det borgerliga samhället, och som dessutom utgör den klass som enligt Marx står i tur att ta över den ledande rollen – inte minst av den anledningen borde det vara intressant att ta reda på om arbetarkvinnorna har exklusivt kvinnliga erfarenheter som skiljer sig från den borgliga kvinnans, och i så fall på vilket sätt? Kan hennes självbild tänkas vara annorlunda, är förhållandet till mannen genomgående likartat, och om inte hur avviker det på skilda plan? Svaren på dessa och närliggande frågor skulle kunna förändra den generella bild av kvinnan och hennes situation som Simone de Beauvoir tecknar, präglad som den är av initiativlöshet och passivitet.

Det finns nämligen i författarens syn på den borgerliga kvinnan – som i långa stycken alltså framstår som synonym med den generella bilden av kvinnan – ett genomgående drag som utmärker henne mer än allt annat,

brist på vad som skulle kunna kallas verklighetsförankring. Handarbete, heter det bland annat,

är något som har uppfunnits för att dölja [borgarkvinnans] hemska sysslöshet, händerna broderar, stickar, rör sig, men det är inget riktigt arbete, ty det man framställer har inget bestämt mål, och knappast heller någon uppgift att fylla (s. 365).

Ett annat exempel är när Simone de Beauvoir frågar sig varför det är så förhållandevis få kvinnor som uppnår hög konstnärlig nivå? Jo

[e]ftersom hon aldrig upplevt disciplin som något strängt nödvändigt i sitt liv, kommer hon aldrig att klara av ett arbete som fordrar ständig och uthållig möda (s. 427).

Det är inte troligt att en kvinna ur arbetarklassen skulle känna igen sig i någon av beskrivningarna ovan, då de flesta av hennes sysslor är riktigt arbete som kräver både disciplin och uthållighet.

3. KATEGORISKA UTTALANDEN OCH VÄRDET AV EN

»KVINNLIG PRINCIP«

Som avslutning vill jag påvisa ytterligare en svaghet som jag tycker präglar Simone de Beauvoirs argumentering och som kan förbrylla läsaren. I hennes text återkommer det en typ av utsagor som förefaller kategoriska i den meningen att de kan placeras in under rubriker av slaget ”gäller uteslutande kvinnor” respektive ”gäller uteslutande män”, när kanske så inte är fallet alla gånger. Utsagorna låter sig ibland liknas vid en falsk historieskrivning, vilket lätt kan undergräva en texts auktoritet.

Exempelvis i samband med att författaren för en diskussion kring kvinnlig underkastelse inför – som hon med all rätt menar – maskulina auktoriteter i form av gudar av olika slag, framhåller hon att männen svårligen underkastar sig desamma.

Männen själva kan inte med uppriktig övertygelse, skriver hon, falla på knä för idoler som de själva skapat, men när kvinnorna träffar på dessa stora statyer [gudabilder] inbillar de sig att ingen människohand kan ha framställt dem och kastar sig fogligt till marken (s. 372).

Det är svårt att avgöra huruvida män kastar sig ”fogligt” till marken eller inte inför allehanda gudabilder, men kastar sig till marken gör de och har så gjort genom årtusendena – får man förmoda – både med och utan uppriktig övertygelse. Hos människor överlag finns en djupt liggande rädsla och medvetenhet om den egna begränsningen inför varats gåtfullhet och

naturens grymhet, och det är antagligen denna rädsla och begränsning som utgör grund både för mäns och kvinnors uppriktiga övertygelse i religiösa sammanhang. Vidare, om det i någon mening går att tala om optimal underkastelse, får man nog anse att det är män som i huvudsak svarat för en sådan, då de med eller utan uniform beträtt slagfält som brickor i händerna på den ena eller andra maskulina auktoriteten och i namn av en religion. För många av de män som på det sättet gått i döden, har ”uppriktig övertygelse” säkerligen spelat en avgörande roll.

Till sist väljer jag att citera några avsnitt där Simone de Beauvoir lyfter fram vissa positiva ”egenskaper” hos den ”traditionella kvinnan”, egenskaper som i någon mån kan utgöra motvikt till den ”manliga princip” som genomsyrar stora delar av texten och som framhålls som i högsta grad eftersträvansvärd också för kvinnan. Som nyckelord i denna manliga princip tjänar bland annat ”betvinga” och ”behärska”, vilket är liktydigt med mannens vilja att i så många avseenden som möjligt göra världen till sin, såväl i det lilla som i det stora. Vad detta har lett fram till vet vi, ständiga krig har avlöst och avlöser alltjämt varandra, konkurrens och karriär har blivit honnörsord i vårt moderna samhälle och miljön omkring oss är på väg att ödeläggas på ett sätt som hotar allt levandes existens på jorden.

Det är som sagt drygt femtio år sedan den första upplagan av *Det andra könet* trycktes, och lika länge har boken fyllt funktionen att medvetandegöra kvinnor om den roll de med eller emot sin vilja kommit att spela genom historien. Förhoppningsvis är tiden nu mogen att på allvar diskutera värdet av ”kvinnliga värden”, sådana som författaren själv i all korthet reflekterar kring i slutet av sin bok.

Liksom kvinnan är de [medelklassmännen] dömda att upprepa samma dagliga uppgifter, är alienerade i färdiga och fasta värderingar, hyser aktning för allmänna opinionen, och det enda de strävar efter på jorden är en viss bekvämlighet. Tjänstemannen, köpmannen, byråkraten är inte på något vis överlägsna sina livsledsagerskor. När hon lagar mat, tvättar, sköter hemmet, uppfostrar barnen visar hon prov på större initiativ och självständighet än mannen som följer påbjudna åligganden. Hela dagen måste han lyda sina överordnade, bära de rätta kläderna och hävda sin samhällsställning. Hon kan gå omkring i morgonrock hemma i våningen, sjunga, skratta med grannfruarna, hon handlar efter eget skön, tar små risker, söker effektivt uppnå resultat. Hon lever inte alls i lika hög grad som mannen ett liv i sken och konvention (s. 399).

Mannens förehavanden fungerar både som framtidsplaner och eskapism, han försvinner i sin karriär, sin roll, och blir gärna viktig och seriös. När hon bestriker den manliga moralen faller hon inte i de fällorna. Det var detta Stendhal

fann så tilltalande hos kvinnan, hon flyr inte in i högmodet från sina tvetydiga villkor, hon döljer sig inte bakom en mask av mänsklig värdighet, hon är ärligare och upptäcker sina odisciplinerade tankar, sina känslor och spontana reaktioner. [...] Han svänger sig med allmänna begrepp, dvs. fraser och formuleringar som han hittar i spalterna i den tidning han läser eller i facklitteraturen, hon kommer med en begränsad och konkret upplevelse. Den beryktade "kvinnliga sensibiliteten" är delvis påhittad, delvis spelad, men faktum är dock att kvinnan mer än mannen uppmärksammar omvärlden och sig själv (s. 400).

[...] och i sin passivitet upplever hon också den verklighet som flödar starkare och mer upprörd kring henne än kring den individ som i sitt yrke eller sina intressen är upptagen av att studera upplevelserna och tyda deras innehåll. [...] När hon blir gammal omvandlas hennes svikna förväntningar till en ofta mycket njutbar cynism. Hon genomskådar männens dimridåer, hon ser tingens baksida, tillfälligheterna, *det meningslösa och löjliga i männens konstruktioner* (min kursiv, s. 401).

Mats Johansson

Om Schopenhauers syn på medlidandet

I *Filosofisk tidskrift* 3/00 diskuterar Peter Nilsson Arthur Schopenhauers syn på medlidandet. Nilsson, som primärt utgår från *Moralens fundament* (Schopenhauer 1925 [1860]), försvarar i huvudsak två teser varav jag stödjer den ena men inte den andra. Teserna, vilka båda fokuserar på vad *observatören* (dvs. den person som hyser medlidande) känner, är följande:

T1: ”Att känna medlidande med en annan är, för Schopenhauer, inte att känna ett eget lidande, utan enbart att känna en annans lidande.”

T2: ”Att känna en annans lidande är, för Schopenhauer, inte att känna hans eller hennes instans av lidande, utan enbart att känna hans eller hennes typ av lidande” (Nilsson 2000, s. 33).

Om Nilssons första tes finns inte mycket att säga. Det är nämligen alldeles riktigt att medlidandet, för Schopenhauer, inte involverar observatörens eget lidande. Om så varit fallet skulle en hjälpsam handling baserad på medlidande, i Schopenhauers ögon, vara egoistisk och därför inte en möjlig källa till moraliskt värdefulla handlingar. Men, medlidandet är enligt Schopenhauer källan till sådana handlingar och involverar därför inte observatörens eget lidande. Mer om denna resonemangskedja längre fram.

Det är Nilssons andra tes jag vänder mig mot och därmed ansluter jag mig till den tolkning Nilsson själv kritiserar i sin artikel – en tolkning vilken bland annat omfattas av David E. Cartwright (1995 och 1999). Denna tolkning kan något förenklat formuleras enligt följande:

T2*: Att känna medlidande med en annan är, för Schopenhauer, att känna en annan persons *instans* av lidande.

Det kan tyckas anmärkningsvärt att T2* inte ger uttryck för Nilssons idé om att observatören, enligt Schopenhauer, känner samma *typ av lidande* som en annan person. Mitt huvudsakliga skäl till att inte ta upp denna

idé till diskussion är att Nilsson aldrig klargör hur ”typ av lidande” ska förstås.¹ Därför inriktar jag mig på att visa att Schopenhauer med ”medlidande” åsyftar ett tillstånd där observatören bokstavligen känner en annan persons lidande.

Idén att vi i medlidandet känner en annan persons *instans* av lidande är problematisk, men detta förser oss inte med något bra skäl att överge T2*. Nilsson skulle inte hålla med. Efter att ha pekat på ett allvarligt problem med den syn på medlidandet som avspeglas i T2*, väljer han nämligen att tillskriva Schopenhauer en position som han själv finner rimligare. Nilsson har rätt i att *den teori* om medlidandet som jag (och Cartwright) tillskriver Schopenhauer är problematisk, men därur följer naturligtvis inte att denna teori är problematisk att tillskriva Schopenhauer.

Det som talar för T2* är inte så mycket enskilda passager som den genomgripande argumentsstrukturen i de två avslutande kapitlen av *Moralens fundament* (i fortsättningen: MF). Visserligen innehåller MF passager vilka ger stöd åt min och Cartwrights tolkning, men dessa lär inte övertyga Nilsson då han ifrågasätter en bokstavlig läsning av Schopenhauer:

Om jag förstår Cartwright rätt, så är det Schopenhauers insisterande på att vi känner lidandet i den andre som får honom att dra slutsatsen att Schopenhauer menar att vi i medlidandet faktiskt känner den andres instans av lidande. För att detta skall följa, tycks det emellertid som om vi måste fatta Schopenhauer bokstavligt när han säger att vi känner lidande i den andre. Vad har vi då för skäl att göra detta? (Nilsson 2000, s. 38).

Först av allt kan man fråga sig om bevisbördan verkligen ligger på Cartwright. Enligt min mening gör den det inte, men detta är inget jag närmre

¹ Det är inte självklart hur ”typ av lidande” bör förstås. Enligt en läsning kan ”jag känner din typ av lidande” läsas som ”jag känner ett lidande som är kvalitativt identiskt med (eller likt) ditt lidande”. Det uppenbara problemet med denna läsning är den tycks leda till att T2 hamnar i konflikt med T1. Enligt en annan läsning involverar ”typ av lidande” inte alls något lidande, utan bör i stället förstås som ett *kognitivt* tillstånd. Problemet med denna tolkning uppstår när den ställs i relation till Schopenhauers affektivt orienterade motivationsteori. Ytterligare en oklarhet med ”typ av lidande” framträder då lidande betraktas som ett intentionalt tillstånd. Då måste vi nämligen också ta ställning till *mot vad* observatörens lidande ”riktar sig”. Är det mot objektet för den andres lidande eller är det mot samma *typ av objekt* som det objekt mot vilket den andres lidande riktar sig? I det senare fallet återstår att visa i vilken mening detta rör sig om *medlidande*.

ska gå in på eftersom det finns andra och starkare skäl för den bokstavliga tolkningen. Dessa skäl framträder då man betraktar Schopenhauers motivationsteori, hans kriterium på en moraliskt värdefull handling samt hans metafysiska ställningstaganden som en helhet. Låt oss därför se hur dessa aspekter hänger samman och hur de tillsammans framtvingar den tolkning jag (och Cartwright) förespråkar.

Schopenhauer tänker sig att det endast finns tre grundläggande mänskliga drivkrafter: medlidandet, egoismen och illviljan. Redan från denna *uttömmande* indelning av den mänskliga motivationen (MF, s. 302) anar man att Schopenhauer använder ”egoism” i en mycket vid mening. Så är också fallet. Egoismen är för Schopenhauer människans (och djurens) mest grundläggande drivkraft och det är i egoismen vi först bör söka förklaringen till våra handlingar (MF, s. 286). Denna syn på egoism spelar en central roll för Schopenhauer, inte minst när det gäller att identifiera vilken drivkraft som ligger till grund för moraliskt värdefulla handlingar.

Enligt Schopenhauer kan endast en oegoistisk drivkraft ligga till grund för en moraliskt värdefull handling. Mot bakgrund av hans motivationsteori ser vi att enbart medlidandet kan utgöra en sådan grund. (Om illviljan säger Schopenhauer inte mycket, men påpekar att den uppenbarligen inte kan utgöra grunden till en moraliskt värdefull handling [MF, s. 296].)

Eftersom Schopenhauer tänker sig att människor, åtminstone ibland, utför moraliskt värdefulla handlingar ställs han inför ett svårt problem. Han skriver:

Men hur är det nu möjligt, att ett lidande, som icke är mitt, som icke träffar mig, dock kan bli motiv för mig och beveka mig till handling lika omedelbart som eljest blott mitt eget lidande? (MF, s. 325).

Problemet består alltså i att förklara hur man kan motiveras av någon annans lidande. Schopenhauers radikala lösning är en *konsekvens* av det metafysiska resonemang som förekommer i bokens (MF) sista del. Detta resonemang förser oss dessutom med skäl att föredra T₂* framför T₂.

Liksom Kant skiljer Schopenhauer mellan världen som vi föreställer oss den och världen som den är bortom dessa föreställningar. Men i rak motsats till Kant argumenterar Schopenhauer för att vi, åtminstone i viss mån, kan sluta oss till verklighetens sanna natur. En sådan slutledning är också precis vad han gör då han tar itu med medlidandets metafysiska grundvalar.

Schopenhauers metafysiska diskussion börjar med en kortfattad framställning av vad som skiljer egoisten, den illvillige och den gode åt. Han

argumenterar för att skillnaden består i deras olika sätt att förhålla sig till andra personer. Det som enligt Schopenhauer väsentligen kännetecknar en god människa är att denne ”mindre än andra människor gör en åtskillnad mellan sig själv och de andra” (MF, s. 369). Medan den egoistiske (och den illvillige) personen ser en vid klyfta mellan sig själv och andra, gör den gode, menar Schopenhauer, inte alls så stor skillnad mellan sig själv och andra. Och ibland, menar han, förefaller skillnaden helt upphävd. Schopenhauer frågar sig nu huruvida det är den uppfattning som ligger till grund för den goda personens handlingar, dvs. uppfattningen att skillnaden mellan olika personer är liten eller obefintlig, som är felaktig och beror på en illusion eller om det är den motsatta uppfattningen som är oggrundad och förfelad (MF, s. 370). Han medger att det *empiriskt* sett (dvs. med utgångspunkt i vår erfarenhet) tycks finnas en klyfta mellan oss själva och andra, men påpekar att erfarenheten inte kan fälla avgörandet. I stället levererar han ett metafysiskt argument som visar att det är den uppfattning som ligger grund för egoismen som är felaktig.

Schopenhauer tänker sig att möjligheten att skilja individer åt baserar sig på åskådningsformerna *rum* och *tid*. Eftersom han dessutom är anhängare av Kants idé om rummets och tidens idealitet, sluter han sig till att det egentligen – bortom fenomenen – inte existerar någon skillnad mellan olika personer (MF, s. 271f). Detta påverkar Schopenhauers syn på medlidandet och förser honom också med förklaringen till hur egoistiska handlingar är möjliga.

Strax före det att Schopenhauer erkänner rummet och tidens idealitet skriver han: ”Den åtskillnad i rummet, som skiljer mig från den andre, skiljer mig också från hans väl och ve” (MF, s. 370). Sålunda finns det enligt Schopenhauer ingen skillnad mellan ditt och mitt lidande. Vi ser nu hur Schopenhauers metafysik vänt uppochned på problemet med att visa hur en icke-egoistisk drivkraft är möjlig. Det är egoismen, som tycktes vara en så självklar utgångspunkt för en motivationsteori, som ”visat sig” vila på en illusion.

Den tes Nilssons tillskriver Schopenhauer (dvs. T₂) förutsätter att man kan skilja mellan olika subjekt. Detta låter sig emellertid inte göras annat än med sinnevärlden som utgångspunkt.² Låt mig förklara! Nilssons förnekande av att observatören enligt Schopenhauer känner en

² Också Schopenhauers egen distinktion mellan egoistisk och moralisk motivation förutsätter att man kan skilja mellan olika subjekt. Hur den egoistiska motivationen ska förstås, givet att man accepterat att det egentligen inte finns någon skillnad mellan personer, är ett mycket svårt problem och ingenting Schopenhauer själv diskuterar.

annan persons instans av lidande förutsätter att det finns utrymme att tala om olika instanser av lidande. Något sådant utrymme finns emellertid inte givet Schopenhauers metafysik, eftersom denna säger att all individuering är illusorisk. Således tar Nilssons tolkning inte hänsyn till konsekvenserna av Schopenhauers metafysik – konsekvenser vilka Schopenhauer själv identifierar och stödjer.

Syftet med denna text har inte varit att vara nyskapande. Den tolkning och de argument jag framfört är inte bara gamla, i den mening att de framförts tidigare (av exempelvis Cartwright), utan ligger dessutom så nära originaltexten att det vore löjeväckande att göra anspråk på dem. Mitt syfte har varit att visa varför jag anser att Nilssons tolkning är felaktig. Förvisso kan Schopenhauers filosofi tyckas besynnerlig och felaktig, men den är inte i behov av en ”vänlig” läsning. Hans kompromisslösa position är djupt problematisk, men det är positionens radikala karaktär som ger den en självklar plats i filosofihistorien. Att försöka tolka *Moralens fundament* så att den ger uttryck för en plausibel position är dessutom lönlöst, eftersom boken innehåller allt för många kontroversiella argument och antaganden. Jag tänker då inte bara på Schopenhauers metafysiska utspel utan också dennes syn på egoism, motivationsteori samt idé om vad som utgör kriteriet på en moraliskt värdefull handling.³

LITTERATUR

- Cartwright, David E. 1995. Introduction. I Arthur Schopenhauer: *On the Basis of Morality*. Providence: Berghahn Books.
- Cartwright, David E. 1999. Schopenhauer's Narrower Sense of Morality. I *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Utg: C. Janaway. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nilsson, Peter. 2000. Schopenhauer och medlidandet. *Filosofisk tidskrift*, 2000, nr 3.
- Schopenhauer, Arthur. 1925 [1860]. *Moralens fundament*. I Arthur Schopenhauer: *De båda grundproblemen i etiken*. Uppsala: Almqvist & Wiksell.

³ Tack till Johan Brännmark, Ingmar Persson och Wlodek Rabinowicz som läst och kommenterat en tidigare version av denna uppsats.

1. BAKGRUND

Finns det fall där sällsynthet ökar ett föremåls finala värde? Det är en fråga som tagits upp i en diskussion i FT 1/01 och där den ena sidan, Ingmar Persson, menar att det intuitivt kan tyckas så men att det extra värde vi ofta tillmäter sällsynta ting snarast bör förstås i termer av instrumentellt värde, medan den andra sidan, Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen, underkänner detta förslag, om än utan att ge mer än ett försök till en psykologisk förklaring av varför vi rent faktiskt värdesätter många sällsynta ting mer. Det bör här påpekas att den aktuella frågan förutsätter en del saker för att den alls skall vara meningsfull att ställa och jag kommer inte att argumentera för dessa saker utan bara ta dem som givna. Det första är att *föremål* kan tänkas vara bärare av finalt värde. Det andra är att finalt värde kan tänkas vara beroende av *relationella* egenskaper hos ett föremål. Notera att jag förutsätter bara att detta är öppna möjligheter, värda att diskutera, inte att så faktiskt är fallet. En av de saker som står på spel i diskussionen om sällsynthet och finalt värde är nämligen just huruvida finalt värde i vissa fall beror på relationella egenskaper.

Ett exempel: Vi kan tycka att ett Fabergé-ägg är ett ting av skönhet och att det därmed är värt att uppskattas för dess egen skull; men samtidigt kan vi kanske uppfatta något annat slags föremål som lika sköna utan att de har samma värde. Vi skulle till och med kunna anta att föremålen i denna andra kategori innehåller beståndsdelar (juveler etc.) av samma mängd och kvalitet som Fabergé-ägg, men att de finns i massupplaga och dessutom tillverkas på ett anonymt sätt som gör att vi utan problem kan tillverka nya föremål som skulle vara lika goda medlemmar av klassen i fråga (medan medlemskap i klassen av äkta Fabergé-ägg förutsätter att det tillverkats av Carl Fabergé under en viss period (1884–1916) och skall ha getts som påskgåva inom tsarfamiljen). En hastig blick på saken säger oss att vi *de facto* värderar sådana föremål som Fabergé-ägg högre än eventuella andra föremål av liknande slag samt att det

högre värde vi tillmäter dem dels inte bara är fråga om ett ekonomiskt högre värde, dels är kopplat till just deras sällsynthet. Det tycks också som att om ett tillräckligt antal äkta Fabergé-ägg, av vilka det finns ett drygt fyrtiotal kvar, skulle gå förlorade skulle värdet hos varje kvarvarande enskilt ägg att stiga.¹

2. TVÅ ASYMMETRIER

Det filosofiska problem som här uppstår är hur vi skall förstå detta värde som är knutet till ett objekts sällsynthet. Som jag uppfattar saken är vidare den centrala frågan huruvida det handlar om ett finalt värde. Om så vore fallet skulle det implicera att finalt värde kan superveniera på relationella egenskaper. Detta är en position som kanske inte är den vanligaste, men det förekommer likväl exempel på sådana som försvarar den.² För att det är ett finalt värde snarare än ett instrumentellt talar det att när vi värderar denna typ av föremål då tycks vi inte göra det för deras potentialitet att åstadkomma något utan för deras egen skull. Möjligen skulle man kunna säga att ett Fabergé-ägg kan ha värde för den tillfredsställelse det skulle ge, men fenomenologiskt tycks det vara en något ansträngd tolkning. Det är visserligen sant att man kan få tillfredsställelse av att äga eller betrakta ett Fabergé-ägg. Men den tillfredsställelse det tycks vara fråga om i sådana fall förefaller bygga på det faktum att ägget är värdefullt, snarare än tvärtom. Den här typen av fenomenologiska resonemang är kanske inte helt avgörande, men en rimlig uppfattning om deras vikt är nog att de räcker för att klarlägga vad som borde vara vårt huvudalternativ. Om det sedan finns oöverstigliga problem med detta alternativ då kanske vi i slutändan måste ge upp den positionen, men först borde vi alltså se efter huruvida det finns några sådana svårigheter.

Det finns åtminstone, vilket påpekats av Ingmar Persson, en besynnerlighet som skulle kunna tänkas hota den tolkning av värdet hos säll-

¹ Här uppstår en fråga om denna värdestegring kan vara sådan att det totala värdet av klassens medlemmar blir större ju färre medlemmar klassen får. I så fall skulle vi, om vi endast laborerar med att värde genererar konsekventialistiska skäl, kunna ha fall där vi bör förstöra medlemmar för att öka värdet av klassen. Samtidigt tycks det dock som att just det slags objekt vars värde kan stiga av att de är sällsynta är också just sådana att de genererar olika icke-konsekventialistiska attityder och skäl i relation till dem, till exempel att det är passande med en vårdande attityd till dem och att vi har skäl som går ut på att skydda, inte bara på att befrämja mängden värde i världen.

² Se till exempel Shelly Kagan (1998) eller Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen (1999), även i förkortad svensk version i FT 3/99.

synta ting som går ut på att det är fråga om ett finalt värde. Det förefaller nämligen finnas en asymmetri mellan hur sällsynthet påverkar *positivt* respektive *negativt* värde (FT 1/01). Ta en sådan kategori som ”kalhyggen” (Perssons exempel): tvivelsutan kan vi uppfatta saken som att varje kalhygge har ett negativt värde, världen är ett sämre ställe för varje kalhygge (i vilket fall kan vi för argumentationens skull anta att så är fallet). Problemet som nu uppstår, och som Persson pekar på, är att det är högst tveksamt huruvida det förhåller sig så att ju färre kalhyggen som existerar, ju värre är varje enskilt kalhygge. Om det verkligen vore så att sällsynthet accentuerar finalt värde, och att därmed finalt värde kan vara beroende av en sådan relationell faktor åtminstone för dess storleks skull, varför har inte sällsynthet samma effekt på negativa finala värden som på positiva? Ser man på andra värden tycks detta slags asymmetri inte vara konstig (att ting med negativt instrumentellt värde knappast blir sämre för att de blir mer sällsynta tycks helt naturligt), men hur förklara asymmetrin utifrån positionen att sällsynthet kan höja det finala värdet hos föremål?

Ett första försök till svar på denna fråga skulle kunna ta sin utgångspunkt i att det uppenbarligen finns en asymmetri i förhållandet mellan sällsynthet och de typer av attityder och skäl som är knutna till positiva respektive negativa värden. När något har ett positivt värde är det kopplat till att de passande attityderna till objektet i fråga är sådant som beundran och åtrå medan den typ av skäl som grundas i objektet i fråga är sådant som att vårda, bevara och skydda det. I fråga om negativt värde är de rimliga attityderna de motsatta, sådant som ogillande, avsky eller rentav hat, medan de skäl som grundas i objektet i fråga är sådant som att tillintetgöra eller begränsa. Om vi nu ser sällsynthet som utgörande en skala på vilken det finns olika grader är det uppenbarligen så att i fallet med positiva värden utgör en rörelse mot ökad sällsynthet en rörelse som går *i strid* mot de typiska skäl som är förknippade med sådana värden, medan i fallet med negativa värden utgör en rörelse mot ökad sällsynthet en rörelse som går *i linje* med de typiska skäl som är förknippade med sådana värden. Dock: även om denna asymmetri föreligger kvarstår emellertid frågan om man däri kan hitta en grund för den asymmetri som tycks finnas i värdet hos sällsynta objekt beroende på om dessa har positivt eller negativt värde. En anledning att tvivla på att så är fallet är att det här är fråga om två asymmetrier av olika generalitet. Asymmetrin i fråga om skäl är helt generell, men asymmetrin i fråga om sällsynthet är det inte. Det förefaller nämligen inte som att allting som har positivt värde och som är sällsynt är av sådan art att sällsyntheten i fråga gör föremålet mer värdefullt. Det finns till exempel mängder av

konstföremål som kan sägas äga viss skönhet och därmed också ha visst värde, men som trots att de är sällsynta, ja kanske rentav helt unika inte har mer än det värde som ges dem av deras skönhet.

3. ETT FÖRSLAG TILL LÖSNING

Hur skall man då redogöra för detta att vissa saker av positivt värde är sådana att de får sitt värde förhöjt när de är sällsynta, medan andra inte får det? Det förslag jag skulle vilja ge här är att denna skillnad är kopplad till att vissa saker är inte bara värdefulla taget för sig utan bidrar också till att göra världen *rikare*. Exakt vad som ingår bland dessa ting och vad som avgör deras inbördes vikt är inte helt lätt att utreda, men vad som tycks stå klart är att vi faktiskt har något slags vag idé om detta slags rikedom och att vi upplever det som något viktigt och som något värdefullt. Det tycks också tämligen klart att den rikedom vi talar om här är av det slag som ligger i begrepp som ”artrikedom” snarare än monetär rikedom; det är alltså fråga om rikedom i en kvalitativ mening snarare än en kvantitativ. Det förefaller dessutom som att när vi diskuterar rikedom på detta sätt så är det snarast existensen av vissa klasser som är värdefull (utom då i fallet med unika föremål men där är distinktionen mellan klass och individ snarast kollapsad). Det är knappast *i första hand* så att varje enskilt Fabergé-ägg gör världen rikare (eftersom de till viss del är unika föremål kan det dock vara fallet i viss utsträckning), utan snarare är det så att det är det faktum att det finns Fabergé-ägg som gör världen rikare. Likväl finns det ju en tydlig koppling mellan existensen av de konkreta Fabergé-äggen och föreliggandet av det faktum att det finns Fabergé-ägg och det tycks rimligt att se det som att medlemskapet i denna klass gör det passande att värdera det enskilda Fabergé-ägget mer än vad som vore fallet om det bara var ett vackert föremål bland många andra, men inte medlem av en klass som gör världen till ett rikare ställe.

Att ett föremål är medlem av en klass som är av just det slag som gör världen rikare tycks vara ett gott skäl att uppskatta det enskilda föremålet ytterligare litet till och givet att vi ser den här typen av attityder som korresponderande mot värden hos de objekt de är riktade mot finns det att anledning att tro att det enskilda föremålets värde är större på grund av dess medlemskap i den aktuella klassen. Samtidigt tycks det som att detta fenomen i första hand blir relevant när det är fråga om en klass som är liten och inte förnybar på något enkelt sätt. Vissa sköna blomsterarter kanske kan sägas göra världen rikare, men finns det gott om individer av denna art och det är enkelt att få fram nya individer tycks klassens

effekt på de enskilda blomsterindividernas värde vara försumbar. Eftersom blotta medlemskapet i en klass som gör världen till ett rikare ställe därmed inte tycks vara en rimlig kandidat för att skapa ett särskilt värde kommer vi tillbaka till fenomenet med sällsynthet. Det extra värde det är fråga om här torde alltså vara kopplat till egenskapen ”viktig i fråga om att göra världen till ett rikare ställe”.

Detta viktighetsvärde är i sig knappast att förstås som ett finalt värde utan snarare är det så att förekomsten av det förhöjer det finala värde som föremålet i fråga redan har av andra skäl. Det är knappast heller fråga om ett instrumentellt värde, åtminstone inte i någon substantiell mening, eftersom det enskilda Fabergé-ägget knappast kan förstås som ett medel för att uppnå den värdefulla rikedom i världen. Inte heller kan det enskilda äggets värde förstås som kontributivt eftersom det snarast är klassen av Fabergé-ägg som gör världen rikare. Den viktiga poängen här är dock just bara det att det är fråga om ett värde av ett icke-finalt slag och att det kan förstås som att det ingår bland de egenskaper på vilka äggets finala värde supervenierar. Vad skulle då till exempel hända om ett stort antal av Fabergé-äggen förgicks? Det verkar inte rimligt att säga att det värde som ligger i existensen av klassen, och som handlar om att göra världen rikare, skulle påverkas nämnvärt: den typ av rikedom vi är intresserade av här handlar i första hand just om en rikedom av klasser snarare än en rikedom av individer. Däremot förändras ju relationen mellan de enskilda föremålen och klassen de tillhör: varje enskilt föremål blir proportionerligt viktigare. Givet vad som sagts tidigare tycks det naturligt att då säga att det finns skäl att uppskatta det enskilda föremålet ytterligare litet till och detta är något som vi i så fall rimligtvis kan förstå som att föremålets värde har stigit. Anledningen är enkel: genom att klassen krympt har det enskilda föremålet blivit relativt viktigare i relation till världens rikedom.

Det intressanta med detta slags rikedom är att skalan rikare-fattigare inte är parallell med skalan bättre-sämre. Världen skulle vara ett *sämre* ställe om alla Fabergé-ägg förgicks och den skulle vara ett *bättre* ställe om det inte längre fanns några kalhyggen. Världen skulle vara ett *fattigare* ställe om alla Fabergé-ägg förgicks, men den skulle vara *varken* fattigare eller rikare, i alla fall inte i någon intressant mening, om det inte längre fanns några kalhyggen. Jag kan faktiskt inte komma på något exempel på en klass av objekt med negativt värde där existensen av klassen gör världen till ett rikare ställe och har litet svårt att se hur det överhuvudtaget skulle vara möjligt. Följaktligen ligger det knappast heller något konstigt i det faktum att det finns en asymmetri mellan det sätt på vilket sällsynthet kan verka för att förhöja positivt finalt värde och det faktum

att det inte har någon motsvarande effekt vad gäller negativt värdefulla objekt. Det här innebär naturligtvis inte att man måste acceptera idén att sällsynthet faktiskt kan öka ett föremåls finala värde, men det innebär åtminstone att om vi förstår detta värde på det sätt som föreslagits här finns det inte någon anledning att förvånas över det faktum att det inte finns några negativa finala värden där liknande fenomen förekommer.

REFERENSER

- Kagan, Shelly. "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics*, vol. 2, 1998.
- Persson, Ingmar. "Tings förhållande till värden", *FT* 1/01.
- Rabinowicz, Wlodek och Toni Rønnow-Rasmussen. "A Distinction in Value: Intrinsic and For its Own Sake", *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 100, 1999.
- Rabinowicz, Wlodek och Toni Rønnow-Rasmussen. "Finala och intrinsikala värden", *FT* 3/99.
- Rabinowicz, Wlodek och Toni Rønnow-Rasmussen. "Värdefulla ting", *FT* 1/01.

Om värdebärare och värdereduktion

1. INLEDNING

I *Filosofisk Tidskrift* 3/99 argumenterar Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen (RRR) för följande tes: (C) Det finns finala värden som inte är intrinsikala (s. 20).

I korthet går resonemanget ut på att det finns sådant som har värde för dess egen skull, där detta värde inte (enbart) supervenerar på egenskaper som är intrinsikala till det värdefulla objektet, utan (helt eller delvis) på relationella egenskaper. Exempel på sådana värdefulla ting kunde vara ett sällsynt frimärke eller prinsessan Dianas klänning. I sin argumentation för (C) diskuterar RRR olika reduktioner av värde hos objekt till värdet hos någon annan entitet, såsom sakförhållanden (jfr RRR 2001a och 2001b). De menar att värde hos objekt och personer är irreducibla och förespråkar en pluralistisk teori om värdebärare, enligt vilken finalt värde kan tillkomma ett flertal olika typer av metafysiska kategorier.¹

Vad jag ska diskutera här är reduktion av värde hos ting och personer till värde hos någonting annat, nämligen till egenskapsinstantieringar *sui generis*, eller vad som vanligen omtalas som *troper*.² Ämnet för uppsatsen kan sägas vara *formell axiologi*. Jag avstår alltså från att göra substantiella värdeantaganden, och min förhoppning är dessutom att diskussionen ska kunna betraktas som metaetiskt neutral. Den formal-axiologiska ståndpunkt jag kommer att argumentera för ska alltså förhoppningsvis gå att förena med vitt skilda metaetiska ståndpunkter. Jag ska inte ifrågasätta

¹ RRR tycks mena att reduktionen av värde hos ting och personer till värde hos sakförhållanden upphäver behovet av att postulera icke-intrinsikala finala värden. Men det är inte säkert att det är så. Se Kagan (1998) och Persson (2001). Se också RRR (2001b), s. 49, not 3, ss. 55–7 för vidare resonemang.

² Idén föreslogs ursprungligen för mig av Wlodek Rabinowicz. I tryck har den helt kort föreslagits av Bacon (1995), Campbell (1997 [1981]) och Williams (1997 [1953]).

tesen (C) här. Tvärtom kommer jag mot slutet att argumentera för att den här föreslagna reduktionen ingalunda upphäver behovet av att anta icke-intrinsikala finala värden.³ Till att börja med ska jag kortfattat beskriva två värdereduktioner, enligt vilka finalt värde tillkommer sakförhållanden.

2. TVÅ VÄRDEREDUKTIONER

En vanlig tanke bland analytiska filosofer verksamma inom värdeteoriens område är att endast sakförhållanden kan ha finalt värde. Ett sådant värdefullt sakförhållande skulle kunna vara *att ett visst frimärke som har egenskapen sällsynthet existerar*, dvs. ett sakförhållande av typen

(S) *x som har P, existerar.*

Ett annat förslag som framförts i debatten (av såväl Ingmar Persson – se RRR 1999, s. 44, not 19 och 2001a, s. 267f – som Michael Zimmerman 2001b) reducerar värde till sakförhållanden av en annan typ, nämligen *att ett visst frimärke har egenskapen sällsynthet*, dvs. till ett sakförhållande av typen

(S*) *x har P.*

En förklaring till att många filosofer funnit reduktionen av tings och personers värde till sakförhållandens värde tilltalande kan vara att man snarare än att betrakta universella egenskaper som värdebärare (t.ex. lycka) har tänkt sig att det är exemplifieringar av dessa egenskaper som har värde, vilka man i sin tur förstått i termer av sakförhållanden (se Lemos 1994). En annan förklaring kan helt enkelt vara preferentialismens inflytande, det är ju bara sakförhållanden som kan vara objekt för preferenser (se RRR 1999, s. 27).

RRR anför flera invändningar mot värdereduktioner till sakförhållanden av både typen (S) och (S*). Till att börja med menar de att även andra attityder än preferenser kan vara värdegrundande, och att dessa attityder troligen inte låter sig analyseras i termer av preferenser. Huruvida detta stämmer ska jag inte spekulera i här, men längre fram kommer jag att diskutera värdegrundande attityders relevans för hur vi ska se på värdebärare. En reduktion av typen (S) tycks dessutom ”spänna kärran framför hästen”; om det är värdefullt att ett sällsynt frimärke existerar så är det väl så därför att frimärket självt är värdefullt, frimärkets (tingets) värde är så att säga ontologiskt primärt i förhållande till

³ Jag instämmer i RRRs slutsats att om det finns icke-intrinsikala värden så blir intrinsikala värden blott en undergrupp till finala diton, vilket innebär att finalt värde blir det normativt intressanta begreppet. Därför ska jag genomgående använda termen finalt värde.

värdet hos (S) (RRR 1999, s. 26). RRR medger att denna invändning inte drabbar värdereduktionen till sakförhållanden av typen (S*), värdet hos x är rimligen inte ontologiskt primärt i förhållande till x har P . Däremot drabbas (S*) av en annan svårighet. Denna består i att förklara varför det är värdefullt att x har P , snarare än att t.ex. y har P . Varför är det värdefullt att detta frimärke, snarare än ett annat, har egenskapen sällsynthet? Med andra ord verkar x inte tillföra något ur värderingssynpunkt, utöver att x råkar vara det objekt som exemplifierar den värdefulla egenskapen P , förstås. Men det är fortfarande oklart varför vi då skulle betrakta t.ex. x har P som värdefullt – att det är x som har P verkar ju betydelselöst, vad som är väsentligt ur värderingssynpunkt verkar i stället vara den här instantierade egenskapen P (se RRR 2001a, s. 268).

3. EN TREDJE VÄRDEREDUKTION

Säg att en filatelist värderar ett sällsynt frimärke.⁴ Det förefaller då rimligt att säga att det omedelbara objektet för hans värderande attityd inte är tinget (frimärket) självt, inte heller en universell egenskap, ”sällsynthet”, utan snarare *detta-frimärkes-sällsynthet*. Vissa filosofer har förfäktat idén att det vi här har att göra med bör förstås, inte som ett komplext sakförhållande bestående av en universalia exemplifierad av en partikulär, utan som en och samma entitet, en egenskapsinstantiering *sui generis*, eller en *trop*.⁵ Det är inte förhastat att säga vare sig att tropeorin är kontroversiell, eller att det inte råder någon större enighet om hur termen ska förstås. Många metafysiker skulle rentav förneka att troper överhuvudtaget existerar. Här ska jag dock tillåta mig att göra antagandet att troper faktiskt existerar i någon form, samt begränsa mig till en kortfattad beskrivning av vad som avses.

Troper benämns ofta *abstrakta partikulärer*. De är abstrakta eftersom de endast kan erfaras genom abstraktion, vilket i sin tur beror på att troper (vanligen) antas förekomma i konjunktioner med andra troper. En vanlig tanke bland tropister är att sådana anhopningar (”bundles”) av samexisterande⁶ troper utgör konkreta ting. Termen ”abstrakt” avser alltså här inte någonting vars existens är nödvändig, eller något som

⁴ Det förtjänar kanske att påpekas att vad som *värderas* och vad som är *värdefullt* inte behöver sammanfalla. Här ska jag dock anta att vad som värderas (som i exemplet ovan) också är värdefullt.

⁵ För referenser, se Persson (2000), s. 100. För historiska referenser, se Williams (1986), s. 4.

⁶ Den engelska term som ofta används för att beteckna denna relation är ”compresence”. I brist på bättre översätter jag med ”samexisterande”.

existerar utanför tid och rum. Icke desto mindre ska ”abstrakt” kontrasteras med ”konkret”, vilket i sin tur inte avser någonting vars existens är kontingent, utan snarare konkreta ting (en anhopning samexisterande troper), t.ex. frimärken och klänningar. Troper är alltså i någon mening abstrakta, men de är ändå partikulärer eftersom de har rumstidslig lokalisering och en och samma trop kan inte förekomma på mer än en plats samtidigt (se Campbell 1990, s. 2 ff), man talar också om *partikulariserade egenskaper*. En stor majoritet av tropisterna förnekar att det finns universalier; troper är de enda egenskaper som finns, menar de, och tänker sig universalier som bestående av grupper av troper relaterade genom likhet.⁷

Det verkar alltså rimligt att anta att vad vi egentligen värderar när vi värderar konkreta ting är något som starkt påminner om troper. Vi värderar t.ex. solens värme, spänningen i en fotbollsmatch, ett naturområdes orördhet, etc.⁸ En sådan tropvärde-reduktion (som jag hädanefter ska kalla den) undgår såväl ”kärran framför hästen”-invändningen, som den svårighet som tycks drabba värdereduktionen till sakförhållanden av typen (S*).

4. INVÄNDNINGAR MOT TROPVÄRDE-REDUKTIONEN

Sina fördelar till trots har även denna typ av värdereduktion diskuterats, och avfärdats, av Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen (RRR 2001a).⁹ Jag ska nu försöka försvara tropvärde-reduktionen mot dessa invändningar. Den första inriktar sig på reduktionen i fråga, den andra fokuserar på värdegrundande attityder, medan den tredje är en metafysisk svårighet. Enligt RRR utgör åtminstone de två första invändningarna betydande svårigheter för tropvärde-reduktionen. Min förhoppning är att diskussionen nedan, utöver ett bemötande av de tre invändningarna, ska leda till att tropvärde-reduktionen framstår som ett än mer plausibelt alternativ.

(i) Enligt tropvärde-reduktionismen är värdet hos ett konkret ting eller en person alltid reducerbart till värdet hos en eller flera troper. Emellertid verkar det fullt möjligt att en viss trop är finalt värdefull utan att vi därmed värderar det konkreta ting eller personen, hos vilket (vilken) denna trop är en komponent. Exempelvis kan vi värdera en persons

⁷ Den engelska term som ofta används för att beteckna denna relation är ”resemblance”. I brist på bättre översätter jag med ”likhet” eller ”liknande”.

⁸ Jfr Williams (1997 [1953]), s. 123

⁹ RRR förnekar dock inte att troper passar bra som värdebärare *i vissa fall*. Vad de förnekar är reduktionens generella hållbarhet.

välutvecklade sinne för humor, utan att därmed värdera personen (RRR 2001a, s. 274). RRR verkar tycka att man genom att gå med på detta har ifrågasatt reduktionen.

Det verkar helt i sin ordning att säga att man kan värdera en trop utan att därmed värdera det konkreta ting eller person, hos vilket (vilken) den utgör en komponent. Men det är inte helt uppenbart på vad sätt detta innebär en svårighet för tropvärde-reduktionismen. Är det inte snarare vad man kunde förvänta sig av en sådan reduktion? Vad tropvärde-reduktionisten säger är följande:

konkret ting-värde → tropvärde

det vill säga, om ett värdefullt konkret ting föreligger så föreligger en värdefull trop. Tropvärde-reduktionisten säger inte att det omvända måste gälla. Den föreslagna värdereduktionen ska alltså inte förstås i termer av stark implikation. Det är möjligt att tropvärde-reduktionisten skulle bli skyldig icke-reduktionisten en förklaring till när ett tropvärde utsträcks till det konkreta tinget, och när det inte gör det. Men det verkar kunna avgöras av högst partikulära omständigheter. När det gäller det ovan anförda exemplet finns det flera möjligheter; kanske är personen i fråga, utöver sitt välutvecklade sinne för humor, utrustad med flera andra karaktärsdrag som vi värderar negativt (för dess egen skull), det kan hända att hon är både elak och hänsynslös, vilket har som konsekvens att vi inte värdesätter hennes välutvecklade sinne för humor. Här uppenbarar sig faktiskt ytterligare en fördel hos tropvärde-reduktionen. Fördelen består i att, som Campbell påpekat (1997 [1981], s. 130f.), tropvärde-reduktionen på ett smidigt sätt hanterar en potentiell svårighet som eventuellt drabbar icke-reduktionister, nämligen frågan hur man hanterar värdekonflikter i ett och samma konkreta ting eller person. Vad ska icke-reduktionisten säga om värdet hos en person som utöver ett välutvecklat sinne för humor, också har elakhet som ett karaktärsdrag? Eller, för att ta ett av Campbells egna exempel, vad ska icke-reduktionisten säga om värdet hos ett vin som smakar förfärligt, men samtidigt uppvisar en vackert klar röd färg? För tropvärde-reduktionisten är saken enkelt avklarad; i det första fallet har personens välutvecklade sinne för humor finalt värde¹⁰ medan hennes elakhet har negativt finalt värde, i det andra fallet har vinets smak negativt finalt värde, medan vinets färg är finalt värde-

¹⁰ Förutsatt att personen inte ”missbrukar” sitt välutvecklade sinne för humor och (kanske som en följd av sin elakhet) använder det till att sära och göra narr av andra. Då är det möjligt att humorn (i kraft av sin samexistens med andra troper) har negativt finalt värde. Se avsnitt 5.

full.¹¹ Ett annat sätt att förstå invändningen mot tropvärde-reduktionen vore att säga att värdet av ett välutvecklat sinne för humor inte är relevant när det gäller personers värden. Men det är svårt att se hur detta skulle kunna tolkas som en invändning mot tropvärde-reduktionismen. Notera slutligen att då tropvärden utsträcks till konkreta ting och personer skulle det hos dessa ting och personer vara fråga om *härledda* värden, och inte finala. Jag ska säga mer om detta i mitt bemötande av nästa invändning.

(ii) RRR förutsätter i sin diskussion en Brentano-inspirerad analys av finalt värde,¹² enligt vilken x har finalt värde om x är ett passande objekt för en korrekt värderande attityd. Sådana attityder kan se olika ut, det kan handla om respekt, beundran, att glädja sig åt något, etc. Invändningen mot tropvärde-reduktionismen blir nu att troper inte verkar kunna tjäna som adekvata objekt för alla sådana attityder. Man kan glädja sig åt en persons lycka (en trop), men respekt och beundran riktar sig mot den konkreta personen, hävdar RRR (2001a, s. 275f., 2001b, s. 54f.).

Förutom det faktum att en sådan Brentano-inspirerad analys inte är okontroversiell (jag tror i själva verket att den kan ifrågasättas på goda grunder, men det är en diskussion jag måste skjuta upp till ett annat tillfälle), så kan ett första svar lyda att det inte är uppenbart att vi hyser attityder som respekt och beundran visavi konkreta personer snarare än till tillstånd eller troper hos dessa personer. Man kan respektera eller beundra en person för hennes mod, men är det uppenbart att dessa attityder riktar sig mot personen, snarare än en partikulariserad egenskap (i detta fall mod) hos personen? Zimmerman (2001b) verkar ställa samma fråga. Men, även givet en Brentano-inspirerad analys av finalt värde och även givet att olika värderande attityder har olika metafysiska objekt, tror jag att tropvärde-reduktionismen kvarstår som ett lovande alternativ. Som tidigare nämnts brukar man karaktärisera det som är finalt värdefullt som värdefullt *för sin egen skull*. Om vi värderar en person för hennes mod så värderar vi henne inte för hennes egen skull, utan snarare för någonting annats skull, nämligen hennes mod, vilket tveklöst är en komponent hos denna person, men en kontingent sådan. Det skulle vara enkelt att föreställa sig denna person utan hennes mod, och därmed detta värde. Därför verkar

¹¹ Det ska erkännas att det inte är helt säkert att dylika värdekonflikter utgör ett genuint problem för icke-reduktionister (RRR 2001a, s. 273). Men jag tycker ändå det är rättvist att säga att det smidiga sätt på vilket tropvärde-reduktionen hanterar sådana ska ses som en fördel.

¹² RRR är inte ensamma om att anamma en sådan analys, Lemos och Zimmerman gör det också, liksom flera andra. Se Zimmerman (2001a) för flera referenser.

det som om det är denna komponent (hennes mod) som bör identifieras som den egentliga bäraren av finalt värde, dvs vad som är värdefullt för sin egen skull, och inte personen själv.¹³ Snarare än att säga oss någonting om själva värdets lokalisering så verkar det faktum att olika värderande attityder har olika metafysiska objekt säga oss något om vårt sätt att uppfatta och strukturera och tala om vår omvärld.

Emellertid, anser man att denna läsning av *för sin egen skull* är för sträng och är beredd att förneka att finala värden är icke-härledda värden torde man inte bli särskilt imponerad av argumentet ovan (se RRR 2001a, s. 265f., 2001b, s. 54). Då skulle man inte finna någonting konstigt i att säga t.ex. att en skidåkare värderar skidåkning för dess egen skull, men i kraft av en eller flera av dess karaktäristika.¹⁴ Men jag själv, som förespråkar tropvärde-reduktionismen, är inte särskilt imponerad av detta sätt att resonera. Det är i och för sig sant att vi i vardagsspråket gör yttranden lika de skidåkaren kan tänkas göra om skidåkning, men jag tvivlar på att detta säger oss någonting om innebörden hos uttrycket *för dess egen skull*. Om vi skulle pressa skidåkaren och fortsätta ställa frågor om varför hon värderar skidåkning tror jag vi skulle komma fram till att skidåkningen har en eller flera karaktäristika som hon värderar, och att det är dessa hon värderar för dess egen skull, inte skidåkningen i sig, för hon skulle inte ha värderat skidåkningen om det inte vore för dessa karaktäristika. Därför tycker jag att det verkar vara ett språkligt misstag att säga att man värderar x för sin egen skull om man värderar x i kraft av vissa karaktäristika p, q, r, \dots . Det korrekta vore att säga att vad man värderar för sin egen skull är x :s karaktäristika p, q, r, \dots . Den stränga läsningen av *för dess egen skull* förefaller mig vara den rimliga.¹⁵

(iii) Jag sade tidigare att troper brukar ses som *enkla* partikulariserade egenskaper. Man kunde parafasera Bishop Butler och säga att "en trop är vad den är, och ingenting annat". En "röd-trop" är helt enkelt en partikulariserad egenskap rödhhet. Men hur är det då med värdepredikatiseringar med avseende på troper?¹⁶ Anta att en trop, x , har finalt

¹³ RRR medger (2001a, s. 275) att vi i vardagsspråket ofta faller yttranden i stil med "Jag respekterar ditt mod". Men de verkar betrakta detta som en språklig konvention som i själva verket uttrycker respekt för personen.

¹⁴ Wlodek Rabinowicz föreslog detta exempel (i korrespondens).

¹⁵ Jfr Zimmerman (2001b) som verkar hålla med om att finala värden måste vara icke härledda. Jfr också Persson 2001.

¹⁶ I "An argument against the trope theory" diskuterar Fredrik Stjernberg de problem som uppstår när troper blir föremål för predikatiseringar. Även om han anser detta vara ett genuint problem för tropismen som ontologisk teori utesluter han inte att någon variant av tropeorien kan erbjuda ett fruktbart sätt att närma sig exempelvis värdeproblematiken.

värde, V. Är det då möjligt att vidhålla att troper är *enkla* entiteter? Eller är det snarare så att vad vi betraktar är en komplex entitet som är, säg, både röd och V? Eller är det snarare så att vad vi betraktar är två troper; så att säga en "röd-trop" och en "V-trop"? Det här verkar vara ett genuint problem för tropvärde-reduktionisten och jag är inte helt säker på att min ansats att lösa det är helt och hållet tillfredsställande. Hursomhelst så tror jag att tropvärde-reduktionisten gör klokt i att gå med på att vad vi uppfattar i fallet ovan är två aspekter av en och samma trop. Men han bör understryka att V är vare sig en ny trop, eller en ny, ytterligare aspekt av x . Beroende på meta-etiska preferenser kan det här förklaras på lite olika sätt. Min förhoppning är att tropvärde-reduktionismen även i fortsättningen ska kunna ses som meta-etiskt neutral. En kognitivist/realist i fråga om värde kunde säga att V är en i högsta grad reell aspekt av x , men ingen ytterligare aspekt av x i den meningen att vi skulle vara nödgade att postulera existensen av ytterligare en trop, eller en komplex trop. Kanske kunde kognitivisten/realisten behandla värdepredikatiseringar ungefär som Campbell hanterar värme hos vissa färger, såsom röd, orange, ... (Campbell 1990, s. 130f). En "röd-trop", x , skulle då vara en partikulariserad rödhet, såväl som en partikulariserad värme, men att uppfatta den partikulariserade värmen hos x skulle inte vara att uppfatta en ytterligare aspekt hos x . Det skulle snarare vara att uppfatta x på ett mera abstrakt, och mindre specifikt sätt. Men det är uppenbart att detta inte direkt låter sig översättas till värdeproblematiken. För medan det skulle gälla att varje "röd-trop" också är en partikulariserad värme, skulle det inte gälla att varje trop också är finalt värdefull. Här verkar det som om vi i utifrån substantiella axiologiska antaganden får besluta oss för vilka troper som utöver att så att säga vara vad de är, på ett mera abstrakt sätt också kan refereras till och uppfattas som värdefulla. Detta skulle i så fall vara analogt med hur vissa färgtroper också kan uppfattas som "varma". En non-kognitivist/projektivist i fråga om värde kunde hålla med om att V vare sig är en ytterligare trop, eller en ytterligare aspekt av x , utan att V supervenerar på x . Tropens finala värde V skulle då kunna ses som konsekvensen av en projektion som har x (och eventuellt x :s samexistens med andra troper, se avsnitt 5) som sitt objekt. Projektivisten kunde således förneka V:s realitet.

5. TROPERS ICKE-INTRINSIKALA FINALA VÄRDE

Man skulle kunna tro att en reduktion av finala värden hos ting eller personer upphäver det nödvändiga i att på en grundläggande nivå postulera icke-intrinsikala finala värden (dvs. just den sorts värde vars existens

RRR argumenterar för i sitt försvar av tesen (C)). Tvärtom tror jag att tropvärde-reduktionisten gör klokt i att anamma en i någon mening partikularistisk syn på värdebärare och tillåta att en trops finala värde kan påverkas av dess samexistens med andra troper (jfr Dancy 1999, s. 145f och 2001), detta menar jag öppnar dörren för icke-intrinsikala finala värden hos troper. Till exempel, låt oss anta att jag värderar för dess egen skull den partikulariserade mjukheten hos den banan jag just nu äter. Det kan tyckas följa av supervenienstesen om värde, som ofta ges följande formulering:

(ST) *Om x är värdefull, så har x vissa karaktäristika sådana att om något y också hade dessa (eller tillräckligt lika) karaktäristika, så skulle y också vara värdefull, i samma grad som x .*
(Jfr Moore 1993 [1922], Danielsson 1999.)

att jag för att min värdering inte ska underkännas som irrationell måste värdera för dess egen skull varje annan liknande "mjukhets-trop" jag träffar på. Men detta verkar inte vidare rimligt. För anta att jag inte gillar mjukhet i äpplen och att jag i det äpple jag nyss åt träffade på en "mjukhets-trop" som jag värderade negativt för dess egen skull (eller kanske inte alls). (Observera här att det är *mjukheten hos bananen* jag värderar för dess egen skull, och *mjukheten hos äpplet* jag värderar negativt för dess egen skull. Det är förstås möjligt att jag värderar bananen som ett konkret ting i kraft av dess mjukhet liksom det är möjligt att jag värderar äpplet negativt i kraft av dess mjukhet, men det är i så fall inte fråga om finala värden – värden för dess egen skull – utan blott om härledda värden; se föregående avsnitt.) Hur kan tropvärde-reduktionisten hantera dylika fall utan att bryta mot det konsistenskrav ST ställer? En framkomlig väg torde vara att låta x :s *karaktäristika* (se ST ovan) inkludera även x :s samexistens med andra troper.¹⁷ Det finala värdet hos bananens mjukhet (kalla den mjukhet_b) supervenerar således på tropen själv samt dess samexistens med andra troper som också är komponenter hos det konkreta tinget (bananen). På samma sätt supervenerar det negativa finala värdet hos äpplets mjukhet (kalla den mjukhet_a) på tropen själv samt dess samexistens med andra troper som också är komponenter hos detta konkreta ting (äpplet). Vi får alltså en partikularistisk teori om värdebärare som inte bryter mot det konsistenskrav ST ställer; teorin

¹⁷ Många tropeoretiker är ontologiska monister, dvs. de anser att på en ontologiskt fundamental nivå är troper det enda som existerar. Jag är inte säker på att tropvärde-reduktionisten också måste göra detta antagande. Om inte skulle en trops värde (åtminstone delvis) kunna supervenera på dess relation(er) även till andra kategorier av metafysiska entiteter.

förklarar vad som är konstigt med att värdera en trop x , som är en komponent hos ett konkret ting A, för dess egen skull, medan man inte värderar (eller värderar negativt för dess egen skull) en liknande trop (som ingår i samma likhets-klass), som är en komponent hos ett liknande konkret ting B. Den förklarar också varför det är helt legitimt att värdera för dess egen skull en trop, y , som är en komponent hos ett konkret ting C, medan man inte värderar (eller värderar negativt för dess egen skull) en liknande trop (som ingår i samma likhets-klass), som är en komponent hos ett konkret ting D. Detta kan helt enkelt förklaras av att C och D är helt olika sorters konkreta ting, C kan vara en banan, D kan vara ett äpple.

Somliga filosofer skulle svårligen acceptera en partikularistisk syn som låter finalt värde påverkas (positivt eller negativt) av faktorer samexisteranta med den egentliga värdebäraren. Faktum är att det finns ett annat sätt att hantera exemplen med banan- och äppel-mjukheten. Om detta sätt vore framgångsrikt skulle tropvärde-reduktionisten inte behöva postulera icke-intrinsikala finala värden. Låt oss därför se närmare på detta förslag.¹⁸ Tanken är att man mjukhet_b tillskrivs positivt *kontributivt* värde (eftersom den bidrar till att göra bananen värdefull), medan mjukhet_a tillskrivs negativt *kontributivt* värde (eftersom den bidrar till att göra äpplet ”överlag dåligt”, ur värdesynpunkt). Att mjukhet_a har negativt kontributivt värde är enligt denna tanke ingenting som hindrar att mjukhet_a har positivt finalt värde. Rent generellt skulle man då kunna säga att ”mjukhets-troper” är finalt värdefulla, huruvida de också har kontributivt värde i enskilda fall är en annan fråga. Faktorer samexisteranta med den egentliga värdebäraren skulle därmed inte påverka dess finala värde, utan på sin höjd dess kontributiva värde.

Jag förnekar inte att detta är ett möjligt synsätt, men särskilt med tropteorins partikularitet i åtanke, finner jag det inte särskilt attraktivt. Begrunda återigen exemplen ovan. Det är lätt att förstå varför och på vilka grunder jag kan sägas värdera mjukhet_b för dess egen skull, men varför och på vilka grunder skulle jag kunna sägas värdera mjukhet_a för dess egen skull? Ett tänkbart svar skulle kunna lyda att jag värderar mjukhet_a eftersom jag värderar den liknande tropen mjukhet_b (åtminstone kan man tycka att jag rent rationellt borde göra det, med hänsyn till ST). Men detta skulle betyda att jag värderar mjukhet_a med hänvisning till något annat, nämligen mjukhet_b, objektet för min värderande tycks vara mjukhet_b och inte mjukhet_a. Jag skulle alltså värdera mjukhet_a därför att jag värderar mjukhet_b. Det är sant att de två troperna tillhör

¹⁸ Wlodek Rabinowicz föreslog denna möjlighet (i korrespondens).

samma likhets-klass, men de är icke desto mindre separata entiteter, och de skiljer sig åt i fråga om relationella aspekter, vilket är skälet till varför de också skiljer sig åt i fråga om värde. Antagandet att troper som tillhörande en viss likhets-klass ”generellt” har finalt värde (positivt eller negativt) verkar vara både grundlöst och överflödigt. Min slutsats blir därför att tropvärde-reduktionismen, som jag har hävdad är plausibel, bäst bevarar sin plausibilitet om den på en grundläggande nivå lämnar utrymme för icke-intrinsikala finala värden.

6. SAMMANFATTNING

Jag har argumenterat för att en reduktion av finala värden hos konkreta ting och personer till egenskapsinstantieringar *sui generis*, eller troper, är en idé som är både rimlig och förtjänstfull. Genom att diskutera andra former av värdereduktioner och genom att försvara tropvärde-reduktionen mot ett antal invändningar har jag försökt visa att så är fallet. I det avslutande avsnittet hävdade jag att tropvärde-reduktionisten gör klokt i att anamma en partikularistisk syn på värdebärare, som lämnar dörren öppen för icke-intrinsikala finala värden hos troper. Min förhoppning är som sagt att tropvärde-reduktionismen ska vara förenlig med vitt skilda metaetiska ståndpunkter. En fråga som infinner sig är måhända om det finns goda skäl att tro att troper existerar överhuvudtaget. Det råder som sagt skilda meningar därom, men då uppsatsens primära ämne inte är ontologi, utan värdeteori, har jag undvikit att ge några positiva argument för tropteorin som sådan. Eftersom jag anser att tropteorin erbjuder förtjänstfulla sätt att närma sig olika spörsmål (som det i uppsatsen behandlade) inom värdeteorin har jag tillåtit mig göra antagandet att troper existerar i någon form. Att finna en okontroversiell ontologisk teori torde dessutom vara en svårlöst uppgift.¹⁹

¹⁹ Delar av uppsatsen presenterades under Filosofidagarna i Stockholm 2001. Jag vill rikta ett stort tack till Sven Danielsson, Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen. Ett tack också till Erik Carlson och Frans Svensson för diskussion och hjälpsamma synpunkter.

LITTERATUR

- Bacon, John. 1995. *Universals and Property Instances: The Alphabet of Being*, Aristotelian Society Series vol. 15. Oxford: Blackwell.
- Campbell, Keith. 1997 [1981]. ”The Metaphysic of Abstract Particulars”, i D. H. Mellor & A. Oliver (red.): *Properties*, Oxford University Press, 125–39; omtryckt från *Midwest Studies in Philosophy VI: The Foundations of Analytical*

- Philosophy* 1981, 477–88.
- Campbell, Keith. 1990. *Abstract Particulars*. Oxford: Blackwell.
- Dancy, Jonathan. 1999. "On the Logical and Moral Adequacy of Particularism", *Theoria* Vol LXV, 144–55.
- Dancy, Jonathan. 2001. "Holism and atomism in the theory of reasons and value", kap. 3 i en kommande bok.
- Danielsson, Sven. 1999. "Om eget värde och annats", *manuskript*, Uppsala universitet.
- Danielsson, Sven. 2001. "The Supervenience of Intrinsic Value", i E. Carlson & R. Sliwinski (utg.), *Omnium-gatherum, Philosophical essays dedicated to Jan Österberg on the occasion of his sixtieth birthday*, Uppsala Philosophical Studies 50, Uppsala, 93–104.
- Kagan, Shelly. 1998. "Rethinking Intrinsic Value", *The Journal of Ethics* 2, 277–97.
- Lemos, Noah M. 1994. *Intrinsic Value: Concept and Warrant*. Cambridge University Press.
- Moore, George E. 1993 [1922]. "The Conception of Intrinsic Value", i *Principia Ethica*, Baldwin, T. (utg.). Cambridge: Cambridge University Press, 280–98.
- Persson, Ingmar. 2001. "Tings förhållande till värden", *Filosofisk Tidskrift* 1/01, 35–47.
- Persson, Johannes. 2000. "Examining the Facts", *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*, Vol. 72: 87–107.
- Rabinowicz, Wlodek & Toni Rønnow-Rasmussen. 1999. "Finala och intrinsikala värden". *Filosofisk Tidskrift* 3/99, 20–33.
- Rabinowicz, Wlodek & Toni Rønnow-Rasmussen. 2001a. "Tropic of Value", i E. Carlson & R. Sliwinski (utg.), *Omnium-gatherum, Philosophical essays dedicated to Jan Österberg on the occasion of his sixtieth birthday*, Uppsala Philosophical Studies 50, Uppsala, 263–78.
- Rabinowicz, Wlodek & Toni Rønnow-Rasmussen. 2001b. "Värdefulla ting", *Filosofisk Tidskrift* 1/01, 48–59.
- Stjernberg, Fredrik. 2001. "An argument against the trope theory", kommande i *Erkenntnis*.
- Williams, Donald C. 1997 [1953]. "The Elements of Being: I", i D. H. Mellor & A. Oliver (utg.), *Properties*, Oxford University Press, 112–25, omtryckt från *Review of Metaphysics* 7 1953), 1–18.
- Williams, Donald C. 1986. "Universals and Existents", *Australasian Journal of Philosophy* 64, 1–14.
- Zimmerman, Michael. 2001a. *The Nature of Intrinsic Value* (kommande bok).
- Zimmerman, Michael. 2001b. "Intrinsic Value and Individual Worth", kommande.

Recension

Egoism

Thomas Hylland Eriksen och Dag O. Hessen, övers. Mats Söderlund.
224 s, Nya Doxa 2000, ISBN 91-578-0350-1

Boken är ett försök att beskriva ett angeläget tema – egoism – utifrån två olika perspektiv. Hylland Eriksen står för det socialantropologiska angreppssättet och Hessen för det biologiska. Initiativet är lovvärt. Att förneka att kunskap inhämtad inom den ena disciplinen kan ha relevans för den andra (och omvänt) verkar nämligen i mina ögon vara att tillskriva universitetens fakultetsindelning närmast magiska egenskaper.

”Egoism” kan betyda många saker. Man kan mena att våra *motiv* ofta eller alltid är egoistiska. Man kan också mena att våra *handlingar* ofta eller alltid är egoistiska. Ytterligare en form av egoism säger att våra motiv eller handlingar ofta eller alltid *bör* vara egoistiska.

Men oavsett vilken variant, om någon, som väljes av dessa, så återstår att precisera vad som skiljer egoism från altruism. Vad innebär det t.ex. att ha ett egoistiskt motiv snarare än ett altruistiskt? Är det att sätta mitt eget *välbefinnande* högst, eller är det att sätta min egen *överlevnad* högst, eller vad?

Det viktiga för oss är vad bokens författare menar med ”egoism”. Först tycks egoism framställas som ”en form av materialism” (s. 8). I nästa stycke beskriver man ”destruktiv egoism”, ”definierat som en plats där den enes bröd blir den andres död”. Egoismen likställs också med ”individualismen och konkurrensen”. Stycket därefter talar om ”egoism definierad som en målrationell kalkylerad handling” (s. 9).

Senare får vi veta att egoism ”överlappar begrepp som *ambition* och *girighet*” (s. 14). Det framgår också att egoism förutsätter ”ett självmedvetande som vi måste tro oss vara ensamma om”. Egoismens ”mål och motiv är inte desto mindre någonting som allt liv har gemensamt” (s. 15). Egoisten är vidare ”*myglaren* i vid mening”, ”är sig själv nog och gör samhället kallare” (s. 17).

Vi lär oss också att egoismen ”är förankrad i det biologiska imperativet ’sprid dina gener’” (s. 23), och att folk som inte är ondsinta men likgiltiga uppför sig ”till hundra procent egoistiskt” (s. 32). Sedermera

avslöjas att "egoismen dels är en synonym för, dels har sitt ursprung i" något som betecknas "[h]ela vår självbevarelsedrift" (s. 55).

Det är svårt att se någon gemensam innebörd i dessa fraser (och i det sistnämnda fallet är det svårt att se någon innebörd över huvud taget). Att diskutera olika sorters egoism är förstås inte i sig klandervärt, men författarna borde ha klargjort i vilka sammanhang de avser vilken form av egoism.

En tes som författarna tycks driva är i varje fall att människor är i stånd till altruistiska handlingar och motiv. En annan tes tycks vara att detta faktum inte kan förklaras genetiskt, utan att en kulturell förklaring är nödvändig. En tredje tes tycks vara att detta visar att vi äger en fri vilja. Det verkar vara tre distinktioner i görningen här: egoism–altruism; gener–kultur; frihet–ofrihet.

1. ALTRUISM

Den första tesen verkar författarna vilja belägga med hjälp av exempel på altruism, bland annat den anonyma givaren som betalar storbelopp till välgörenhet utan att röja sin identitet. Huruvida detta påvisar altruism beror förstås på vad som menas med "altruism". Låt oss anta att författarna här syftar på att vissa personer offerar en del av sitt eget välbefinnande för andra människors skull. En invändning mot argumentet är att givaren lättar sitt eget samvete och därför inte alls offerar sitt välbefinnande: givaren hade varit olyckligare om han eller hon inte utfärdat sin gåva.

Författarnas svar på detta är att i så fall "kan praktiskt taget allt reduceras till egoism" (s. 136, se även s. 195). Dvs, begreppet "egoism" blir innehållslöst om även anonyma givare skall räknas som egoister. Möjligen är det biskop Butlers klassiska påpekande som författarna far efter här. Butler menade att det visserligen är sant, men trivialt, att *jag* alltid vill göra det *jag* vill göra; medan det inte är trivialt, men falskt, att det *jag* vill alltid är att *jag* skall erhålla välbefinnande. Butlers poäng är nog god, men Hylland Eriksens och Hessens exempel utgör ingen bra illustration till poängen. Det återstår nämligen att visa att de anonyma givarna skulle ha utfärdat sina gåvor även om deras samveten inte därmed lättats betydligt.

Min egen gissning är att åtminstone några anonyma givare är altruister både i motiv och handling. De skulle ha utfärdat sina gåvor även om deras samveten inte lättats betydligt. Men om detta inte stämmer, så följer ingalunda att "praktiskt taget allt" kan "reduceras till egoism".

2. ARV OCH MILJÖ

Författarna proklamerar att "det finns ett mycket brett spektrum av mänskliga handlingar som varken direkt eller indirekt kan förklaras biologiskt" (s. 9). Detta låter som önsketänkande. Den genetiska forskningen är ännu i startgroparna. Det är enligt mig hybris att redan nu tro sig kunna avgöra hur stor del av våra handlingar som kan förklaras med biologins hjälp. Men det kan hända att Hylland Eriksen och Hessen bara menar att det finns många handlingar (och egenskaper) som biologin *som den ser ut i dag* inte kan förklara. Detta tycks korrekt, men aningen banalt.

Boken är mer eller mindre översvämmad av exempel som skall påvisa biologins tillkortakommanden när det gäller att förklara vissa fenomen. Författarna hänvisar t.ex. till förekomsten av preventivmedel (s. 93; se även s. 7, 19, 37, 41, 55, 67, 70, 105, 119, 125, 132, 151, 195, 204-5, 217). "Det finns en grundritning till ett handlingsförlopp [att fortplanta oss], men detta får inte starta utan intellektets sanktion". Vårt reflekterande över barnafödande tar således "över rodret från det biologiska imperativet" (s. 93).

Är poängen här att preventivmedel motbevisar att allt vi gör direkt syftar till att föröka oss? I så fall invänder författarna mot en fiktiv vulgärmotståndare som inte är värd att odla kraft på att bemöta.

Eller är poängen att "intellektets sanktion" motbevisar att allt vårt beteende har genetisk grund? Men i så fall är argumentet inte övertygande. Man kunde nämligen ha följande uppfattning: Att vi har en reflekterande förmåga är genetiskt rationellt, ty intellektet främjar vår överlevnad. Ibland når intellektet slutsatser som *tagna var för sig* kanske inte gynnar vår överlevnad, men detta är ett pris man får betala för att få de stora evolutionära fördelar som intellektet innebär.

Jag vet inte om författarna anser att preventivmedel är ett tecken på altruism. Men enligt den andra tes jag tror mig ha sparat i boken så är altruism hur som helst ett exempel på sådant som inte kan förklaras genetiskt. Författarna belägger detta med hjälp av t.ex. gruppsolidaritet (s. 153) och det faktum att vi ser medmänsklighet som en dygd (s. 195). En kulturell förklaring fordras, menar man.

Här är flera frågetecken på sin plats. Jag tycker att författarna tar alldeles på tok för lätt på idén att det kan finnas en genetisk förklaring till gruppsolidaritet och moralnormer. Om jag har en solidarisk disposition, så är jag ibland altruistisk i t.ex. den meningen att mina handlingar ibland gynnar andra och missgynnar mig. Men denna min altruism kanske kan förklaras genetiskt, eftersom min solidariska disposition *som paket betraktad* gynnar mig.

Och även bortsett från detta, så kan man betänka följande. En mycket vanlig åsikt hos dagens biologer är att evolutionens selektionsenhet inte är den enskilda individen, utan den enskilda *genen*. Om jag offerar mitt liv för mina barn (om jag hade några) så är detta inte rationellt ifall mitt mål är att främja min egen överlevnad. Men mitt offer kan vara rationellt från mina geners synpunkt, ty mina gener finns också hos mina barn. Våra gener kan alltså spela oss små spratt. Även om gruppsolidaritet och allmän medmänsklighet inte ens som paket betraktade gynnar *mig*, så kanske de (liksom mitt offer för barnen) gynnar mina gener. Inte vet jag. Men författarna kunde diskuterat detta alternativ (som de förstås känner till).

Riktigt vilken författarnas åsikt är här är oklart för mig. Det är möjligt att de trots allt anser att generna har en avsevärd förklaringskraft, men att det krävs kulturella förklaringar till varför likartade gener ger upphov till en sorts beteende i en kultur och en annan sorts beteende i en annan kultur. Detta förefaller sant och, minst sagt, allmänt accepterat. Mindre trivialt är hur man skall besvara frågan *i vilken grad* generna respektive kulturen kan förklara våra egoistiska och altruistiska beteenden. Som jag sagt så anser jag att den intellektuellt hederliga inställningen här bör vara avvaktande; vi vet ännu för litet. Författarna tycks emellertid övertygade om att kulturella faktorer har stor förklaringspotential. En fråga som Hylland Eriksen och Hessen tyvärr inte tar tag i är i vilken mån som kulturella faktorer (religion, samhällsmoral etc) i sin tur kan ges genetiska förklaringar.

3. FRI VILJA

En tredje tes, som det tycks som om författarna omfattar, är att det faktum att biologin inte ensam kan förklara våra egenskaper och handlingar visar att vi äger en fri vilja. Inom vår "genetiska ram har vi en formidabel valfrihet i fråga om förverkligande av den mångfald potentialer vi alla bär inom oss" (s. 54, se även s. 71, 92, 105).

Återigen är jag osäker på författarnas exakta ståndpunkt. En tolkning är att de med "valfrihet" bara menar att generna inte är ensamt utslagsgivande när det gäller vilka drag vi har och vilka handlingar vi utför. Man är så att säga inte dömd av sina gener till att bli t.ex. alkoholist, kriminell, antropolog eller nobelpristagare. Ty även kulturella faktorer spelar in. Om detta är vad som avses, så tycks den tredje tesen bara vara en variant av den andra tesen.

En annan tolkning är dock att författarna tror att eftersom kulturella faktorer krävs för att förklara våra egenskaper och handlingar, så kunde vi handlat annorlunda än vi faktiskt gör. Men detta är ju ett felslut. Våra

handlingar kan vara determinerade av arv *och* miljö. Vi blir inte mer fria för att våra handlingar styrs av två faktorer snarare än en.

Det framgår att författarna starkt ogillar uppfattningen att generna determinerar våra handlingar. "Ett bättre alternativ är att förhålla sig öppen, och förberedd på att livet är så komplext att det inte räcker med en enda teori eller förklaringsmodell" (s. 105). Detta ger ett ganska parodiskt intryck då författarna inte på denna punkt direkt tycks nöja sig med att vara "förberedda", snarare fördomsfulla. Möjligen kan deras avsmak för genetisk determinism till viss del bero på deras ställningstagande att om "arvsmassan styr oss på avgörande sätt som vi inte kan göra något åt, så kan man inte längre säga att människan är moraliskt ansvarig för sina handlingar" (s. 103). Att utan påtagliga argument dogmatiskt kasta ur sig en så filosofiskt kontroversiell ståndpunkt är, just det, oansvarigt.

4. ÖVRIGT

En seriös diskussion av egoism och biologi främjas inte av den pratighet som utmärker framför allt Hylland Eriksens bidrag. Hade han kunnat tygla sin skrivaryra en smula, så hade vi besparats putslustigheter som "en enögd blick på det beräknande i mänskligt beteende kan medföra att det som kunde ha blivit en symfoni i fyra satser, reduceras till en tre minuters poplåt" (s. 142); "mycket av det [Marcel Mauss] säger utgör naturligtvis små förrätter till gigantiska bankettmenyer" (s. 172); "Can't buy me love, inte sant?" (s. 179); "är en sådan [biologisk] förklaring 'the truth, the whole truth and nothing but the truth'?" (s. 206). I sitt resonemang om för- och nackdelar med små respektive stora samhällen blir Hylland Eriksen så till sig av sin aforism "Litet är inte nödvändigtvis gott" att han låter den repriseras fem sidor senare (s. 205, 210).

Intrycket av att författarna inte riktigt eftersträvar en allvarlig diskussion av de problem som ämnet borde aktualisera, förstärks av det bedövande rabblande av namn som snor utrymme från sakfrågorna. Dessutom är karakteristiken av de olika tänkarnas idéer ibland helt felaktig. T.ex. refererar författarna till David Hume som en av "liberalismens stora filosofer" (s. 30, 94, 173). Om Hume skall placeras inom en politisk ideologi, så är det inom konservatismen. Författarna refererar också okritiskt Marcel Mauss åsikt att "det var först med Hume, Kant och Fichte [...] som jaget blev det obestridda ankarfästet för tänkandet, förnuftet och vetenskapen" (s. 172). Hume menade att jaget inte var något annat än en samling perceptioner, vilket verkar svårförenligt med att han är en av förgrundsgestalterna för teorin att jaget är ett "obesträtt ankarfäste". Konstigt nog visar det sig strax att författarna känner till Humes verkliga

uppfattning (s. 178), men de avfärdar den på det mest svepande sätt i en bisats med att "Hume förbisåg att det var hans eget jag som letade efter jaget" (s. 217).

Det är nog också är litet ansträngt att kalla Peter Singer – som betonat att djurs intressen väger lika tungt som människans – för företrädare för ett "antropocentriskt" samvete (s. 201).

Min främsta invändning mot boken är emellertid att Hylland Eriksen och Hessen tycks så märkligt ovilliga att gripa sig an alla mer besvärliga frågor som genetiken ger upphov till. Författarna verkar alldeles för angelägna om att vi inte skall oroa oss för biologins upptäckter.

JENS JOHANSSON

Notiser

Folke Tersman har nyligen utgivit en bok med titeln *Fem filosofiska frågor* (Wahlström & Widstrand 2001). Boken behandlar fem välkända och mycket diskuterade "paradoxer", nämligen Fångarnas dilemma, Goodmans paradox, Soritesparadoxen, Gettierproblemet och Russells paradox. Tersman visar att dessa paradoxer inte bara är ett slags allmänna tankegångar, utan att de leder oss in i en rad grundläggande frågeställningar som tvingar oss att omvärdera vissa av våra mest invanda uppfattningar.

VEM ÄR FREGE?

Adam. $2 + 2 = 4$, eller hur?

Eva. Ja, det är klart.

Adam. Du vet att $2 + 2 = 4$.

Eva. Ja, det gör jag.

Adam. Men vad är 2 för något?

Eva. Va?

Adam. Vad är 2 för något?

Eva. 2 är ett tal.

Adam. Men 3 är också ett tal.

Eva. Ja, jag förstår.

Adam. Vad är då 2 för något?

Eva. 2 är det i storleksordning andra positiva heltal.

Adam. Men vad är då ett positivt heltal?

Eva. Ett av talen 1, 2, 3, ...

Adam. Men ...

Eva. Jag vet, jag vet.

Adam. Du vet alltså inte vad 2 är.

Eva. Det verkar så.

Adam. Men om du inte vet vad 2 är, hur kan du då veta att $2 + 2 = 4$?

Eva. Det vet jag inte ... men jag vet att $2 + 2 = 4$. Till exempel, du har två händer och jag har två händer, alltså har vi tillsammans fyra händer.

Adam. Ja, det är klart. Två händer plus två händer blir fyra händer.

Eva. Och du har två fötter och jag har två fötter, alltså har vi tillsammans fyra fötter.

Adam. Javisst, men ...

Eva. Två saker plus två (andra) saker blir fyra saker. Det spelar ingen roll vad för sorts saker det är fråga om. Och då är det ju ingen idé att hålla på att upprepa ”saker” och därför säger man helt enkelt $2 + 2 = 4$.

Adam. Ja, men ...

Eva. Det är på det viset jag vet att $2 + 2 = 4$.

Adam. Kanske det, men ...

Eva. Och din fråga, vad 2 är, har egentligen inget svar; ”2” är inget substantiv.

Adam. Men ...

Eva. Man kan kanske behandla ”0”, ”1”, ”2”, ... som om de vore substantiv och tänka sig tal som ett slags objekt, som matematikerna gör, men bara så länge man inte frågar vad slags objekt talen verkligen är.

Adam. Kanske det, men Frege ...

Eva. Vem är Frege?

–Per Lindström

Bo Wennström, som är universitetslektor och utbildningsledare vid juridiska fakulteten i Uppsala, har på Iustus förlag utgivit en bok med titeln *Rättens kulturgräns*, 2001. Kurt Tärnlund har doktorerat på avhandlingen *Existence and Subjectivity – A Theme in the Philosophy of Education*, Stockholm Studies in Educational Sciences, 2001.

Under ett seminarium på Filosofiska institutionen i Stockholm uttalade Saul Kripke – som just tilldelats Rolf Schock-priset i logik och filosofi – en sats som inte så lätt kan skrivas ned om man vill vara noga med citationstecken, nämligen ”You pronounce ”pronounce” *pronounce*, but the pronunciation of ”pronunciation” is *pronunciation*”. Skall det vara citationstecken kring de kursiverade orden? Om svaret är ja, så tycks satsen inte innehålla någon information, men det gör den uppenbarligen. Om svaret är nej, så är det tveksamt om satsen ens är begriplig, men det är den. Kripkes pappa använde den för att rätta den unge Kripkes uttal av ”pronunciation”, och han lyckades. Kripke lärde sig något, som inte bara var ett filosofiskt exempel.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lorenzo Casini* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, *Ingmar Persson* är professor i praktisk filosofi i Lund, *Lasse Söderberg* studerar praktisk filosofi i Umeå, *Mats Johansson* och *Johan Brännmark* är doktorander i praktisk filosofi i Lund, *Jonas Olson* är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala och *Jens Johansson* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm.

PETER SINGER
Praktisk etik

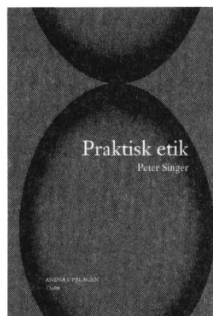
Andra upplagan

Övers. Jonas Josefsson

Peter Singers utomordentligt klara och innehållsrika bok *Praktisk etik* har blivit den klassiska introduktionen till tillämpad etik alltsedan de första utgivningen 1979 och har översatts till många språk.

I centrum står tillämpandet av etiken på svåra och kontroversiella frågor: jämlikhet kontra diskriminering; abort, dödshjälp och embryoforskning; djurens moraliska status; politiskt våld och civilt motstånd; ulandsbistånd och plikten att hjälpa andra; ansvaret för miljön; behandlingen av flyktingar.

Singer klarlägger de relevanta argumenten över-skådligt och lättfattligt, med starkt engagemang men ofärgat av ideologiska bindningar. Han frilägger de djupa filosofiska rötterna till dagens kontroverser, där den yttersta nöd parad med blixtsnabb teknisk utveckling ställer moralens frågor på sin spets.



NYTRYCKNING
FRÅN THALES
Inbunden / 333 sidor
ISBN 91-7235-020-2
Cirkapris 259 kr

TORBJÖRN TÄNNSJÖ
Tvångsvård

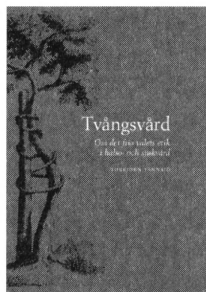
Om det fria valets etik i hälso- och sjukvård

Övers. Birgitta Dalgren

Torbjörn Tännsjö ställer utmanande frågor om användningen av tvång inom sjukvården och socialtjänsten. Utgångspunkten är hela tiden en grundläggande respekt för individens autonomi vid beslut om vård. Hur man förmår att lösa tvångets problem är ett avgörande prov på graden av civilisation i samhället. Bokens budskap angår var och en av oss.

Med säker känsla för frågorna komplexitet redogör Tännsjö för olika dimensioner av tvång och pläderar för en harmonisering och liberalisering av europeisk, nordamerikansk, australisk och japansk lagstiftning som reglerar användning av tvångsvård i riktning mot ökad rättssäkerhet. I ett särskilt tillägg återges hela *Konventionen om de mänskliga rättigheterna och biomedicinen*.

”En konsekvent och självständig presentation av den viktiga frågan om tvång i vården och ett betydelsefullt bidrag till den internationella bioetikdebatten.” – *Peter Singer (Princeton) om den engelska originalupplagan.*



EN NY BOK
FRÅN THALES
Inbunden / 261 sidor
ISBN 91-7235-017-2
Cirkapris 239 kr

Instruktioner till skribenter

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.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Reimersholmsgatan 39, 117 40 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- 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 inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

