

# Filosofisk tidskrift

Årgång 25 Nr 3 September 2004 Pris 55 kr

Johan Brännmark Att göra sig själv till undantag

Svante Nordin Biografi och filosofihistoria

Jonas Olson och Frans Svensson Partikularistisk konsekventialism

RECENSIONER Åsa Carlsson om Martha C. Nussbaums  
*Upheavals of Thought*  
Robert Callergård om Joakim Molanders  
*Vetenskapsteoretiska grunder*



September 2004 Årgång 25 Nr 3

# Filosofisk tidskrift

JOHAN BRÄNNMARK

3 Att göra sig själv till undantag

SVANTE NORDIN

19 Biografi och filosofihistoria

JONAS OLSSON OCH FRANS SVENSSON

29 Partikularistisk konsekventialism

RECENSIONER

43 Åsa Carlson om *Upheavals of Thought – The Intelligence of Emotions* av Martha C. Nussbaum

54 Robert Callergård om *Vetenskapsteoretiska grunder* av Joakim Molander

64 Bengt Brülde och Per-Anders Tengland svarar Åsa Carlson

70 NOTISER

## Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionsråd: 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 per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr

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](mailto:info@bokforlagetthales.se)

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

[info@bokforlagetthales.se](mailto:info@bokforlagetthales.se) [www.bokforlagetthales.se](http://www.bokforlagetthales.se)

Copyright © Respektive författare 2004

Produktion: Jacobsen & Ragnarsson, Hemse

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2004

ISSN 0348-7482

# Johan Brännmark Att göra sig själv till undantag

*Kant om omoralens natur*

När Kant presenterar sina idéer om det kategoriska imperativet gör han det genom att gå igenom en rad olika sätt att formulera det på. Av dessa är de två mest uppmärksammade allmän-lag-formuleringen (ALF): ”Handla bara utifrån den maxim som du samtidigt skulle kunna vilja som allmän lag” (G 4:421)<sup>1</sup> respektive mänskligheten-som-ändamål-formuleringen (MÄF): ”Handla så att du aldrig behandlar din eller någon annans mänsklighet blott som ett medel utan alltid också samtidigt som ett ändamål.” (G 4:429)

Själv tycks Kant mena att den rika floran av formuleringar gör hans teori mer åskådlig, men för de flesta läsare torde resultatet vara det motsatta – särskilt som han konstaterar att det i grund och botten fortfarande handlar om samma princip och tänker sig att de ger samma resultat när de tillämpas på konkreta fall. Det skulle ju för övrigt vara en besynnerlig situation om ett visst handlande visade sig ha den lagmässighet som ALF kräver men samtidigt inte passerade MÄF; fast tyvärr tycks dock Kant ta dessa två formuleringars ekvivalens så mycket som en självklarhet att han bjuder på relativt litet för att förklara varför två så föga likalydande uppmaningar kan ha samma innehåll eller åtminstone ge samma resultat i alla möjliga fall. Han ger oss visserligen en diskussion av fyra exempel i anslutning till båda formuleringarna och argumenterar för att de ger samma resultat i dessa fall, men vad man som läsare skulle vilja ha

<sup>1</sup> Alla referenser till texter av Kant är till volym respektive sida i Akademikutgåvan av hans samlade verk. Översättningarna är min egna och jag använder följande förkortningar för att beteckna verk av Kant:

G Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Grundläggning av sedernas metafysik), 1785.

KU Kritik der Urteilskraft (Kritik av omdömeskraften), 1790.

MS Metaphysik der Sitten (Sedernas metafysik), 1797.

VR Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (Om den förmodade rätten att ljuga utifrån kärlek till nästan), 1797.

är en mer principiellt grundad redogörelse av Kants ekvivalenstes. Just dessa två formuleringar är de mest centrala både för Kant och för den efterföljande kantianska traditionen och jag skall här försöka argumentera för att de är ekvivalenta och att de, snarare än att vila på olika grunder, båda kan ses som uttryck för en och samma grundidé, nämligen att omoralens natur består i att göra sig själv till undantag.

#### 1. UPPHÖJANDE TILL ALLMÄNNA LAGAR

Av de olika formuleringarna är det utan tvivel ALF som är bäst förankrad i Kants teoretiska grundbygge. Det är den formulering som tydligast är länkad till hans syn på frihetens natur och också den som han först resonerar sig fram till i *Grundläggningen*. Faktum är att introducerandet av de andra formuleringarna tycks förutsätta ekvivalenstesen eftersom de introduceras just som variationer på det kategoriska imperativ som först formuleras i termer av ALF (tillsammans med anmärkningen att det finns endast ett enda kategoriskt imperativ). Nu nöjer sig Kant, som redan nämnts, och som varje läsare av *Grundläggningen* är väl medveten om, inte med de två hittills nämnda formuleringarna. Bland annat introducerar han en variant på ALF som lyder som följer: "Handla som om maximen för din handling genom din vilja skulle bli en allmän naturlag." (G 4:421) Kants tanke tycks här vara att det är denna version av det kategoriska imperativet som vi skall använda oss av när vi resonerar kring konkreta fall. Anledningen till detta tycks vara att även om det kategoriska imperativet är universellt giltigt så bygger det inte på något konkret innehåll och för att vi skall få ut något substantiellt ur det måste vi dels ha en konkret maxim, dels ha en bild av den värld i vilken eventuella problem uppstår vid en universalisering av maximen ifråga.<sup>2</sup> Naturlagsformuleringen (NLF) gör det lättare att förstå hur man skall tänka sig en maxim som fungerar som allmän lag.

Kant säger inte mycket mer om maximer än att de är "subjektiva handlingsprinciper" (G 4:420, not 2), men en rimlig tolkning av strukturen hos maximer tycks vara att den följer detta schema: "I omständigheter O, där du har syftet S, gör handlingen H."<sup>3</sup> Vad en maxim gör är

<sup>2</sup> Det är av detta skäl som den klassiska hegelianska invändningen att det kategoriska imperativet bara är en "tom formalism" är missriktad; själva poängen är att det *i sig* inte genererar några plikter – det är alltså bara fullt följdriktigt att det alltid krävs en viss "input" (vilket vi får från våra konkreta omständigheter) för att generera konkreta plikter.

<sup>3</sup> För en bra diskussion av den här proceduren, se första sektionen i John Rawls, "Themes in Kant's Moral Philosophy" i *Collected Papers* (Cambridge, Mass.:

alltså att sammanfatta en resonemangsstruktur, närmare bestämt den utifrån vilken agenten överväger att handla. Det här gör att när man överväger en viss handling skall man fråga sig dels vad man har för syfte med handlingen, dels vad det är i omständigheterna som man menar rimliggör handlingen ifråga. Man måste dock tänka på att en agents maxim inte automatiskt är den maxim han säger att han har i handlandets ögonblick eller ens den maxim han skulle komma fram till att han har givet att han tänkte efter ett tag. Maximerna bygger ju på vilka egenskaper i situationen som är relevanta för oss, men den relevansen består inte i blotta det att de är iögonfallande för oss (även om de ofta kan vara det), utan bestäms snarare av hur vi skulle agera i olika likartade, kontrafaktiska situationer. Det verkar inte helt orimligt att anta att vi ofta inför oss själva beskriver våra bevekelsegrunder som mer smickrande än vad de faktiskt är, men samtidigt skall man nog heller inte överdriva problemen med att fastställa, åtminstone i grova drag, vilka maximerna vi faktiskt handlar utifrån. En sak som är värd att tänka på är dock att det ju ofta kan vara så att våra maximerna är betydligt bredare än att bara gälla de specifika omständigheterna vi befinner oss i. Är vi beredda att använda ett visst slags medel för att uppnå ett visst mål, då är vi vanligen också beredda att använda det medlet för en rad andra mål också.

Låt oss titta på ett av Kants egna exempel, det om personen som befinner sig i penningnöd och för att få ett lån överväger att ljuga om att han kommer att kunna betala tillbaka, trots att han vet att han inte kommer att kunna det (G 4:422). Tänkt som allmän lag blir denna maxim något åt det här hållet: "När du behöver pengar samt befinner dig i sådan penningnöd att du inte kan betala tillbaka, ljug då om att du kommer att betala tillbaka." Utgångspunkten är målsättningen (att få ihop pengar); givet detta mål måste en rationell agent sedan uppfatta att något i omständigheterna (penningnöden) gör det rimligt att försöka uppnå målet genom ett visst medel (lögnen). Vi kan då fråga oss om resonemangsstrukturen ifråga faktiskt är rimlig och det kan finnas många synpunkter på det, men vad Kant gör är att ställa ett mimimikrav på den: resonemangsstrukturen skall vara universaliserbar, man skall kunna vilja den som allmän lag. Att tänka sig en maxim som naturlag innebär på ett sätt att göra något högst okantianskt, nämligen att tänka sig en värld utan frihet, en värld där alla som befinner sig i vissa slags situationer och har vissa målsättningar automatiskt gör vissa handlingar. Om vi tar exemplet med det falska löftet skulle det alltså innebära att närhelst någon i denna värld befann sig i de omständigheter som specificeras i maximerna

skulle de ljuga. I en sådan värld kan man rimligen anse att alla är medvetna om att detta är vad som händer. Härmed inte sagt att alla alltid vet vad andra agerar utifrån för motiv; det som antas finnas är kunskap om vilka responser som folk har till olika situationer. Redan den kunskapen kommer självklart att ge återverkningar på hur folk betar sig; om de till exempel får ett löfte om något och vet att de är i en situation där den ständiga responsen är att lova falskt kommer det naturligtvis att reducera det specifika löftets värde till noll och intet.

Kant menar att det finns två sätt på vilka en maxim kan misslyckas med att passera ALF/NLF. Det första handlar om en motsägelse i den tänkta värld där maximen i fråga gäller som vore den en naturlag. Exemplet med det falska löftet faller härunder. Om alla lurades på detta sätt skulle löftesinstitutionen kollapsa (åtminstone lokalt, det vill säga i det slags omständigheter som är relevanta) och eftersom handlandet i fråga förutsätter en intakt löftesinstitution blir det fråga om en motsägelse: en sådan värld skulle inte kunna finnas. Den andra typen av misslyckande handlar om en motsägelse i viljan. Här är det mindre uppenbart vad som ger upphov till motsägelsen, men den grundläggande tankegången är i alla fall att även om vi kan tänka oss en sådan värld som fungerande och därmed möjlig är det likväl en värld vi inte kan vilja ha. Varför? På ett ytligt plan är svaret naturligtvis att vi har mål som är inte är kompatibla med en sådan värld, men då återstår det att redogöra för dessa målsättningar. Det finns två huvudsakliga möjligheter att förstå Kant på den här punkten och det har att göra med de två typer av målsättningar vi har. Till att börja med har vi våra kontingenta målsättningar, de som kan variera från agent till agent och från tidpunkt till tidpunkt. Dessa kan ingå i maximer och om vi tänker oss en värld där vi fortfarande har en målsättning av detta slag men där också alla andra handlar på den maxim där den ingår, då är det ju möjligt att en sådan värld skulle vara *sämre* bedömd utifrån denna målsättning än vad den aktuella världen skulle vara. Kant tycks dock också tänka sig att det finns vissa nödvändiga målsättningar, sådana som varje agent av vårt slag måste ha, målsättningar som vi har i kraft av vår mänsklighet. En sådan är en omsorg om att ens talanger skall blomstra, en annan är en omsorg om den egna lyckan. De två tolkningarna utesluter visserligen inte varandra, men jag kommer här att utgå från den andra tolkningen eftersom dels ger den mer styrka åt tanken att man inte *kan* vilja en viss värld, dels sammanfaller den med just de två exempel på motsägelse i viljan som Kant diskuterar i *Grundläggningen*, vilket gör det till den tolkning som klarast har stöd i Kants egna arbeten.

De två sätten på vilka maximer kan misslyckas grundar, enligt Kant,



två olika slags plikter: fullkomliga respektive ofullkomliga. I *Grundläggningen* säger Kant inte så mycket om den här distinktionen, som för övrigt var mycket vanlig bland moral tänkare i hans samtid, men de fullkomliga plikterna tycks karaktäriseras av att vara negativa, av att utesluta vissa typer av handlingar (som att ljuga, att mörda och att stjäla). De ofullkomliga plikterna, å andra sidan, tycks snarare handla om att göra en tillräcklig mängd av vissa typer av handlingar (som att hjälpa andra och att utveckla sina talanger).<sup>4</sup> En av de få specifika saker han säger är att de fullkomliga plikterna tillåter ”inga undantag till fördel för böjelsen” (G 4:421n). Detta är dock ett litet olyckligt valt uttryckssätt eftersom det kan ge intryck av att vi ibland, när vi känner tillräckligt mycket för det, får agera på ett sätt som gör att vi bryter mot de ofullkomliga plikterna. Den karaktärisering han ger av distinktionen i *Sedernas metafysik* är i så fall bättre; där talar han om de ofullkomliga plikterna som ”vida” och säger att de lämnar oss ett visst ”spelrum” (MS 6:390). Den rimligaste tolkningen av det är helt enkelt att plikter som kräver inte bara att vi avstår från vissa saker utan också att vi gör vissa saker, till exempel att hjälpa andra, är öppna till sin karaktär i så måtto att det krävs ett visst omdöme för att se exakt vilka handlingar som räknas som brott mot plikten och vilka handlingar som räknas som att uppfylla den.<sup>5</sup> Vi har en plikt att hjälpa andra och vi kan knappast sägas ha uppfyllt den plikten om vi ytterst sällan hjälper dem; men för att vi skall sägas ha handlat i enlighet med den krävs å andra sidan inte heller att vi ständigt och jämt hjälper andra – vi har helt enkelt ett visst utrymme för att pyssla om oss själva och våra projekt. Det är på detta sätt som ofullkomliga plikter kan sägas tillåta undantag till förmån för böjelsen – fullkomliga plikter lämnar däremot inte något sådant spelrum. Det är alltså aldrig tillåtet att

<sup>4</sup> Även om Kants moralprincip är ett test för maximer, snarare än bara för handlingar, tycks han alltså ändå tänka sig att vi har plikter som gäller just vissa typer av handlingar, hur går detta ihop? Det rimligaste svaret är förmodligen att eftersom vissa handlingssätt är *generellt* problematiska så tillvida att de skapar problem närmast oavsett vilka målsättningar det är fråga om (falska löften ger till exempel åtminstone så gott som hela tiden lokala sammanbrott i löftesinstitutionen), kan vi sägas ha ett slags generiska plikter att inte använda vissa medel, till exempel att inte avge falska löften för att uppnå diverse saker. Dessa generiska plikter konstrueras dock nerifrån och upp och det går därför inte på förhand att säga att vissa medel verkligen är otillåtna i alla möjliga situationer (i nästa sektion diskuteras till exempel en situation där det tycks vara tillåtet att ljuga).

<sup>5</sup> För en bra diskussion av spelrumsbegreppet hos Kant, se Marcia Baron, *Kantian Ethics almost without Apology* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), kapitel 3.

befrämja sina ändamål genom att använda medel som lögn, stöld och mord, medan det stundtals är tillåtet att bortse från att hjälpa andra för att försöka uppnå sina egna målsättningar i stället.

## 2. EKVIVALENSTESEN

Samtidigt som ALF är den formulering som är bäst förankrad i Kants övriga moralfilosofi är MÄF förmodligen den formulering som intuitivt är mest tilltalande. Riktigt vad ALF faktiskt innebär i termer av vad vi får och inte får göra är vid en första anblick inte helt lätt att se, men i MÄF ges uttryck för en tanke om människovärde som är omfattad långt utanför moralfilosofernas krets (kanske rentav *framför allt* utanför moralfilosofernas krets). Härmed inte sagt att MÄF är helt lättbegriplig. Den del som väl i första hand väcker undran är Kants användning av begreppet ”ändamål”, att vår mänsklighet skulle vara något som han på flera ställen uttrycker som ”ett ändamål i sig”. En kommentator som Schopenhauer ställde sig inte bara frågande till denna tankegång utan menade rentav att det var ”en orimlig tanke, en *contradictio in adjecto*.”<sup>6</sup> Hur kan ens mänsklighet, ens praktiska förnuft, vara ett ändamål? Ändamål borde snarare bestå i de saker som vi genom vår vilja strävar efter att förverkliga – vår mänsklighet finns ju redan där! Det är därför inte konstigt om förbudet mot att behandla någon som medel tycks vara lättare att begripa. Att utnyttja sina medmänniskor är något som vi förmodligen redan innan vi läser Kant ser som väldigt problematiskt och därför är det inte konstigt om vi fyller i MÄF med just vår intuitiva förståelse av vad det innebär att utnyttja sina medmänniskor för sina egna syften.

Problemet med detta sätt att förstå vad det innebär att behandla någon som medel är inte i första hand att det blir en oattraktiv princip, tvärtom är det på många sätt en intressant och sympatisk idé som i så fall ges uttryck, problemet är snarare att det blir väldigt svårt att se hur MÄF då skulle kunna vara ekvivalent med ALF. Nu finns det i och för sig bland moderna kantianer sådana som i första hand lyfter fram MÄF och som helt enkelt accepterar att de olika formuleringarna inte är ekvivalenta, men som också menar att vi på det sättet får en mer sofistikerad teori där olika formuleringar har olika funktioner.<sup>7</sup> Som en vidareutveckling av Kant är detta naturligtvis en väg man kan gå, men som tolkning är det

<sup>6</sup> *De båda grundproblemen i etiken*, övers. J. Gabrielsson (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1925), s. 243.

<sup>7</sup> Ett ledande exempel är Christine Korsgaard, ”The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil” i *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

problematiskt eftersom Kant är så explicit när han ansluter sig till ekvivalenstesen.

En som har argumenterat för ekvivalenstanken är Onora O'Neill.<sup>8</sup> Hennes strategi är att utgå från ALF och sedan läsa MÄF på ett sätt som gör den ekvivalent med ALF. Det finns ett uppenbart skäl till varför detta är den mest lovande strategin: MÄF är den mest oklara av de två formuleringarna; den måste preciseras i vilket fall som helst och varför då inte försöka precisera den på ett sätt som kan understödja ekvivalenstesen? O'Neill tar fasta på den tvådelning som finns i MÄF och försöker argumentera för att de två delarna, att inte behandla som medel respektive att behandla som ett ändamål, svarar mot det första respektive andra av de två sätt på vilka maximer är tänkta att kunna misslyckas med att passera det test som utgörs av ALF. Det ena sättet på vilket en maxim kan misslyckas är att man inte ens på ett begripligt sätt kan föreställa sig den värld där maximen skulle vara allmän lag, det andra sättet är att man även om man kan föreställa sig denna värld inte skulle kunna vilja handla på maximen ifråga om priset för det vore att man skulle befinna sig i en värld där alla andra också gjorde det. På detta sätt får vi ju två krav man kan ställa på en maxim. O'Neill menar att det att använda andra som medel är detsamma som att bryta mot det första kravet medan att underlåta att behandla någon som ändamål svarar mot att bryta mot det andra kravet. Att använda någon som medel är, enligt denna tolkning, att handla på en maxim som den andre inte skulle kunna handla på och O'Neill hänvisar till Kants kommentar, i diskussionen om falska löften, om att "den som jag genom ett sådant löfte vill göra bruk av kan omöjligt instämma i mitt tillvägagångssätt gentemot honom och därmed inte själv omfatta ändamålet för detta handlande" (G 4:429-30). Att underlåta att behandla någon som ändamål handlar, enligt O'Neills tolkning, om att inte ta hänsyn till den inneboende vilja till välbefinnande och utveckling av sina talanger som Kant menar kännetecknar varje rationell mänsklig agent – och det är just de inneboende inställningarna som är tänkta att skapa den motsättning i viljan som gör det omöjligt att vilja maximer vars universaliserande skulle skapa en värld som frustrerade dessa.

Även om O'Neills förslag är mycket intressant är det dock inte utan svårigheter. Det här kan åskådliggöras genom ett av de mest beryktade exempel som Kant diskuterar, nämligen det om mördaren vid dörren (VR 8:425-30). Situationen är den att en vän till dig är på flykt undan en man som vill mörda honom och har tagit sin tillflykt hos dig. Någon

<sup>8</sup> "Universal Laws and Ends-in-Themselves" i *Constructions of Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

knackar på din dörr, du öppnar och där står en främling som frågar efter din vän. Du förstår att det är mördaren och att om du berättar sanningen kommer han att tränga sig in hos dig och försöka mörda din vän. Kant menade att inte ens i ett fall som detta är det tillåtet att ljuga, men som Christine Korsgaard har argumenterat för är det inte alls säkert att en maxim om att ljuga för mördaren inte skulle passera ALF.<sup>9</sup> Anledningen är att mördaren inte vet att du vet att han är en mördare (annars hade han ju knappast frågat) och det tycks vara möjligt att föreställa sig en värld där man alltid ljuger för mördare som visserligen vet att man alltid ljuger för mördare, men som inte vet att man vet att man är i den situationen. Alltså går maximen i fråga att vilja som allmän lag. Samtidigt tycks det dock uppenbart att man inte behandlar mördaren som ett ändamål i den mening som O'Neill lägger i det och därmed skulle de två formuleringarna givet denna tolkning inte vara ekvivalenta.

Det grundläggande problemet med den läsning som O'Neill föreslår av MÄF (en läsning som Korsgaard för övrigt också accepterar även om hon ju drar konsekvenserna därav på ett annat sätt än O'Neill) är helt enkelt att den lägger in för mycket av egen substans i vad det innebär att bryta mot MÄF; när vi lägger in sådan substans blir det naturligtvis mycket osannolikt att de två formuleringarna verkligen skall ge samma resultat i alla fall. Vidare är det ett problem för O'Neill's tolkning att Kant själv när han skall skilja mellan fullkomliga och ofullkomliga plikter i anslutning till sin diskussion av MÄF inte gör det genom att skilja mellan två olika uppmaningar, "behandla inte andra som medel" respektive "behandla andra som ändamål", utan snarare genom att skilja mellan två sätt på vilka man kan misslyckas med att behandla mänskligheten som ett ändamål. Närmare bestämt menar Kant att det förutom att agera direkt i strid med mänskligheten som ändamål också finns något sådant som att misslyckas med att handla i "positiv överensstämmelse med mänskligheten som ett ändamål i sig" (G 4:430). Det senare är vad som är involverat i fråga om de ofullkomliga plikterna.

Finns det då inte någon annan väg att gå? Ett lämpligt tillvägagångssätt här borde vara att försöka identifiera en slags etisk kärna i Kants teori, en slags grundidé om omoralens natur som de olika formuleringarna av det kategoriska imperativet alla är tänkta att ge uttryck för. Det förslag som jag här tänker arbeta utifrån är att omoralens natur består i *att göra sig själv till undantag*, att göra en skillnad mellan vad som gäller för mig respektive för dig, att bete sig på ett sätt som betyder att för mig gäller vissa speciella regler som inte också gäller för alla andra förnuftiga personer. Kant är en etisk rationalist och det är tydligt att han ser omoral

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 136.

primärt inte som en fråga om att ha diverse drivkrafter som går ut över andra utan om att brista i förnuftighet (något som i och för sig kan orsakas att vi har diverse drivkrafter som får oss att frånga de rimliga principer som är förnuftsensliga). Härmed inte sagt att den omoraliske finner sig på samma nivå som den som råkar göra ett felslut, men tanken är att den omoraliske gör sig skyldig till ett slags fel som är parallellt till fel som görs inom teoretiskt tänkande och resonerande, nämligen att bete sig som om vissa resonemangsstrukturer inte är intersubjektiva, att de kan vara acceptabla i mitt fall, men inte för andra. Sedan har ju uppenbarligen praktiskt respektive teoretiskt tänkande olika inriktningar, det praktiska handlar om att komma fram till hur man skall påverka världen medan det teoretiska handlar om att komma fram till hur man skall anse att världen redan är. Därmed kommer också det grundläggande fel det handlar om att arta sig på olika sätt i de två olika fallen; men tanken hos Kant är fortfarande att förnuftet är ett och samma, även om det kan användas i två olika riktningar, och de sätt på vilka detta förnuft kan fallera är då också i grunden desamma.

När det gäller de två huvudsakliga sätt på vilka vi kan misslyckas i ALF kan de sägas bestå i två sätt som vi kan göra oss till undantag. Om vi tar de fullkomliga plikterna verkar de vara baserade i att vissa maximer gör att vi utnyttjar andras skapande av de förutsättningar som krävs av vårt handlande. När jag ljuger parasiterar jag på att andra skapar de språkliga institutioner inom ramen för vilka lögnen kan fungera men utan vilka den vore omöjlig. Om vi går över till de ofullkomliga plikterna tycks sättet vi gör någon till undantag vara något annorlunda. Problemet där är att vi om vi inte handlar i enlighet med dessa plikter undantar vi oss från skapandet av världen sådan som vi måste vilja ha den. I båda fallen grundas dock min omoral i att jag ger mig själv ett slags särställning. Detta är vad det innebär att vara inkonsekvent i användandet av det praktiska förnuftet. Kan då detta synsätt användas även när det gäller uttolkningen av MÄF? För att besvara den frågan måste man först diskutera det sätt på vilket Kant använder begreppen "ändamål" och "medel" i denna formulering av det kategoriska imperativet.

### 3. MÄNSKLIGHETEN SOM ÄNDAMÅL

Som redan nämnts är det som slår en vid första anblicken förmodligen att Kant i MÄF använder sig av begreppet "ändamål" på ett sätt som skiljer sig från en vardaglig användning; givet det bör man dock också ställa sig frågan om inte även begreppet "medel" används på ett mer komplext sätt än vad man kanske först tänker sig. För även om det för-

modligen är lätt att föreställa sig exempel på att använda någon annan som medel måste man komma ihåg att vad Kant menar att vi är förbjudna att göra är att använda någon annans, eller vår egen, *mänsklighet* som blott ett medel. Vad innebär då denna "mänsklighet"? Helt klart är att det inte bara handlar om medlemskap av arten *Homo sapiens*; snarare är det förmågan att agera utifrån maximer, att kunna bestämma vilka mål vi skall sträva efter att uppnå och att kunna resonera kring hur vi bäst uppnår dem.

När Kant skiljer mellan ett negativt respektive ett positivt sätt att behandla mänskligheten som ändamål då säger han också att det första handlar om att inte agera på ett sätt som strider mot mänskligheten som ändamål i sig medan det senare handlar om att inte agera på ett sätt som inte samstämmer med detta ändamål (G 4:430). Men vad betyder då detta? Ja, om man ser till det sätt på vilket Kant resonerar kring ändamål i den andra delen av *Kritik av omdömeskraften*, det ställe där han mest ingående diskuterar ändamålsenlighet, förefaller det rimligt att betrakta ett ändamål som "något för vars skull något annat händer eller existerar". Den diskussionen förs visserligen ur ett till betydande delar religionsfilosofiskt perspektiv där det närmast handlar om att uttrycka den gamla kristna tanken om människan som skapelsens krona: människan är så att säga "poängen" med det hela. Kant talar om människan som "det slutgiltiga ändamålet hos naturen, i relation till vilket alla andra naturobjekt utgör ett system av ändamålsenligt" (KU 5:429). Även om han stundtals klär sina resonemang delvis i religiös språkdräkt bottnar hans synsätt dock hela tiden i moraliska snarare än religiösa grundsatser, något som gör att det inte är några större problem med att läsa Kant som en i slutändan sekulär tänkare. Det bör också betonas att Kant inte här skall läsas som en anhängare av aristotelisk biologi, snarare är det hela för honom en fråga om vad vi bör ha för *förhållningssätt* till människan och hennes plats i världen.

Notera att "ändamål" här alltså inte skall ses som helt likställt med "målsättning" på det sätt som det senare oftare förstås, nämligen som något (ett visst sakernas tillstånd) som skall förverkligas och som man kan välja olika medel för att uppnå; snarare utgör "ändamål" ett slags rättfärdigande slutpunkter, i ljuset av vilka olika beteenden eller skeenden blir rimliga.<sup>10</sup> Och trots att Kants syn på biologin är annorlunda än de gamla grekernas lånar hans användning av "ändamål" likväl drag från det sätt på vilket den grekiska filosofins begrepp "telos" fungerade i Aristoteles' etik:

<sup>10</sup> Jfr Elizabeth Anderson, *Value in Ethics and Economics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993), s. 19–20, och Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), s. 227–28.

det att vi är människor gör att det finns vissa bestämda sätt att leva på som gör att vi förverkligar vår specifika potential. Den stora skillnaden är att hos Kant är detta formulerat i termer av viljan (= det praktiska förnuftet) snarare än i termer av karaktärsdrag.<sup>11</sup> Framför allt menar Kant, som redan nämnts, att det finns två målsättningar som vi i kraft av att vi är människor med nödvändighet har. Det ena är att vi vill vår egen lycka, det andra att vi vill ett förverkligande av våra talanger. Därmed inte sagt att vi per definition alltid handlar så att vi åstadkommer, eller ens försöker åstadkomma, dessa saker. Vi kan ha många *tillfälliga* målsättningar som råkar dominera över dem, men i så måtto som vi i egenskap av människor överväger förnuftet är det här två saker som vi *nödvändigtvis* vill uppnå. Att behandla sin mänsklighet som ändamål bör alltså tolkas som att handla som om realiserandet av ens lycka och odlandet av ens talanger är det som ger en poäng åt tillvaron, åt den värld i vilken man finner sig. Även om vi i ett första steg vill detta specifikt för oss själva kräver förnuftet av oss att vi även vill detsamma för andra. Om jag på allvar skall kunna betrakta min mänsklighet som något som ger en poäng åt tillvaron och förnuftet förutsätter att jag är konsekvent då måste jag också betrakta andras mänsklighet på samma vis. Antingen tar jag *allas* mänsklighet på allvar som något som ger en poäng åt tillvaron, eller tar jag *ingens* mänsklighet på detta allvar.<sup>12</sup>

Givet detta sätt att förstå Kant faller det sig naturligt att identifiera två sätt på vilka vi kan handla i relation till andra som inte passar med att behandla deras mänsklighet som ändamål och som båda har att göra med hur man behandlar dem som delar av världen som ett system av ändamålsenlighet. Det första, det som Kant betraktar som grunden för fullkomliga plikter gentemot andra, är att behandla dem som vore de till för mig. Härmed inte sagt att jag inte får agera så att jag drar nytta av andra. Naturligtvis är jag i allt jag gör beroende av det faktum att andra skapar den sociala värld inom ramen för vilken jag strävar efter att förverkliga mina olika önskningar och projekt, men genom att inte göra ett undantag av mig själv, genom att inte i handling säga att vissa saker är O.K. för mig trots att alla andra inte skulle kunna göra det, då behandlar jag dem inte bara som hjälpredor utan också som ändamål i sig; i mitt handlande ligger då ett erkännande av att det är inte bara min värld utan också deras, ett erkännande av att den värld av möjligheter som vi till-

<sup>11</sup> För en fyllig genomgång av de många parallellerna mellan Kant och Aristoteles, se Nancy Sherman, *Making a Necessity of Virtue* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

<sup>12</sup> Jfr Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), kapitel 4.

sammans bygger upp är inte bara till för förverkligandet av mina projekt utan också till för deras. Annars lägger jag över på andra bördan av att skapa den värld som utgör förutsättningen för många av mina handlingar, jag behandlar därmed deras mänsklighet blott som medel i bemärkelsen att jag degraderar andra till ett slags transportkompani vars uppgift är att leverera den sociala värld där jag utövar mitt laglösa agent-skap. Häri ligger grunden för de fullkomliga plikterna. (Och i fallet med mördaren vid dörren kan jag inte sägas utnyttja hans skapande av våra språkliga institutioner eftersom han redan förstört vårt mellanhavande i detta hänseende – därför är det även enligt MÄF tillåtet att ljuga för honom).

Det andra sättet på vilket vi kan begå fel, det som Kant identifierar som grunden för våra ofullkomliga plikter mot andra, är det där frasen ”att inte blott behandla någon som medel” helt klart måste läsas på ett litet frikostigt sätt. Felet består närmast i ett slags likgiltighet. Jag behandlar inte andras mänsklighet som ändamål i positiv bemärkelse när jag helt enkelt inte ser realiserandet av deras lycka eller odlandet av deras talanger som något som ger en poäng åt tillvaron. Det är alltså inte så att jag utnyttjar dem på det sätt som är fallet i fråga om de fullkomliga plikterna, men det är fortfarande något som fattas. Jag gör mig själv till ett undantag i så måtto som jag ger mig själv en normativ särställning. Jag behandlar kanske inte andra som de är till för mig, men jag behandlar fortfarande världen som arena som vore den bara till för mig (eller åtminstone inte lika mycket till för dem som för mig). I båda fallen kan det fel jag gör alltså i grunden sägas bestå i att jag gör mig själv till undantag.

#### 4. GODA OCH DÅLIGA UNDANTAG

Även om idealet om att inte göra sig själv till undantag på många sätt är attraktivt är det emellertid inte utan problem. Många vanligt förekommande relationer och beteenden förutsätter en asymmetri i de roller och positioner som ingår i dem, något som lätt blir problematiskt eftersom de maximer som de ingående parterna agerar utifrån till sin natur därmed tycks svårligen universaliserbara. Ibland kan asymmetrier av det här slaget visserligen vara djupt problematiska och då kan Kants etiska teori användas för att stödja våra intuitioner i fråga om dem. Till exempel har Onora O’Neill argumenterat för att det att vara en slavägare inte är moraliskt acceptabelt eftersom det är ett sätt att leva som förutsätter att andra inte också lever på det viset: alla kan inte vara slavägare.<sup>13</sup> Problemet är bara att samma resonemang går att tillämpa på det att vara en

<sup>13</sup> ”Consistency in Action” i *Constructions of Practical Reason*, s. 97.



arbetsgivare. Nu skulle i och för sig en del mena att ett system med arbetsgivare och arbetstagare faktiskt är djupt felaktigt, men det är knappast någon allmänt hållen åsikt och om man åtminstone menar att det är en acceptabel, om än kanske inte idealisk, asymmetri så är det förstås ett problem för Kants teori om den ger ett annat resultat. Det finns även andra exempel som kan användas för att illustrera samma poäng. En golfspelare som bokar sina tider på banan när det är få som spelar kan ju sägas agera på ett icke universaliserbart sätt: alla kan inte spela när det är få som spelar! Det tycks alltså som att det finns både bra och dåliga sätt att göra undantag av sig själv på.

En likartad problematik gäller frågor kring diskriminering. Ta det rasistiska favoriseringssystem som gällde för de vita i det gamla apartheid-systemet i Sydafrika. Det verkar inte orimligt att det där fanns vita som hade som generisk maxim att behandla svarta sämre än vita. Skulle inte en sådan maxim vara möjlig att vilja som allmän lag? Det är väl knappast så att apartheid som institution skulle bli omöjlig om alla efterlevde den! Samtidigt tycks det uppenbart att det är en omoralisk maxim. Här har vi alltså återigen att göra med en asymmetrisk relation och om Kants morallära inte klarar av att ge en rimlig bedömning av den är det naturligtvis en allvarlig brist. Problemet för en teori som Kants är att den inte värderar maximer efter deras konkreta innehåll utan utifrån en strukturell egenskap, huruvida de är universaliserbara, samtidigt som det kan tyckas som att våra intuitioner om vad som utgör goda respektive dåliga asymmetrier snarare bygger på innehållsliga aspekter. Så hur skall man då resonera i fall av detta slag?

Ett sätt att göra det på är genom att betona Kants tanke om att vi med nödvändighet vill vår egen lycka respektive odlandet av våra talanger. Dessa två målsättningar använder han sig ju av i *Grundläggningen* för att grunda två ofullkomliga plikter, dels plikten att hjälpa andra, dels plikten att odla sina egna talanger. Skall man uttrycka saker i termer av den andra formuleringen av det kategoriska imperativet felar man alltså annars genom att inte behandla andras eller sin egen mänsklighet som ändamål i positiv bemärkelse, men givet den tolkning av MÄF som gavs ovan är det inte orimligt att dessa två målsättningar, som är inneboende i vår själva mänsklighet, är relevanta även i de fall vi är intresserade av här. Att diskriminera eller förtrycka andra människor tycks rimligen vara något som borde falla under det slags fel som består i att handla i strid med deras mänsklighet som ändamål. Det borde vara beteende som bryter mot en fullkomlig plikt och det tycks inte heller vara något större problem att få ett sådant resultat av MÄF. Uttryckt i de termer som tillhandahålls av den andra formuleringen är problemet med dessa

maximer att man inte kan agera utifrån dem utan att behandla de diskriminerade personerna på ett sätt som strider mot deras mänsklighet som ett ändamål i sig, man behandlar dem som om deras liv är underordnade ens eget. Men får vi samma resultat utifrån ALF eller NLF? Det skulle innebära att den här typen av maximer genererade en motsägelse i själva föreställandet av en värld där alla har maximen ifråga.

Vid en första anblick kan det tyckas som att någon sådan motsägelse inte skulle genereras, men här gäller det att inte glömma vad det är man i grunden skall föreställa sig, nämligen att alla människor, även de förfördelade, fritt väljer att agera utifrån den maximen. Nu kan ju människor i och för sig välja de mest underliga saker, men att de fritt skulle välja att agera på maximer som strider mot någon av de nödvändiga målsättningar som de har i kraft av sin mänsklighet? Det är helt enkelt något obegripligt. Att föreställa sig andra som handlande utifrån maximer är att föreställa sig dem som handlande förnuftigt. Samtidigt måste vi föreställa oss dem som handlande utifrån maximer som strider mot deras mänsklighet. Dessa två saker går inte ihop. Därmed är det inte heller fråga om någon värld man skulle kunna föreställa sig och, följaktligen, är maximer som ger upphov till den här typen av problem i föreställandet av sådant slag att det är en fullkomlig plikt att inte agera utifrån dem.<sup>14</sup> Men suddas inte då skillnaden mellan de två typerna av motsägelse ut? Nej, ofullkomliga plikter genereras ur maximer som det kan vara individuellt förnuftigt att följa, men där man inte kan vilja en värld där alla följer dem. Den motsägelse i föreställandet som laboreras med här är visserligen i grund och botten ett slags motsägelse i viljan, men inte en motsägelse i viljan som uppstår genom upphöjande till allmän lag utan en motsägelse som förhindrar oss från att föreställa oss en värld där alla följer maximen ifråga.

Alla beteenden och relationer som förutsätter asymmetriska roller är dock inte av sådant slag att de förutsätter att de inblandade ger avkall på sin mänsklighet. Tvärtom kan många av dem skapa möjligheter att uppnå lycka och/eller att odla sina talanger. Ta till exempel relationen lärare/elev; det är uppenbarligen en asymmetrisk relation, men när den

<sup>14</sup> Det bör sägas att den motsägelse jag laborerar med i denna passage är inte någon som Kant själv tar upp, men å andra sidan lider (i såväl *Grundläggningen* som *Kritik av det praktiska förnuftet*) hans diskussion av hur ALF kan generera fullkomliga plikter gentemot andra av en ensidighet vad gäller valet av exempel; han fokuserar på plikter (om lögn och falska löften) som är kopplade till institutioner, men det verkar samtidigt orimligt att han verkligen skulle tänka sig att det endast är sådana plikter som kan vara fullkomliga. Det ovanstående är alltså ett försök att bättra på Kant utan att gå alltför långt ifrån Kant själv.

fungerar bra är det lika uppenbarligen en relation där ingen behöver ge avkall på sin mänsklighet eller agera på ett sätt som strider mot den andres mänsklighet. Det är samtidigt viktigt att komma ihåg att i slutändan är det kategoriska imperativet ett test för maximer, inte för handlingar, vilket innebär att vad som på ytan ser ut att vara ett och samma beteende kan mycket väl botten i så skilda maximer att den ene agenten handlar omoraliskt medan den andre handlar moraliskt. Det här är något som är särskilt relevant ifråga om asymmetriska relationer; där är sättet på vilket vi deltar i dem av yttersta vikt. Om vi gör det på ett sätt som är exkluderande, som bygger på ett uteslutande av möjligheten till rotation ifråga om positioner inom den asymmetriska relationen, då agerar vi omoraliskt – då är våra maximer inte universaliserbara och vi respekterar inte andras mänsklighet. Eller för att uttrycka det annorlunda; i relationer och sammanhang där det måste finnas både "vinnare" och "förlorare" då kan naturligtvis inte alla vara vinnare, men alla kan vara med och tävla om att bli vinnare. Om jag betar mig på ett sätt som bygger på att jag *skall* vara vinnaren och andra förlorarna, något som till exempel är fallet med de vita under apartheid eller med aristokrater i ståndssamhället, då gör jag mig själv till undantag i just den bemärkelse som är intressant inom ramen för Kants morallära och därmed agerar jag också omoraliskt. Det är fullt tillåtet att sträva efter att göra sig själv till ett undantag i termer av utfall genom att tävla i ett öppet system där det är resultatet av tävlan som avgör vem som hamnar var – men att utgå i själva principerna för ens agerande att man är ett undantag, någon som det gäller särskilda regler för, det är givet en kantiansk moraluppfattning helt igenom omoraliskt.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Denna text bygger på ett föredrag presenterat för Filosofiska föreningen i Uppsala, 13 mars 2003 och jag är tacksam till åhörarna där för många värdefulla kommentarer. Ett stort tack även till Åsa Andersson som läst och kommenterat den omarbetade versionen.

#### LITTERATUR

- Anderson, Elizabeth. 1993. *Value in Ethics and Economics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Baron, Marcia. 1995. *Kantian Ethics almost without Apology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Donagan, Alan. 1977. *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Korsgaard, Christine. 1996. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Korsgaard, Christine. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Neill, Onora. 1989. *Constructions of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1999. *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Schopenhauer, Arthur. 1925. *De båda grundproblemen i etiken*, övers. J. Gabrielson. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Sherman, Nancy. 1997. *Making a Necessity of Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Svante Nordin

# Biografi och filosofihistoria

*Exemplet Ingemar Hedenius och värdeteorin*

## 1. FILOSOFBIOGRAFINS LEGITIMITET. LOGISKT OCH HISTORISKT

Filosofbiografen är en stor genre på den akademiska bokmarknaden. Varje år publicerar de stora universitetsförlagen ett flertal biografier inom ramen för sin utgivning inom området filosofins historia. Inget år går förbi utan att nya, omfattande, ofta grundlärdade och skarpsinniga biografier utkommer över tänkare som Descartes, Hobbes, Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, Wittgenstein eller Russell, för att inte tala om de smärre ljusen. Samtidigt har biografins legitimitet som filosofihistorisk genre alltid varit omtvistad. Sedan Diogenes Laertius dagar har den florerat. Men dess roll och betydelse har också alltid satts i fråga. Ett exempel på ett sådant ifrågasättande kan hämtas från 1800-talets dominerande svenske filosof, Christopher Jacob Boström. Uppmanad att lämna upplysningar om sig själv för ett *Svenskt Biographiskt Lexicon* gav Boström (i tredje person) en del biografiska notiser, men övergick raskt till att redogöra för sitt filosofiska system. Därvid avgav han följande deklARATION:

Detta är hvad vi ansett oss böra berätta om B., då han ännu lefver och verkar i sin befattning; och vi kunne så mycket heldre dertill inskränka oss, som han sjelf icke lägger någon särdeles vikt på tänkares så kallade biographier. Han anser deras tankar, om de verkligen haft sådana, vara det, som egentligen utgör deras lefnad och det enda, som skäligen bör efterlemnas åt eftervärlden. (Boström s. 480)

Boström ville med andra ord strängt skilja tänkarens tankar från hans biografi och tillmätte enbart de förra en betydelse för eftervärlden. Delvis liknande resonemang kan vi återfinna drygt åttio år senare då en annan uppsalafilosof, Anders Wedberg, skrev en avhandling om just Boström. I sin avhandling *Den logiska strukturen hos Boströms filosofi* (1937) gör Wedberg en åtskillnad mellan ett "historiskt" och ett "logiskt" sätt att behandla filosofins historia. Det är det senare som intresserar honom. Några biografiska notiser om Boström fanns visserligen med i inled-

ningen till hans avhandling. Men Wedberg var angelägen om att inför sin lärare Einar Tegen framhålla hur liten roll det biografiska inslaget spelade i hans framställning och skrev i ett brev: ”De här meddelade historiska notiserna har ju ingen betydelse för det följande. Men kanske paragrafen bör få stå kvar för att en humanistisk professor, om han skulle slå upp inledningen, skall känna sig tilltalad?” (cit. efter Nordin s. 108).

Långt senare, då han som professor skrev sin *Filosofins historia* (1–3, 1958–1966), återkom Wedberg till denna distinktion mellan en ”historisk” och en ”logisk” (eller ”filosofisk”) filosofihistoria. Distinktionen har otvivelaktigt sitt värde. Naturligtvis kan man skriva filosofihistoria på olika sätt och med olika huvudsyften. Lärdomshistorikern vill kanske se filosofins historia som en integrerad del av ett allmänt historiskt förlopp, filosofen är primärt intresserad av att lyfta fram problem och teorier som kan inspirera den moderna debatten. Frågan är ändå hur långt skillnaden mellan det ”historiska” och det ”filosofiska” momentet kan drivas så länge det dock skall handla om något som närmast definitionsmässigt tycks förutsätta båda, nämligen just filosofihistoria. Jag återkommer till det problemet.

Men tillbaka till frågan vad just biografien kan tillföra den filosofihistoriska framställningen. Boström var inte ensam om sin låga värdering bland sin tids svenska filosofer – hans lärare Samuel Grubbe har givit liknande formuleringar. Men där fanns också andra synsätt. Så hos Erik Gustaf Geijer, som i inledningen till sin *Thorild* skriver om sin skrift att den är både filosofisk och ofilosofisk men att den framför allt är: ”en bekännelse; emedan all lära är dunst, som ej tillika är bekännelse” (Geijer s. 35).

Om de filosofiska lärorna är bekännelse måste lära och liv naturligtvis ha ett intimare samband än vad Boström förmodade och den biografiska synpunkten få större relevans. Frågan om biografins betydelse för filosofins historia tycks hänga samman med hur vi överhuvud betraktar den filosofiska aktiviteten och vilka aspekter av den vi uppfattar som viktiga.

## 2. BIOGRAFISKA AVSIKTER

De texter som mer än några andra lade grunden för filosofin i Västerlandet, nämligen Platons dialoger, är naturligtvis starkt biografiska. De framställer sin huvudperson, Sokrates, i lära och liv, de ger ett intimt och detaljerat porträtt av denne man och hans omgivning, de skildrar hans öden, inte minst rättegången mot honom och hans död. Detta biografiska inslag är givetvis ingen tillfällighet. Platon vill framställa sin lärare som en förebildlig vis. Filosofi är kärlek till visdom, men visdom är inte

bara en uppsättning teser eller teorier utan ett sätt att leva. Sokrates förkroppsligar visdomen lika mycket genom sitt sätt att vara som genom de läror han förkunnar. Ja, för Platon tycks det vara otänkbart att en sann filosof skulle kunna vara en dåre eller en lymmel i det privata. På den punkten intar vi moderna i allmänhet en annan hållning. En modern biografi som låt oss säga Ray Monks *Bertrand Russell* (1–2, 1996–2000) framställer sitt föremål som en stor filosof men som en otillräcklig människa så att kontrasten mellan Russells storhet i det ena av seendet och litenhet i det andra blir framställningens nerv.

Gemensamt för det Platon skriver om Sokrates, det Monk skriver om Russell och för många andra filosofporträtt är en jämförelse mellan lära och liv. Ett sådant filosofporträtt utgör en sorts moralitet, det manar oss att reflektera över de moraliska frågeställningar som har med förhållandet mellan teoretisk insikt och praktisk visdom att göra. Detta kan vara en av flera funktioner hos filosofbiografen. En annan typ av funktion hittar vi hos exempelvis marxistiska, feministiska eller djuppsykologiska biografier. Där kan det handla om att visa hur en persons klassbakgrund, kön eller psykiska karaktär påverkar filosoferandet. Sådana syften hos en biografi kan givetvis vara fullt legitima, men inte heller detta är vad jag i första hand vill fästa uppmärksamheten på här. I stället är det en annan aspekt jag nu vill lyfta fram.

### 3. MÅL OCH STRATEGIER

För att förstå en historiskt given filosofisk text måste man naturligtvis förstå språket, man måste förstå vad utsagorna påstår, man måste förstå deras logiska implikationer, man måste lägga märke till mångtydighet eller brist på precision. Men man måste också för att verkligen ha tolkat texten rätt ha förstått dess syfte, dess poäng. Vi måste fråga oss: Vad vill författaren med denna text? Och vi måste om en filosofs hela tänkande fråga: Vart syftar det? Vilken är dess angelägenhet? När vi förstått allt utom vitsen har vi fortfarande inte förstått mycket.

Filosofbiografen har en väsentlig funktion genom att undersöka just den typen av frågeställningar. Den frågar: Vart ville denne tänkare hän? Vilka var motiven för denna filosofi? Den sysselsätter sig med tänkandets mål och strategi.

Exemplen på detta kan göras många. Allan Janik och Stephen Toulmin ville i sin uppmärksammade *Wittgenstein's Vienna* (1973) åstadkomma en ny tolkning av Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus*. Den som läste *Tractatus* mot bakgrunden av författarens intellektuella omgivning och tidiga utveckling, hävdade de, måste komma fram till en annan

läsning av detta arbete än den som varit vanlig inom anglo-saxisk analytisk filosofi alltsedan Russells förord till den engelska översättningen. Och därvid gällde nytolkningen framför allt själva syftet med boken. Genom *Tractatus* ville Wittgenstein ge rum för en etisk och religiös dimension hos tillvaron snarare än utesluta den. Bildteorin om språket stod kvar enligt denna interpretation, men gavs en ny funktion och kunde därmed placeras in i en bestämd intellektuell miljö, det Wien där Wittgenstein växte upp.

I sin *Descartes. An intellectual biography* (1995) vill Stephen Gaukroger göra något som har en del likheter med Janiks och Toulmins projekt. Descartes uppfattas här först och sist som naturvetenskapsman. Hans filosofi, inklusive hans diskussion av skepticismen, tolkas som retoriska manövrer för att undanröja teologisk kritik mot den nya fysikaliska världsbilden. Descartes vill framställa sig som en kristendomens riddare gentemot skeptiker och ateister samtidigt som han lägger fast den nya fysikens grundvalar. Gaukroger ger därmed en tolkning av Descartes filosofiska dagordning som skiljer sig från den där filosofens kunskaps-teoretiska strävanden sågs som det centrala. Dessa strävanden ses nu som medel snarare än som mål.

Filosofiska argumenteringar utgörs knappast någonsin av rent logiska deduktioner (låt vara att en del filosofer, bland dem Descartes och Spinoza, gärna föreställt sig att deras resonemang utgjorde logiska slutledningar). Bättre är att tänka sig dem som drag i ett spel eller som manövrer i en kraftmätning. Positioner erövrar eller försvaras, framstötar görs, defensiva ställningar säkras, taktiska reträtter företas, framskjutna positioner inom fiendens terräng intas och säkras, fallor gillras eller undviks. För att förstå detta spel måste man veta vart filosofen syftar, vilken målsättningen för operationerna är, vad en segerrik kampanj skulle uppnå. Detta förutsätter en analys av alternativen och av motståndet. Det förutsätter också en uppfattning om vad som är offer och vad som är fördelar i spelet. Kunde man överbevisa en medeltida skolastiker att någon av hans teser motsade treenighetsläran hade man honom schack matt. Kunde man överbevisa en logisk positivist ur Wienkretsen om samma sak gav detta inte det ringaste övertag.

#### 4. EXEMPLET OM RÄTT OCH MORAL

Jag skall nu med ett exempel hämtat ur modernare svensk filosofihistoria söka visa hur man tvingas blanda biografiska med logisk/filosofiska synpunkter för att ge en analys av en tänkares argumentering. Mitt exempel är hämtat från Ingemar Hedenius bok *Om rätt och moral* som kom ut 1941.



*Om rätt och moral* är en viktig bok i den svenska 1900-talsfilosofins historia. Den blev viktig rent personligt för sin upphovsman, Ingemar Hedenius (1908–1982), genom att starkt bidra till att 1947 ge honom en professur i praktisk filosofi i Uppsala. Men den blev betydelsefull framför allt genom att vara den bok som markerar övergången från den gamla uppsalafilosofin sådan den företrätts av Axel Hägerström och Adolf Phalén till den nya analytiska filosofi som i detta skede framför allt inspirerades av Cambridgeskolan (Russell, G. E. Moore). Det kan sägas att Hedenius i *Om rätt och moral* för första gången på svensk botten ger exempel på den typ av analytisk filosofi som i fortsättningen skulle bli den i vårt land dominerande. Därmed inleder den ett nytt skede i svensk filosofihistoria.

Ingemar Hedenius hade studerat filosofi i Uppsala för Phalén och Hägerström, men främst betraktat Phalén som sin lärare. Doktorsavhandlingen *Sensationalism and theology in Berkeley's philosophy* från 1936 är starkt influerad av Phaléns s.k. dialektiska metod, vilken betraktade alla filosofins och vardagsförnuftets begrepp som motsägelsefyllda och metafysikbemängda. Av Hägerströms filosofi hade Hedenius framför allt tillägnat sig den non-objektivistiska värdeteorin. Men han hade också reagerat mot de anspråk som för Hägerströms räkning framfördes av dennes lärjunge, juridikprofessorn Vilhelm Lundstedt. Lundstedt menade att Hägerströms värdeteori om den vann spridning skulle få närmast världsomvälvande konsekvenser. Om rättsföreställningarnas intighet genomskådades skulle orsakerna till krig och konflikter undanröjas. "Nämn mig en banbrytande insats, som utförts av en människa och som kan ställas i jämbredd med den vi nu ha för ögonen!", utropade Lundstedt 1933 på tal om Hägerströms filosofi: "Det är dock hela den sociala, med vidskepligheter genompyrda föreställningsvärlden, som slås i spillror efter en flertusenårig tillvaro. Och detta sker vid en tidpunkt, då dessa vidskepelser hota att slå hela den vita rasen med fördärv" (cit. efter Nordin s. 70).

Hedenius accepterade viktiga punkter i Hägerströms värdeteori, men fann de Lundstedtska anspråken löjeväckande och för hela uppsalafilosofin komprometterande. I en artikel som han skrev 1934 tillsammans med Anders Wedberg påtalade han hur "prof. Lundstedt under en lång följd av år sökt utnyttja Hägerströms teorier, och därigenom har uppsalafilosofiens anseende skadats [...]" (cit. efter Nordin s. 71). Angreppet mot Lundstedt förmådde Hägerström själv att framträda till försvar för älsklingslärjungen. Vredgad tillbakavisade han smädelsen mot Lundstedt, "den akademiske lärare, som här blivit offentligt skymfad av studeranden vid det universitet, vid vilket han är anställd" (cit. efter Nordin s. 71). Hedenius var vid detta tillfälle fil. lic., Wedberg fil. kand.

Från slutet av trettioalet hade Hedenius börjat glida bort från den klassiska uppsalafilosofin. Under diskussioner med framför allt Wedberg orienterade han sig i riktning mot den analytiska filosofin sådan den bedrevs av Russell, Moore och av Wienkretsens filosofer. Detta medförde en rad omvärderingar, beträffande begreppsanalysens natur, beträffande filosofins uppgifter, beträffande dess förhållande till sunda förnuftet och till specialvetenskaperna. Hägerström och Phalén hade utan vidare godtagit att deras filosofi stred mot vardagsförnuftet (eller ”det naturliga medvetandet”) liksom mot vetenskaperna (däribland inte minst naturvetenskaperna) sådana dessa faktiskt bedrevs. Moore hade däremot velat utforma en filosofi som överensstämde med sunda förnuftet och Russell en filosofi som låg i linje med den moderna naturvetenskapens resultat. Hedenius kom att acceptera engelsmännens synsätt. I fortsättningen kom han att betrakta det som en belastning för en filosofisk teori om den kolliderade med sunda förnuftet eller med vetenskapernas synsätt.

##### 5. ”VÄRDENIHILISMEN”

Redan strax efter Hägerströms död 1939 hade Hedenius i den svenska filosofiska facktidskriften *Theoria* publicerat ett par artiklar där den Hägerströmska moral- och rättsfilosofin blev föremål för utläggning. Det handlade om att tolka Hägerström, men också om att omtolka honom. Vissa inslag i hans värdefilosofi lyftes fram och renodlades, andra sköts i bakgrunden. Hägerströms teori förvandlades till en värdesats-teori, i allt väsentligt överensstämmande med den som lagts fram av exempelvis A. J. Ayer i dennes *Language, truth and logic* från 1936. Denna linje av tolkning och omtolkning fullföljdes i *Om rätt och moral*. Hur Hedenius såg på Hägerström vid tiden för denna boks utgivande omvittnas i ett brev till Margit Abenius (8.6.1941): ”H-m var inte den matematiskt klara och hårda intellektualist som många tror utan ett kaotiskt och oredigt geni med övervägande intuitiv läggning. Det finns ett och annat uppslag hos honom av stort intresse, men i stort sett tror jag inte ett dugg på hans filosofi.”

Det kan hävdas att syftet med *Om rätt och moral* var att ta tillvara vissa uppslag hos Hägerström som Hedenius ansåg väsentliga, men samtidigt frigöra dem från sådant som han inte trodde på. Därigenom skulle den Hägerströmska värdeteorin befrias från inslag som var lätta att angripa och som i den samtida debatten utsattes för häftiga anfall. Konflikten med sunda förnuftet och med vetenskaperna (i detta fall framför allt rättsvetenskapen) skulle undvikas, de särskilt av Lundstedt företrädde

överdrifterna justeras bort. En harmonisering med sådana nonkognitivistiska värdesatsteorier som förekom inom internationell analytisk filosofi skulle därvid bringas åstad samtidigt som en kontinuitet med den gamla uppsalafilosofin bibehölls. En del av sin karaktär fick denna dagordning genom det forum där *Om rätt och moral* publicerades.

*Om rätt och moral* gavs ut som nr 3 i Tidens skriftserie. Bakgrunden var att socialdemokratins idétidskrift *Tiden* vid denna tid (sedan 1939) hade den unge nationalekonomen Torsten Gårdlund som redaktör. Gårdlund hörde hemma i den krets kring Herbert Tingsten där också Hedenius sedan senare hälften av trettitalet umgicks. Under 1940 och 1941 publicerade Hedenius några artiklar i *Tiden*, bland annat om Hägerströms filosofi. Gårdlund föreslog att de skulle användas för en bok. Hedenius nappade på förslaget och resultatet blev *Om rätt och moral*. Boken riktade sig sålunda till en bredare allmänhet. Hedenius tvingades skriva mer populärt än han skrivit för *Theoria*. Därtill skrev han nu i en politisk debattkontext. Diskussioner kring nazismen och världskriget spelar en väsentlig roll i boken, även om de inte utgör huvudsaken. Detta politiska sammanhang får konsekvenser även för värdeteorin. Flera debattörer tolkade Hägerströms "värdenihilism" som en "makt är rätt"-filosofi och ville ur den utläsa ett stöd för samtidens våldsläror. Deras angrepp fick en viss plausibilitet genom att Hägerströmlärjungen Karl Olivecrona i ett uppmärksammat inlägg *England eller Tyskland* 1940 gått ut till stöd för Tysklands sak och därvid åberopat hägerströmska argument. För Hedenius är det angeläget att visa att "värdenihilismen" inte kan antas få konsekvenser av detta slag.

## 6. TEKNISKA GREPP

Hedenius syften och ambitioner med *Om rätt och moral* har relaterats. Hur genomför han dem? De viktigaste tekniska greppen är, kunde man säga, fyra: 1. Tolkningen/omtolkningen av Hägerströms värdeteori som en nonkognitivistisk värdesatsteori. 2. Distinktionen mellan en sats mening och analysen av dess mening. 3. Teorin att en sats mening utgörs av det sakförhållande vars existens gör satsen sann. 4. Distinktionen mellan äkta och oäkta rättssatser.

Hägerströms värdeteori innehöll många inslag. Den innehöll en värdeontologi, en värdeepistemologi, en värdepsykologi. Hedenius reducerar den till en värdesatsteori som han döper till "värdenihilismen" med övertagande av en term som annars mest begagnats av Hägerströms motståndare. Värdenihilismen skulle då utgöras av antagandet att satser av typen "detta är gott", "detta är ont", "detta är rätt", "detta är orätt", "detta bör

göras”, ”detta bör man underlåtas” inte påstår något om något, inte kan vara sanna eller falska utan har en ateoretisk karaktär. Till sin kärna blir värdenihilismen en analys av en viss vanligt förekommande satstyp.

Jämförd med Hägerströms ursprungliga teori förändrar värdenihilismen därmed karaktär, något som Hedenius också betonar. Hägerström hade betraktat de vanliga moraliska och rättsliga föreställningarna som illusoriska: ”Han räknade med ett jätteblock av vidskepelser, i vilket vi leva och röra oss och hava vår varelse.” Den uppfattningen anser Hedenius nu felaktig: ”Utan vidare är det icke ens klart, att den värdenihilistiska teorien står i någon opposition till det vanliga tänkesättet i moraliska frågor” (s. 26). Någon speciell uppfattning om den korrekta filosofiska analysen av den moraliska satstypen har gemene man inte, ansåg Hedenius.

Konflikten med sunda förnuftet kunde på detta sätt undvikas genom Hedenius omtolkning av den Hägerströmska värdeteorin. Men denna omtolkning gav också en möjlighet att vederlägga dem som i värdenihilismen såg en kulturfara, en ”makt är rätt”-filosofi, en moralrelativism. Värdenihilismen är en teori, poängterade Hedenius. Ur en teori följer inga värdesatser, vare sig ”makt är rätt” eller några andra. Hägerströmkritiker som Alf Ahlberg eller K. Grue-Sörensen var därför ute i ogjort väder.

Nästa steg i Hedenius argumentering inskräper att ”vi kunna ha helt och hållet felaktiga idéer om vad vi i verkligheten mena med våra termer, utan att vår användning av dem, i den mening de ha enligt det föreliggande språkbruket, behöva påverkas” (s. 75). Detta innebär, framhåller Hedenius i anslutning till en distinktion hos G. E. Moore, att filosoferna mycket väl kan ha en felaktig och till och med motsägelsefull och förvirrad analys av en terms mening utan att denna mening själv behöver vara motsägelsefull. Att filosoferna sålunda ofta gjort oklara analyser av vad tid är behöver inte betyda att de (eller någon annan) menar något oklart när de säger ”Jag kommer strax” eller ”Det hände för ett år sedan”. Genom oförmågan att iaktta en sådan distinktion uppstår vad Hedenius kallar ”det Hägerström-Lundstedska misstaget”. Hägerström och Lundstedt fann att rättsteoretikerna ofta haft motsägelsefyllda och metafysikbemängda idéer om vad exempelvis ”äganderätt” innebär och hade därav felaktigt slutit sig till att också meningen hos själva begreppet ”äganderätt” vore motsägelsefull och bemängd med metafysik. Men gemene man liksom olika myndighetspersoner kan ha en fullkomligt klar uppfattning av vad som menas med ”X har äganderätt till huset” även om rättsfilosofernas analyser vore oklara. Hedenius understryker detta ytterligare genom att hävda att ”en sats’ mening utgöres av det sakförhållande, vars existens gör saken sann” (s. 71). Det sakförhållande

vars existens gör det sant att "X har äganderätt till huset" kunde då bestå i innehav av ett juridiskt giltigt köpebrev och i en beredskap hos landets polis och andra myndigheter att skydda besittningen.

Tillsammans leder distinktionen mellan "mening" och "analys" samt definitionen av "mening" till möjligheten att upprätta en åtskillnad mellan "oäkta" och "äkta" rättssatser. Ibland utgör en rättssats helt enkelt ett (sant eller falskt) konstaterande att ett viss juridiskt faktum föreligger ("X är ägaren till fastigheten Gladan 2 i Enskede"). Ibland har den en (ateoretisk) moralisk innebörd ("Detta är inte rätt!"). De oäkta rättssatserna utgör enligt detta resonemang oantastbara teoretiska påståenden. Något hinder för att de skulle ha en legitim funktion i rättsvetenskapligt språkbruk eller i vardagsjuridiken föreligger inte. Hägerströms och Lundstedts misstag bestod i tron att så var fallet, att alla som begagnade sig av termer för rätt och rättigheter gjorde sig skyldiga till vidskepelse och metafysik eller i vart fall enbart gav uttryck för en rent subjektiv, känslomässig inställning.

Det är inte fel att säga att Hedenius på detta sätt genomförde en äreräddning för det juridiska språkbruket. Juristerna var honom också vederbörligen tacksamma. Det kan nämnas att så sent som 1979 när Hedenius promoverades till hedersdoktor vid juridiska fakulteten i Uppsala framhölls just denna äreräddning i motiveringen för utmärkelsen.

Jag har beskrivit hur Ingemar Hedenius i *Om rätt och moral* genom ett par distinktioner och andra tekniska manövrer kunde utforma en värde-teori som överensstämde med ett antal strategiska syften – att under bibehållande av kontinuiteten med den klassiska uppsalafilosofin flytta över diskussionen till en ny, analytisk-filosofisk terräng, att undvika konflikt med sunda förnuftet, att skydda "värdenihilismen" mot beskyllningen för att legitimera en våldsfilosofi, att rädda det rättsvetenskapliga språkbruket. De strategiska syftena har ställts i relation till Hedenius situation vid tiden för bokens tillkomst och till det filosofiska debattsammanhang han just då befann sig i. Hans lojaliteter och hans val av tekniska redskap har också belysts mot en biografisk bakgrund.

En fortsatt och fördjupad analys skulle kunna visa vilken position Hedenius val av strategi försatte honom i, vilka svårigheter hans distinktioner och begreppsbestämningar innehöll, hur dessa utnyttjades av hans motståndare – bland dem Lundstedt och Olivecrona som gick i vidlyftiga svaromål – samt hur han försökte komma tillrätta med dessa svårigheter. En sådan fördjupad analys skall inte företas här. Här har jag bara velat skissartat antyda hur de biografiska och de logisk-filosofiska faktorerna samverkar och hur en undersökning av en filosofisk argumentering måste ta hänsyn till båda.

Filosofi är inte nödvändigtvis alltid bekännelse. Men betydande filosofi står i närmare relation till filosofen själv än man alltid är beredd att medge. Betydande filosofi syftar till något nytt, den förändrar den filosofiska dagordningen, den medför en ny värdering av argumentens styrka och svagheter. Den står i intimt förhållande till filosofens vilja, syften och strategier. Detta avspeglas i hur den filosofiska argumentationen och de filosofiska texterna byggs upp. En filosofihistorisk rekonstruktion av dessa argumentationer och dessa texter förutsätter en rekonstruktion av deras tillkomstsituation, av upphovsmannens belägenhet. Ett antal val och tillvägagångssätt har föredragits med hänsyn till deras implikationer. Vissa lösningar har eftersträvats, andra har undvikits. Vissa konsekvenser har accepterats, andra kringgåtts, mildrats eller bestridits. Analysen av detta spel kan bli fullständig och klargörande bara om de biografiska omständigheterna tas i beaktande. Texterna kan tydas bara när spelet dechiffrerats drag för drag. Vi förstår texten när vi förstår vad filosofen "gör" i texten, vilken aktivitet som där äger rum och varför.

#### LITTERATUR

- Boström, Christopher Jacob. 1883. *Skrifter*. Andra delen. Stockholm.  
 Geijer, Erik Gustaf. 1925. *Samlade skrifter*. Tredje delen Stockholm.  
 Hedenius, Ingemar. 1941. *Om rätt och moral*. Stockholm.  
 Nordin, Svante. 1984. *Från Hägerström till Hedenius*. Lund.  
 Hedenius brev till Margit Abenius finns i Abenius samling, Uppsala universitetsbibliotek.

Jonas Olson och  
Frans Svensson

# Partikularistisk konsekventialism

## 1. INLEDNING

Moralisk partikularism, en för närvarande hett omdebatterad position inom analytisk moralfilosofi,<sup>1</sup> är åsikten att en icke-moralisk egenskap, E, eller klass av icke-moraliska egenskaper E\*, som är rätt-görande i en typ av omständigheter inte behöver vara rätt-görande i en annan typ av omständigheter, eftersom den moraliska signifikans varje E eller E\* må bära med sig är irreducibelt kontextberoende – antalet egenskaper som är potentiellt moraliskt relevanta i en viss situation är i själva verket oändligt. Partikularisters avvisande av moraliska principer eller regler är intimt förbundet med dessa påståenden: Om den moraliska signifikansen hos varje icke-moralisk egenskap är irreducibelt kontextberoende verkar det finnas mycket ont om utrymme, och framförallt användning, för moraliska principer eller regler.<sup>2</sup> Således introduceras partikularismen ofta som ett alternativ till princip- eller regelbaserade former av

<sup>1</sup> Se exempelvis Hooker & Little (2000), och Ulrik Kihlboms färskavhandling (2002).

<sup>2</sup> Två klagöranden är på sin plats här. För det första, de slags principer partikularister avvisar är av ett substantiellt slag, som bygger på antagandet att det finns ändliga tillräckliga superveniensvillkor av den allmänna typen  $E \rightarrow M$  (där E är en (konjunktion av) icke-moralisk(a) egenskaper, och M är en moralisk egenskap). Men en partikularist behöver förstås inte invända mot rent formella principer som inte bygger på dylika oupphävliga superveniensrelationer, och som därmed saknar icke-moraliskt substantiellt innehåll, såsom ”handla rätt”, eller ”handla så att största möjliga mängd intrinsikalt värde befrämjas” (se vårt bemötande av invändning (ii) i avsnitt 4 nedan). För det andra, en del partikularister kan tänkas vilja hävda att det saknas utrymme eller användning för principer i vad vi kan kalla idealt praktiskt resonerande. Men givet våra mänskliga begränsningar och vår felbarhet kan det vara så att vi i det moraliska vardagslivet är i behov av ett antal mer eller mindre upphävliga moraliska principer (mer om detta senare). Jfr Little (2000).

etik, såsom kantianism eller konsekventialism, och förknippas ofta med olika typer av dygdetik.<sup>3</sup>

I den här uppsatsen avser vi inte att kritisera partikularismen, utan att diskutera huruvida – vilket vanligen antas – det behöver föreligga en konflikt mellan partikularism och konsekventialism, och vad denna konflikt i så fall kan tänkas bestå i. I ekumenisk anda hävdar vi att någon sådan konflikt inte behöver föreligga. Det förefaller fullt möjligt att bekänna sig både till partikularism och konsekventialism. I motsats till vad som ibland förmodas baserar sig partikularisters aversioner mot konsekventialismen i själva verket inte på motvilja mot något strukturellt drag hos konsekventialismen som sådan, utan snarare på motvilja mot vissa strukturella och substantiella antaganden om värde som traditionellt förknippas med konsekventialism.<sup>4</sup>

Innan vi ger oss in på diskussionen om hur partikularismen och konsekventialismen på ett koherent sätt kan förenas vill vi uppmärksamma en annan kontrast mellan vad som ofta förmodas vara två polära positioner i debatten; den mellan partikularister och universalister.

## 2. PARTIKULARISM OCH UNIVERSALISM

Det hävdas ibland av såväl partikularismens antagonister, som av dess förespråkare, att partikularismen måste förneka Richard Hares välkända universaliserbarhetstes om moralomdömen. Vi menar att detta är ett misstag. Hare själv beskrev sin position på följande vis: ”Moralomdömen

<sup>3</sup> Vad det ofta förmodade sambandet mellan partikularism och dygdetik närmare bestämt består i är inte helt klart. Det sägs ibland med hänvisning till Aristoteles att vi inte bör vänta oss att finna några exakta moraliska principer (Dancy, 1993, s. 50), men huruvida Aristoteles var partikularist i samma mening som t.ex. Jonathan Dancy är dock diskutabelt. Likaså är det oklart huruvida Aristoteles skulle ha omfattat någon av de moderna versionerna av dygdetik som ibland omnämns som aristoteliska. En annan sak som förtjänas att påpekas här är att Dancy på ett ställe tycks medge att vad han kallar ”holism om skäl” inte behöver vara oförenligt med konsekventialism. Dancy tycks här föregripa den poäng vi vill göra i denna uppsats. Men till skillnad från Dancy argumenterar vi genom att primärt fokusera på axiologi, inte på skäl (se Dancy, 1993, s. 232, not 15).

<sup>4</sup> Det är förstås fortfarande möjligt att vara partikularist och ha invändningar mot konsekventialismen som sådan, men dessa invändningar ges i så fall inte per automatik av partikularismen. Vad vi vill visa i uppsatsen är inte att alla partikularister måste acceptera en viss version av konsekventialismen – bara att det inte föreligger någon spänning mellan partikularism och den form av konsekventialism vi skisserar här.



är, hävdar jag, universaliserbara i endast en mening, nämligen att de medför identiska omdömen om alla fall som är identiska i sina universella egenskaper.”<sup>5</sup> Två fall, individer, eller vad det nu må vara,  $x$  och  $y$ , är identiska i sina universella egenskaper om  $x$  och  $y$  är identiska med avseende på sina icke-moraliska egenskaper, bortsett från numeriska eller indexikala egenskaper. Partikularister är överens med universalister<sup>6</sup> när det gäller den generella åsikten att moraliska egenskaper är beroende av – supervenerar på – icke-moraliska egenskaper. Partikularister borde därmed hålla med om att om  $x$  och  $y$  är identiska i sina universella egenskaper, så är  $x$  och  $y$  identiska i sina moraliska egenskaper, vilket innebär att man medger den konceptuella giltigheten hos Hares universaliserbarhetstes. Så det kan näppeligen vara detta dispyten mellan partikularister och universalister handlar om, eller bör handla om.

Det bör dock genast medges att även om numeriska och indexikala egenskaper utesluts, så förefaller det högst sällsynt att två fall, individer, eller vad det nu må vara, är identiska i sina universella egenskaper. Men även om det empiriskt sett förhåller sig så, påverkar inte detta den konceptuella giltigheten hos universaliserbarhetstesens, på sin höjd reducerar det dess betydelse i praktiskt moraliskt resonerande.<sup>7</sup> Så är det måhända detta dispyten mellan partikularister och universalister handlar om, eller borde handla om? Partikularistens poäng är kanske att moraliskt resonerande är något alldeles för komplext för att kunna utföras i enlighet med på förhand givna moraliska principer. Men det bör betonas att universalisten inte behöver tänka sig universella principer som mer eller mindre grova generaliseringar, som är tillräckligt okomplicerade för att enkelt låta sig användas i konkreta situationer. Begrunda Hares skiss av vad universaliserbarhetstesens *inte* innebär:

<sup>5</sup> Hare (1994, s. 122).

<sup>6</sup> Notera att universalisten enligt vår framställning inte behöver vara konsekventialist. Som Philip Pettit har påpekat är "[universaliserbarhetstesens] så befalande att [...] den måste åtlydas av varje teori om rätt handlande." (Pettit 1997, s. 141; vår övers.)

<sup>7</sup> Somliga filosofer antyder att detta gör universaliserbarhetstesens som sådan filosofiskt ointressant. Men det behöver man inte hålla med om. Som Richard Hare en gång påpekade; "...det är fel att inta en alltför snävt utilitaristisk hållning gentemot filosofiska teser..." (1963, s. 12, vår övers.) Även om det är empiriskt osannolikt så är det fortfarande konceptuellt oproblemiskt att föreställa sig två distinkta  $x$  och  $y$  som är identiska i sina universella egenskaper. I sådana fall säger oss universaliserbarhetstesens som sådan att numeriska och indexikala egenskaper saknar moralisk relevans, och  $x$  och  $y$  måste vara identiska också i moraliska egenskaper.

[U]niversalism är inte doktrinen att det bakom varje moralomdöme måste finnas en princip som går att uttrycka med några få generella termer; principen, ehuru universell, kan vara så komplex att den inte alls låter sig formuleras i ord. Men om den vore formulerad och specificerad, så skulle alla dess ingående termer vara universella termer.<sup>8</sup>

Enligt denna version av universalism skulle universella principer kunna vara så komplexa att vi människor aldrig kommer att vara kapabla att formulera dem i ord, och än mindre äga kunskap om dem. Detta är en *epistemologisk* åsikt partikularisten och universalisten kan vara överens om. Men partikularisten kan gå ett steg längre och göra det *metafysiska* påståendet att det inte kan finnas några sådana principer eftersom antalet egenskaper som kan påverka (t.ex.) en handlings moraliska status i själva verket är oändligt.<sup>9</sup>

Såvitt vi kan se är det ofta inte helt klart huruvida partikularister vill göra blott det epistemologiska påståendet om universella principer, eller om de också vill basera sin position på det metafysiska påståendet.<sup>10</sup> Hur det än är med den saken verkar det klart att både partikularister och universalister borde acceptera universaliserbarhetstesens som sådan, dvs. tesen att om  $x$  och  $y$  är identiska i sina universella (icke-moraliska) egenskaper, så är  $x$  och  $y$  identiska i sina moraliska egenskaper. Det skall medges att den praktiska betydelsen av universaliserbarhetstesens som sådan är extremt begränsad. Men som vi har sett kan universalisten mycket väl gå med på att universaliserbarhetstesens som sådan saknar betydelse i praktiskt moraliskt resonerande.

Huruvida det föreligger en konflikt mellan partikularism och universalism beror alltså på de mer exakta formuleringarna av respektive ståndpunkter. Om partikularisten baserar sin position på det metafysiska påståendet att det inte kan finnas några universella principer befinner hon sig i en metafysisk oenighet med universalisten (och förstås med partikularisten som bara vill göra det epistemologiska påståendet). Om universalisten hävdar att vi visst kan formulera universella principer i ändliga icke-moraliska termer, och äga kunskap om och praktiskt tillämpa dessa, befinner hon sig i en epistemologisk oenighet med partikularisten (och förstås med universalisten som förnekar dessa möjlig-

<sup>8</sup> Hare (1963, s. 39, vår övers.)

<sup>9</sup> Jfr Kagan (1998, ss. 184–6).

<sup>10</sup> Vi misstänker dock att partikularister vanligen är mest angelägna att försvara det första påståendet. Jonathan Dancy är emellertid en prominent föreläsare för partikularismen som på sistone har indikerat att han med 'partikularism' avser det andra (metafysiska) påståendet. Se Dancy (1999a, och 1999b).

heter) angående moraliskt resonerande. Men om partikularistens påstående bara är att universella principer saknar praktisk relevans eftersom de inte går att formulera i ord, kan universalisten hålla med. Så det behöver inte föreligga någon konflikt här. I alla händelser bör det inte föreligga någon konflikt rörande universaliserbarhetstesens som sådan; den bör accepteras av universalister såväl som partikularister.

### 3. PARTIKULARISM OCH KONSEKVENTIALISM

Låt oss nu gå vidare till den centrala frågan i denna uppsats: Måste det föreligga en konflikt mellan partikularism och konsekventialism? Konsekventialismen säger, enligt en mycket allmän formulering, att endast den handling som har de bästa konsekvenserna – eller annorlunda uttryckt, befrämjar den största möjliga mängden intrinsikalt värde – är rätt.<sup>11</sup> Det är alltså typiskt för konsekventialister att resonera om rätta handlingar i termer av (intrinsikalt) värde.<sup>12</sup> Det är på liknande sätt typiskt för partikularister att å sin sida betona att förmågan att på ett korrekt sätt kunna bedöma en handling som rätt eller fel i en viss situation kräver en form av moralisk känslighet för vad som framträder som de moraliskt relevanta egenskaperna i en viss situation. Att man betonar vikten av en sådan känslighet är förmodligen en viktig orsak till att partikularismen ofta förknippas med olika typer av dygdetik.

Vi vill nu föreslå att partikularisters aversioner mot konsekventialismen i själva verket inte baserar sig på motvilja mot något strukturellt drag hos konsekventialismen som sådan, utan snarare på motvilja mot vissa strukturella och substantiella antaganden om värde som traditionellt förknippas med konsekventialism. Som bekant var de tidiga konsekventialisterna hedonister. Deras substantiella position var att lustupplevelser är det enda som har positivt intrinsikalt värde, samt att smärt- eller olustupplevelser är det enda som har negativt intrinsikalt värde. Strukturellt sett är detta en form av värdemonism. Två historiskt prominenta företrädare för detta synsätt är Jeremy Bentham och John

<sup>11</sup> Somliga konsekventialister, t.ex. regelkonsekventialister, skulle antagligen inte hålla med. Men vi ska inte diskutera regelkonsekventialism i denna uppsats. Vi fokuserar på handlingskonsekventialism, som för övrigt nog är den mer spridda och omfattade uppfattningen.

<sup>12</sup> Konsekventialister kan också sinsemellan träta om huruvida det att en handling befrämjar den största möjliga mängden intrinsikalt värde analytiskt medför att denna handling också är rätt, eller om sambandet häremellan är av ett annat slag. Denna fråga behöver lyckligtvis inte bekymra oss här.

Stuart Mill.<sup>13</sup> Senare förespråkare av konsekventialismen, som exempelvis G. E. Moore, avvisade hedonismen och förfäktade en pluralistisk konsekventialism enligt vilken ett flertal saker, såsom mänsklig samvaro, estetiska upplevelser, etc., är intrinsiskt värdefulla.<sup>14</sup> Trots deras axiologiska oenigheter hävdar både monistiska och pluralistiska konsekventialister att den handling är rätt som befrämjar den största möjliga mängden intrinsiskt värde.

Partikularistens invändningar mot detta resonemang tar fasta på strukturen hos värdemonismen, respektive -pluralismen. Enligt partikularisten finns det ju ingen egenskap eller klass av egenskaper som kontextberoende, dvs. i varje omständighet, fungerar som rätt-görande, i kraft av att vara värdefull eller värde-görande (den exakta formuleringen här behöver inte bekymra oss). Vad som är värdefullt i en typ av omständigheter behöver inte vara värdefullt i en annan typ av omständigheter. Partikularisten kan därmed sägas avvisa själva utgångspunkten för debatten mellan monister och pluralister.<sup>15</sup>

Men konsekventialisten behöver inte vara antingen monist eller pluralist om värde. Medan hon håller fast vid det konsekventialistiska ramverket för sin normativa teori om rätt och fel, kan hon anamma en partikularistisk teori om värde. Partikularism om värde skiljer sig strukturellt sett från både monism och pluralism i det avseendet att den hävdar att vad som är värdefullt i en typ av omständigheter inte behöver vara värdefullt i en annan typ av omständigheter. Värde, enligt detta sätt att se, är irreducibelt kontextberoende på ett sätt som inte kan stavas ut i ändliga icke-värderande termer. Konsekventialister som anammar en partikularistisk värdeteori kan säga att vad som har de bästa konsekvenserna, vad som utgör den största möjliga mängden intrinsiskt värde – och därmed vilken handling som är den rätta – beror på omständigheterna. I vissa typer av omständigheter kan det vara värdefullt att maximera mängden lust, i andra typer av omständigheter kan det vara värdefullt att inte maximera antalet lustupplevelser och i stället utdela smärtsamma straff, i andra typer av omständigheter kan det vara värdefullt att tala sanning, osv. Observera att vad som är speciellt med denna form av konsekventialism är att den säger att vad som är intrinsiskt värdefullt i en typ av omständigheter inte behöver vara intrinsiskt värdefullt i en annan typ av om-

<sup>13</sup> Som bekant skilde sig Mills åsikt från Benthams i så måtto som Mill ansåg att lustupplevelsers värde inte bara bestäms av dess kvantitet (varaktighet och intensitet), utan också av dess kvalitet.

<sup>14</sup> Se Moore (1993, kap. 6).

<sup>15</sup> Jfr McNaughton (1988, s. 194).

ståndigheter. Den säger inte bara att vad som befrämjar intrinsikalt värde (vad som är instrumentellt värdefullt) varierar i olika omständigheter. Det senare är en ganska trivial iakttagelse som alla former av konsekventialism torde skriva under på. Konsekventialister som anammar en partikularistisk värdeteori kan alltså instämma i partikularistens stridsrop att vad som är en rätt-görande egenskap, eller klass av egenskaper, i en typ av omständigheter, inte behöver vara en rätt-görande egenskap, eller klass av egenskaper, i en annan typ av omständigheter – det hela är irreducibelt kontextberoende.

Notera också att detta gör det möjligt för konsekventialisten att instämma i partikularistens uppfattning om den gode moraliske agenten, enligt vilken det krävs en form av moralisk känslighet för att urskilja vilken handling som är den rätta i en partikulär situation. Eftersom vad som utgör de bästa konsekvenserna, vad som utgör den största möjliga mängden intrinsikalt värde, varierar i olika kontexter så är det inte att rekommendera att använda sig av en sorts ”kontrollista” av värden, oavsett om den till sitt innehåll är monistisk eller pluralistisk. Om så är fallet verkar det inte orimligt att hävda att det faktiskt krävs en form av moralisk känslighet för att kunna urskilja vad som leder till de bästa konsekvenserna i olika typer av omständigheter. Detta antyder en hybrid mellan konsekventialism och dygdetik.<sup>16</sup>

Sammanfattningsvis hoppas vi ha visat att det inte behöver föreligga någon konflikt mellan partikularism och konsekventialism. De konflikter mellan partikularister och konsekventialister som trots allt kan föreligga fångas bäst om de uttrycks i termer av de substantiella och strukturella åsikter om värde som omfattas av partikularister respektive konsekventialister. Men dessa eventuella konflikter är till sin karaktär *axiologiska*, de härrör inte från några strukturella drag hos konsekventialismen som sådan.

#### 4. FEM INVÄNDNINGAR

Låt oss nu gå igenom fem tänkbara invändningar mot vårt påstående att det inte behöver föreligga någon konflikt mellan partikularism och konsekventialism. Kärnan i dessa invändningar är att vår föreslagna position inte är hållbar eftersom partikularism och konsekventialism endast är förenliga till priset av att något essentiellt element i endera teorin måste överges. Som vi skall visa utgör dock ingen av dessa invändningar något allvarligt hot mot vår föreslagna position.

<sup>16</sup> Se Crisp (1992) för en variant på en sådan hybridteori.

(i) En kritiker skulle kunna försöka argumentera för att det verkliga föreligger en konflikt eftersom partikularism tillåter att "allt" (vilken icke-moralisk egenskap som helst hos en situation) potentiellt kan vara av moralisk relevans, medan konsekventialismen begränsar mängden potentiellt moraliskt relevanta egenskaper till att inkludera endast de egenskaper som tillhör handlingars konsekvenser.

Det förtjänar här att påpekas att när man gör en kalkyl för värdet av konsekvenserna av en viss handling *h*, så kan konsekventialisten också ta hänsyn till det möjliga värdet av *h*. Det kan så att säga ingå i beräkningen. Men i övrigt medger vi att vad som sägs i (i) ovan i stort sett är riktigt. Men det innebär *inte* att kritikern nödvändigtvis pekat på en konflikt mellan partikularism och konsekventialism, för det verkar märkligt att hävda att man för att vara partikularist måste påstå att varenda icke-moralisk egenskap som vi kan tänka oss kan vara moraliskt relevant. För att kvalificera sig som partikularist torde det vara tillräckligt att hävda att mängden icke-moraliska egenskaper av betydelse för handlingars moraliska status inte kan stavas ut som en universell princip i ändliga icke-moraliska termer. Kanske är det ett metafysiskt faktum att något sådant inte är möjligt (se sektion 2 ovan).

(ii) En andra invändning skulle kunna vara att det karaktäristiska för partikularismen är förkastandet av substantiella moraliska principer eller regler, med undantag för den helt formella principen "handla rätt", medan konsekventialismen verkligen erkänner en sådan princip eller regel, nämligen "handla så att du maximerar mängden intrinsikalt värde". Måste det inte därmed föreligga en konflikt trots allt?

Nej. Konsekventialisten kan helt enkelt svara att principen "handla så att du maximerar mängden intrinsikalt värde" inte kan stavas ut i ändliga icke-värderande termer. För återigen, enligt en partikularistisk syn på värde finns det ingen universell formel som talar om vad som är intrinsikalt värdefullt under alla tänkbara omständigheter. Vad som är intrinsikalt värdefullt i en viss typ av omständigheter behöver inte vara intrinsikalt värdefullt i andra omständigheter. Notera också att principen "handla så att du maximerar mängden intrinsikalt värde" är lika formell som principen "handla rätt". Den förra principen är förvisso mindre inklusiv än den senare i så måtto som den enbart tar hänsyn till värdet av en viss handlingens konsekvenser och möjligen värdet av själva handlingen (se (i) ovan). Men detta gör den inte mindre formell eller mindre fri från substantiellt innehåll. Konsekventialisten kan hålla fast vid att även om mängden icke-moraliska egenskaper som är potentiellt relevanta för en handlingens moraliska status är mindre inklusiv eller mer begränsad i räckvidd, så är vad som kan räknas som "de bästa conse-

kvenserna” (den största mängden intrinsikalt värde) så kontextberoende att det inte låter sig stavas ut som en universell princip i ändliga icke-värderande termer och kanske är det ett metafysiskt faktum att en sådan princip helt enkelt inte kan finnas. Detta är fullt förenligt med partikularism.

(iii) En invändning som är relaterad till vad som just diskuterats är följande: en partikularist ryggar tillbaka inför konsekventialistens sätt att härleda normativa begrepp som ”rätt” från axiologiska begrepp som ”intrinsikalt värde”, för hon menar att det i vissa omständigheter inte är rätt att maximera intrinsikalt värde – de axiologiska och normativa begreppen kan i vissa fall dra åt olika håll (det skulle kunna vara fallet att i vissa omständigheter så skulle utförandet av  $h_1$  maximera mängden intrinsikalt värde, medan  $h_2$  vore den moraliskt rätta handlingen) och de senare begreppen har alltid praktiskt företräde framför de förra. Vi medger att det verkligen är ett essentiellt element hos konsekventialismen att man redogör för det normativa i termer av det axiologiska. Kanske har vi därmed verkligen hittat en avgörande spänning mellan partikularism och konsekventialism?

Det finns flera saker att säga om denna invändning. Det första och viktigaste är att betona hur radikalt ett partikularistiskt angreppssätt på värde faktiskt är. Någoting, E, som besitter ett visst intrinsikalt värde, V, i omständigheterna O, behöver inte besitta V i en annan typ av omständigheter O\*. För det andra, givet den irreducibelt kontextberoende karaktären hos de axiologiska begreppen, och givet partikularistens hävdande att detta irreducibla kontextberoende också tillkommer de normativa begreppen, så är det svårt att se varför och på vilka grunder partikularisten skulle vilja påstå att till exempel begrepp som ”rätt” och ”intrinsikalt värde” kan dra åt olika håll i en och samma typ av omständigheter.<sup>17</sup> Annorlunda uttryckt är det svårt att se varför och på vilka grunder partikularisten skulle vilja förneka att begreppen ”rätt” och ”befrämjande av den största mängden intrinsikalt värde” är extensionellt ekvivalenta.<sup>18</sup> Och konsekventialisten behöver ju inte hävda mer än detta.

<sup>17</sup> Det finns skäl att tro att det normativa och det axiologiska kan dra åt olika håll om man omfattar en moral innehållande deontologiska restriktioner som gäller oavsett vilka konsekvenserna blir, och en axiologi enligt vilken vissa naturliga egenskaper bär kontextberoende oupphävlig evaluativ relevans. Men en sann partikularism innefattar inga sådana oupphävliga moraliska regler eller axiologiska regulariteter.

<sup>18</sup> Vi förnekar inte att det är möjligt att vara partikularist med avseende på både normativa och axiologiska begrepp, och därmed hävda att dessa begrepp kan dra i olika riktningar; det vill säga att ”rätt” och ”befrämjar den största

Eller måste han det? Konsekventialistens påstående, skulle kritikern kunna fortsätta, är trots allt att en rätt handling görs rätt *därför att* den främjar den största mängden intrinsikalt värde. Men detta är inte problematiskt. Partikularister och konsekventialister erkänner och accepterar gemensamt att icke-naturliga egenskaper (som de normativa och axiologiska) supervenerar på naturliga egenskaper.<sup>19</sup> Konsekventialisten kan därför mycket väl förklara varför en handling *h* i en viss typ av omständigheter *O* är rätt, utan att hänvisa till moraliska eller värderande begrepp. Den icke-moraliska egenskapen, *E*, eller en mängd av icke-moraliska egenskaper, *E\**, som gör *h* rätt i *O* är just den (typ av) icke-moraliska egenskap(er) som gör att *h* befrämjar av den största mängden intrinsikalt värde i *O*. Vi tror därför att givet ett partikularistiskt angreppssätt på värde borde partikularisten inte rygga tillbaka inför konsekventialistens sätt att härleda normativa begrepp från axiologiska begrepp. Därmed har vi ännu inte funnit någon konflikt mellan dessa båda teorier.

(*iv*) För det fjärde skulle det kunna invändas att vad vi har kallat ett partikularistiskt angreppssätt på (intrinsikalt) värde är inkoherent eftersom det strider mot G. E. Moores klassiska uppfattning om intrinsikalt värde. Denna uppfattning säger bland annat att intrinsikalt värde helt och hållet beror på intrinsikala egenskaper hos det som är värdefullt, och att sådant värde därför är kontextoberoende.<sup>20</sup>

Vi medger att det finns en konflikt mellan Moores klassiska uppfattning om intrinsikalt värde och en partikularistisk uppfattning om det samma. Vi medger också att Moores uppfattning har haft ett stort inflytande inom den axiologiska debatten under de senaste hundra åren. För våra syften är det dock relevant att påpeka att Moores uppfattning om intrinsikalt värde knappast kan sägas vara essentiellt förbunden med konsekventialismen, och den har också ifrågasatts från flera håll. Vi tror inte att det är inkoherent att påstå att det intrinsikala, eller, som det ibland sägs, *finala*, värdet hos ett ting kan variera beroende på kontexten

mängden intrinsikalt värde<sup>21</sup> inte behöver vara extensionellt ekvivalenta. Men även om vi medger att en sådan position inte är inkoherent så finner vi den inte särdeles tilltalande, av framförallt två skäl. För det första förefaller det teoretiskt oekonomiskt att låta normativa och axiologiska begrepp dra åt olika håll. För det andra, och viktigare, tycks en sådan position kapa den intima kopplingen mellan intrinsikala värden och praktisk relevans för vad man *bör* göra, känna, osv., eftersom den innebär att det åtminstone i vissa situationer inte är rätt att handla på ett sådant sätt att det maximerar mängden intrinsikalt värde.

<sup>19</sup> Se till exempel Danielsson (1988, s. 77); Carlson (1995, s. 42f).

<sup>20</sup> Se Moore (1993, ss. 286, 293).



i vilken det förekommer. Detta i sin tur innebär att en partikularistisk uppfattning om intrinsikalt, eller finalt, värde verkligen är koherent, men vi kan tyvärr inte gå närmare in på det här.<sup>21</sup>

(v) En fördel, skulle en kritiker kunna tänkas hävda, med den klassiska hedonistiska varianten av konsekventialism, liksom, i någon utsträckning, med pluralistiska varianter, är att de är handlingsvägledande i en tydlig mening, utan att kräva någon särskild moralisk känslighet eller liknande hos agenten. Den variant av konsekventialism som föreslås i denna uppsats tycks dock misslyckas fullständigt i detta avseende, och misslyckas därmed att fånga ett essentiellt och rentav attraktivt drag hos konsekventialismen så som den vanligen förstås.

Vad skall vi säga om detta? För det första att det inte alls är uppenbart att monistiska eller pluralistiska varianter av konsekventialism är, eller ens antas vara, handlingsvägledande i någon tydlig mening. Vidare måste vi fråga oss i vilken utsträckning, och för vem, vi egentligen anser att en plausibel moralteori ska fungera som handlingsvägledande. Om vi ska tillämpa hedonismen, till exempel, så måste vi ha kunskap om de totala konsekvenserna av våra handlingar, och vi behöver också veta något om hur man gör interpersonella och intrapersonella jämförelser mellan olika grader av lust (något som har visat sig allt annat än enkelt). Man skulle faktiskt kunna hävda att vi aldrig vet med säkerhet vilket det intrinsikala värdet av ett visst utfall som vi kan åstadkomma kommer att bli, och vem kan då förväntas omsätta denna teori i praktik? Detsamma gäller givetvis för pluralistiska varianter av konsekventialism, men i relation till dessa behöver vi dessutom förstå hur vi skall väga de olika värdena mot varandra. Skulle dessa teorier tillämpas på ett direkt sätt, så finns det goda skäl att tro att de skulle vara indirekt självvederläggande.

Konsekventialister brukar faktiskt gärna påpeka att på grund av problem av det slag som nämns ovan, så bör vi inte använda konsekventialismens kriterium för rätta handlingar som en beslutsmetod i vardagslivet. Men i ljuset av denna distinktion mellan två olika tolkningar av konsekventialism – som en teori som förser oss med ett kriterium för rätta handlingar å ena sidan, och som något som förser oss med en beslutsmetod å den andra – så tycks det oss som om premissen hos den föreliggande invändningen mot vår föreslagna variant av konsekventialism mycket väl kan betvivlas: är handlingsvägledning verkligen ett essentiellt eller ens ett önskvärt element i en konsekventialistisk moralteori? Men kanske menar vår kritiker snarare att monistiska och pluralistiska

<sup>21</sup> En av oss gör detta i Olson (2003). Se även till exempel Dancy (1999a, s. 144); Dancy (2000, ss. 137–41); Korsgaard (1996, s. 271); Hurka (1998).

varianter av konsekventialism åtminstone idealt tillhandahåller handlingsvägledning för vilken agent som helst i vilken situation som helst. Det vill säga, givet att du har information om alla icke-moraliska fakta gällande en viss mängd handlingar (inklusive fakta om handlingarnas konsekvenser), så behöver du endast tillämpa kriteriet för att få svar på vilken handling som vore den rätta enligt dessa teorier. Men detta förefaller inte vara sant om vår variant av konsekventialism. Även om en person har all den information som antogs tidigare, så tycks det fortfarande krävas något mer, nämligen en moralisk känslighet eller kompetens, för att kunna identifiera de moraliskt relevanta egenskaperna och få ett svar på vilken handling som främjar den största mängden intrinsikalt värde. Men är ett krav på en sådan känslighet eller kompetens särskilt konstigt eller oattraktivt? Varför skulle vi tro att en rimlig moralteori måste vara sådan att den kan tillämpas av vem som helst? Vi kommer inte att argumentera för detta här, men det tycks både rimligt och tilltalande att tro att det faktiskt finns fall där det verkligen krävs en viss känslighet för att uppfatta vad som är moraliskt relevant. Notera att detta inte är detsamma som att säga att de flesta av oss som moraliska agenter famlar runt i ett komplett mörker. Tvärtom skulle man nog kunna hävda att de flesta av oss ofta är i tillräckligt hög utsträckning känsliga inför de moraliskt relevanta dragen i de situationer vi stöter på.

Men kritikern kanske slår tillbaka och menar att vi nu är verkligt illa ute, för även om det medges att det är problematiskt att försöka tillämpa ett konsekventialistiskt riktighetskriterium i vardagen, så kan traditionella former av konsekventialism åtminstone erbjuda vissa ”tumregler” eller liknande, vilka kan vara till hjälp för att åstadkomma så bra resultat som möjligt. Det är till exempel ett känt faktum att hedonistisk konsekventialism råder oss att hålla vänskap för något i sig värdefullt, inte för att det faktiskt är intrinsikalt värdefullt utan på grund av att ett sådant förhållningssätt tenderar att producera den största mängden lust. I denna mening kan lojalitet mot vänner utgöra en användbar ”tumregel”. Men vad kan vår föreslagna variant överhuvud erbjuda så länge vi medger att vi inte alltid är kapabla att utnyttja en slags moralisk känslighet?

Det bör påpekas att det finns problem med att försöka härleda vardagsprinciper av något slag för i stort sett alla moralteorier. Men i den utsträckning som det alls är möjligt att göra detta kan vi inte se varför inte denna möjlighet skulle vara öppen även för vår variant av konsekventialism. Givet säregenheterna hos ”det mänskliga tillståndet” så kan det mycket väl vara fallet att vissa egenskaper ofta är, om än inte oupphävligt, moraliskt relevanta, såsom till exempel löfteshållande. Även om det kan förekomma fall där det faktum att jag har avgivit ett

särskilt löfte inte är relevant för vad jag bör göra, så förändrar inte detta det faktum att vi kan lära oss av erfarenheten att löfteshållande normalt sett är moraliskt relevant.

## 5. SLUTSATS

För att sammanfatta kan man kanske säga att om det finns en konflikt mellan partikularism och konsekventialism, så är det en axiologisk konflikt. Men konsekventialismen som sådan är inte essentiellt förbunden till någon särskild axiologisk ståndpunkt. En konsekventialist behöver inte vara vare sig monist eller pluralist angående värde, och inte heller behöver hon acceptera en Mooresk uppfattning om intrinsikalt värde. Konsekventialisten kan mycket väl vara partikularist angående värde. Givet en särskild axiologisk ståndpunkt behöver det därför inte föreligga någon konflikt mellan partikularism och konsekventialism.

En sista reflektion är att den position vi skisserat i denna uppsats, det vill säga en partikularistisk teori om värde inom ett konsekventialistiskt ramverk, framstår som tämligen attraktiv i så måtto som den bevarar vissa attraktiva element från två olika riktningar. Från partikularismen bevaras bilden av moral och värderingar som något komplext och kontextkänsligt, och från konsekventialismen bevaras ”den ganska enkla tanken att det aldrig kan vara rätt att föredra ett sämre tillstånd framför ett bättre”.<sup>22</sup> Detta borde göra det påkallat att ägna denna position vidare och mer noggrann beaktning.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Foot (1988, s. 227, vår övers.).

<sup>23</sup> Tidigare versioner av uppsatsen har presenterats på högre seminariet i praktisk filosofi vid Uppsala Universitet, på ISUS-konferensen i Lissabon 2003, samt på Filosofidagarna i Linköping 2003. Vi tackar deltagarna vid dessa tillfällen för givande diskussioner. En engelskspråkig version av uppsatsen utkommer framöver i *Utilitas*.

## LITTERATUR

- Carlson, E. 1995. *Consequentialism Reconsidered*, Dordrecht: Klüwer.  
 Crisp, R. 1992. ”Utilitarianism and the Life of Virtue”, *Philosophical Quarterly* 42.  
 Dancy, J. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.  
 Dancy, J. 1999a. ”On the Logical and Moral Adequacy of Particularism”, *Theoria* 65.  
 Dancy, J. 1999b. ”Can a Particularist Learn the Difference between Right and Wrong?”, i *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy I: Ethics*, red. K. Brinkmann. Bowling Green.

- Dancy, J. 2000. "The Particularist's Progress", i *Moral Particularism*, red. B. Hooker och M. Little. Oxford: Clarendon Press.
- Danielsson, S. 1988. "Konsekvensetikens gränser", i *Filosofiska utredningar*. Stockholm: Thales.
- Foot, P. 1988. "Utilitarianism and the Virtues", i *Consequentialism and its Critics*, red. S. Scheffler. Oxford: Oxford University Press.
- Hare, R. M. 1963. *Freedom and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, R. M. 1994. *Moraliskt tänkande*. Stockholm: Thales.
- Hurka, T. 1998. "Two Kinds of Organic Unity", *The Journal of Ethics* 2.
- Kagan, S. 1998. *Normative Ethics*. Boulder: Westview Press.
- Kihlbom, U. 2002. *Ethical Particularism – An Essay on Moral Reasons*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Korsgaard, C. 1996. "Two Distinctions in Goodness", i *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Little, M. O. 2000. "Moral Generalities Revisited", i *Moral Particularism*, red. B. Hooker & M. Little. Oxford: Clarendon Press.
- McNaughton, D. 1988. *Moral Vision*. Oxford: Blackwell.
- Moore, G. E. 1993 [1922]. "The Conception of Intrinsic Value", i *Principia Ethica*, red. T. Baldwin. Cambridge: Cambridge University Press.
- Olson, J. 2003. "Intrinsicalism and Conditionalism about Final Value", kommande i *Ethical Theory and Moral Practice*.
- Pettit 1997. "The Consequentialist Perspective", i M. Baron, P. Pettit, och M. Slote: *Three Methods of Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

## Recensioner

*Upheavals of Thought – The Intelligence of Emotions*

Martha C. Nussbaum

Cambridge University Press 2001. 765 s. ISBN 0-521-46202-9

När vi hamnat mellan Molly Blooms solkiga lakan har vi äntligen funnit den moraliskt relevanta kärleken, en kärlek som säger ja till livet och sexualiteten, till människor som äter kött, skiter och kopulerar. Men som har humor. I *Upheavals of Thought* vänder den perfekta, kontrollerade och bildade Martha C. Nussbaum uppochner på konventionerna.<sup>1</sup> Jag håller med Nussbaum. Som kvinna kan man inte annat än sympatisera med Joyces Molly som tar sig en och annan älskare, kanske flera, och knappt bemödar sig om att hålla isär dem i tankarna, när maken Leopold blivit impotent av för mycket filosoferande.

*Upheavals of Thought* är en bok på hela sju hundra sidor, trots att detaljer inte är något för Nussbaum, men den är underhållande. Boken är dock inget för den otåliga filosof som tjarar ”kom till saken nån gång”. Nussbaums metod, att analysera litterära verk (Odysseus är bara ett i raden) för att få fram argument, är tidsödande. Men förförisk.

Tankens jordskred – *upheavals* – är förstås känslorna, som *är* tankar och som orsakas av våra behov. Det sistnämnda är en av de två – för mig – viktiga saker som boken innehåller och som jag inte till fullo insett tidigare: att många emotioner uppstår ur kroppsliga behov samt att en viss sorts stolthet är unik för människor och innebär ett förnekande av dessa behov.

Att känslor, emotioner, är tankar är inget nytt för en Nussbaumläsare. Det nya är dels utvecklingsperspektivet och därmed att emotioner inte behöver vara fullständiga propositioner, dels att emotionerna någorlunda sätts in i ett moralteoretiskt sammanhang. Emotioner ingår i det goda livet och det praktiska förnuftet, tvärt emot vad Nussbaums in-

<sup>1</sup> Nussbaums böcker handlar till alltför stor del om henne själv; en recension av en Nussbaumprodukt måste därför säga något elakt om författaren.

spiratörer stoikerna hävdade. Med stoikernas hjälp avvisar Nussbaum argumentet att emotioner inte har något tankeinnehåll och därför inte *kan* ingå i till exempel en praktisk slutledning: emotioner är värderande kognitioner.

*Upheavals of Thought* består av tre delar. Den första delen innehåller Nussbaums teori om emotioner, den andra och den tredje delen innehåller det normativa materialet. I dessa senare delar argumenterar hon för emotionernas plats i moralen och mot följande invändningar. (1) Emotioner, som uppstår ur behov och otillräcklighet, handlar i för hög grad om subjektets bristande kontroll för att kunna vara en del av det goda livet. (2) Emotioner är partiska, eftersom det vi har känslor inför är sådant som är viktigt för oss själva. Dessutom är de emotioner vi har senare i livet påverkade av våra tidiga erfarenheter och kan därför, ytligt sett, vara irrationella. (3) Emotioner är ambivalenta: vi hatar samma personer som vi älskar. Beroendet som leder till kärlek och tacksamhet leder också till ilska och hat. Dessa invändningar besvaras i relation till medkänsla i den andra delen och i relation till kärlek i den tredje delen. Att försvara medkänsla ur moralisk synvinkel är inte så svårt, då är det värre med den kaotiska och partikulära kärleken. Nussbaum undersöker tre olika försvar för kärlek: det platonska, det kristna och det romantiska. Alla tre klättrar dock för högt upp på kärlekens stege, tappar kontakten med verkligheten och förstärker negativa, infantila drag som skam och avund, vilket leder till sexism och rasism, anser hon och rekommenderar en mer vardaglig kärlek som den moraliskt och politiskt relevanta: Molly Blooms. Denna recension koncentrerar sig på den första delen, emotionsteorin, och på vissa tveksamheter i densamma, samt berör det allra sista: den vardagliga kärleken.

#### INTENTIONALITET OCH AFFEKT

Nussbaum försöker besvara frågan "Vad är en emotion?". Projektet är kanske gammaldags och naivt (varför skulle vi ens tro att alla fenomen vi kallar känslor har något viktigt gemensamt?), men syftet är att ge en *humanistisk* förståelse av människan. Definitionen måste därför rimma någorlunda med common sense och enligt common sense är en emotion både intentional, den handlar om något, och affektiv, den känns. Det är antagligen det senare som gör att vi i allmänhet skiljer mellan emotioner och kognitioner. Detta, att förena den intentionala egenskapen med den affektiva, är Nussbaums och emotionsteorins största svårighet. Kort sagt är problemet att förena en som det tycks mental egenskap, intentionaliteten, med en som det tycks kroppslig, affekten, i ett och samma fenomen, emotionen. Lite annorlunda formulerat: vilken är relationen

mellan kognitionen och emotionen? Nussbaum tror på identitet, andra har försökt med kausalitet, konstitution eller kausalitet och konstitution.

I artikeln "Emotioner som värdeomdömen" (1997) presenterar Nussbaum sin kognitiva syn på emotioner och, enligt henne själv, går hon på som om en emotions kognitiva innehåll "has some handy linguistic translation that could, in principle, be made by the subject of the emotion" (2001, 90). I *Upheavals of Thought* reviderar hon alltså detta. Det första kapitlet är en utvidgad version av den tidigare artikeln och innehåller vinkar om förändringar och tillägg som kommer i de följande kapitlen. Den senare versionen har tappat i både koncentration och klarhet.

Den utvidgade teorin ska vara förenlig med att små barn och djur har kognitiva emotioner samt med att vår tidiga barndom påverkar de emotioner vi har senare i livet. Nussbaum refererar en mängd undersökningar av djur (hundar, schimpanser, råttor) för att visa att djur har kognitioner, men också undersökningar och berättelser som ska visa att de har emotioner. Har djur kognitioner och emotioner, så är det inte omöjligt att de har kognitiva emotioner. För att tillskriva djur och små barn kognitiva emotioner, behöver vi, påstår Nussbaum, följande:

... a multifaceted notion of cognitive interpretation or seeing-as, accompanied by a flexible notion of intentionality that allows us to ascribe to a creature more or less precise, vaguer or more demarcated, ways of intending an object and marking it as salient. (2001, 129)

I början av boken låter det lite annorlunda: "Emotions, I shall argue, involve judgments about important things..." (2001, 1). Dessa viktiga saker är ting och personer knutna till subjektet och ingår i subjektets planer och projekt. De är, som Nussbaum formulerar det, viktiga för subjektets blomstrande, varför emotioner är *eudaimonistiska* värdeomdömen. Men att de är eudaimonistiska betyder inte att de är egoistiska, i alla fall inte i någon snäv mening. I första kapitlet identifierar Nussbaum sin sorg vid moderns bortgång med omdömet "[a]n enormously valuable part of my life is gone" (2001, 77). Värdeomdömen är för Nussbaum en typ av trosföreställningar och den som accepterar trosföreställningen att hans eller hennes älskade mamma dött känner sorg. Den som inte känner sorg, har inte riktigt förstått att modern dött, eller så älskade han eller hon inte modern.

Nussbaums kognitiva teori är inte så dum som den låter. Den är sofistikerad och kan förklara komplexa känslöfenomen, bland annat tack vare två av varandra oberoende distinktioner: dels mellan bakgrunds- och situationsemotioner, dels mellan allmänna och specifika emotioner. En kvinna kan känna en allmän bakgrundslika mot diskriminering av

kvinnor, vilken blir en allmän men situationsbunden ilska, när den dras fram i förgrunden av en specifik situationsbunden ilska över en oföret mot henne själv, såg på jobbet. Nussbaum skiljer också mellan objektlösa sinnesstämningar och emotioner (2001, 133), och hon anser att emotioner kan vara omedvetna. Hennes teori kan faktiskt klara av många av de arton (tror jag det är) skillnader mellan emotioner och trosföreställningar som Annette Baier insisterar på i sin "What emotions are about" (1990).

Men det finns problem i Nussbaums teori. Det mest problematiska är, tycker jag, hennes syn på affekt. Enligt definitionen behöver en emotion inte innebära någon fysiologisk reaktion hos subjektet. Emotioner är för Nussbaum riktade, rationella tankar och inte blinda, innehållslösa "feelings". Den affekt som – eventuellt – krävs (Nussbaum är otydlig om detta) är mental. Men vad är mental affekt? (Nussbaum är inte ensam om att tala om och lägga vikt vid mental affekt, det gör även Michael Stocker i *Valuing emotions*, 1996.) Nå, emotioner är rationella fenomen (kognitioner) och Nussbaum beskriver dem ibland som heta, brådskande *tankar*. Men en allmän bakgrundsemotion är knappast särskilt affektiv. Det kanske den inte behöver vara? En emotion är ju ett eudaimonistiskt värdeomdöme. Men, igen, emotioner är emotioner och alltså affektiva just på grund av att de är eudaimonistiska värdeomdömen: det senare ska förklara affekten och varför de tycks vara något annat än trosföreställningar.

Avståndstagandet från fysiologi och "feelings" rimmar varken med common sense eller med den vikt Nussbaum lägger vid kroppen och kroppsliga behov senare i boken. En del av problemen kommer sig av den motståndare Nussbaum föreställer sig. Hon polemiserar mot uppfattningen att emotioner är blinda, slumpartade fysiologiska reaktioner som vi är helt passiva inför. Jag känner inte till någon som försvarar en sådan syn idag.

Kärnan i många kognitiva emotionsteorier är idén att en person som känner det ena eller andra inför ett objekt *tror* något om objektet. Den som är rädd för stora hundar tror att stora hundar är eller kan vara farliga. Detta låter rimligt när det gäller vissa emotioner, som rädsla, och vissa objekt, som stora hundar, men mindre troligt när det gäller andra känslor, kärlek till exempel. Tror den som älskar ett objekt att objektet är älskansvärt? Eller när det gäller andra objekt? Vad tror den som har spindelfobi? Måste man alls tro något? Men om den som har en emotion implicit har en trosföreställning om emotionens objekt, så kan emotionens intentionalitet förstås som trosföreställningens. Detta, att kunna identifiera emotionens intentionalitet med trosföreställningens, var en av två anledningar till de kognitiva teoriernas uppsving för några decennier



sedan. (Den andra anledningen var att kunna överföra också emotionens – eventuella – rationalitet på trosföreställningens.) Trosföreställningens intentionalitet kan antingen förstås som relationen mellan tron och dess innehåll (tron är *riktad* mot innehållet) eller som relationen mellan det propositionella innehållet och det innehållet representerar, ett tillstånd i världen. En del kritiker av kognitiva teorier anser att ingetdera är den typ av intentionalitet som är involverad i emotioner (Deigh 1994). Nussbaum har en konfys inställning till detta. Hon insisterar på att emotioner är en sorts trosföreställningar, men tycker att det är fel att illustrera intentionaliteten med den vanliga pilen: emotionens ”aboutness is more internal, and embodies a way of seeing” (2001, 27).

#### EMOTIONER OCH PERCEPTIONER

I den reviderade teorin är emotioner inte längre värdeomdömen utan ”värdeladdade kognitioner” och ”by ‘cognitive’ [Nussbaum] mean[s] nothing more than ‘concerned with receiving and processing information’” (2001, 23). Syftet med den nya definitionen är, som sagt, att värderande kognitiva fenomen utan uppenbart propositionellt innehåll ska räknas som emotioner. Som jag redan sagt tror Nussbaum att djur för att kunna ha kognitiva emotioner måste ha en förmåga till kognitiv tolkning samt att tolkning kräver ett ”kognitivt medium” att intendera objektet i, i brist på språk något annat medium (vad det nu kan vara).

...we need, in short, ... a multifaceted notion of cognitive interpretation or seeing-as... (2001, 129)

Men hon säger också att begreppet kognitiv tolkning måste vara

... accompanied by a flexible notion of intentionality that allows us to ascribe to a creature more or less precise, vaguer or more demarcated, ways of intending an object and marking it as salient. (2001, 129)

Och vidare att:

Where all emotions are concerned, we want to insist on the presence of combination or predication, and on the centrality of eudaimonistic evaluation. (2001, 128)

Kombinationen eller prediceringen är medlet att markera något som bra eller dåligt eller viktigt med. Ett av Nussbaums djurexempel är tiken Lupa och valpen Remus som lever (levde?) hos filosofen George Pitcher. När Pitcher hittade Lupa och hennes valp var hon fientlig mot alla som närmade sig. Troligen hade hon blivit mycket illa behandlad av människor. Trots hennes aggressiva beteende gav Pitcher Lupa mat

under en lång tid. Till slut lät hon honom komma så nära att han kunde klappa henne. Lupas behov av kontakt och kärlek tog överhanden och någon falsk stolthet kunde hon inte ha som hund. Nussbaum, och Pitcher, tolkar Lupas aggressiva beteende som ett uttryck för en blandning av rädsla och ilska. Denna emotion tillika värderande kognition kräver enligt Nussbaum en förmåga till och ett medium för predicering: människor dåliga. Senare, när Lupa gjorde ett undantag för Pitcher, gjorde hon en ny predicering: denna människa bra. Prediceringen uttryckte hon med svansviftning. Lupa hade tolkat Pitcher som en snäll, matbringande människa. Tolkningen var förstås gjord i hennes kognitiva medium.

Första gången jag läste detta förstod jag det i linje med Nussbaums teori om emotioner som värderande omdömen. Lupa, med sina dåliga erfarenheter av människor, hade perceptioner av människor nära kopplade till eller simultana med perceptioner av smärta. Dessa processade och tolkade hon i sitt kognitiva medium, vilket resulterade i att hon predicerade negativt värde om människor. Perceptionerna gav upphov till en värderande kognition.

Men Nussbaum karaktäriserar ibland också *intentionalitet* som att *se-som* eller som tolkning. I den kontexten har "kognitiv" och "intentional" samma betydelse. Då och då förklarar hon, som vi sett, intentionalitet som att markera något som viktigt eller framträdande, och hon insisterar på ett mer dynamiskt begrepp intentionalitet än den konventionella pilen (riktadhet). Intentionalitet är *hur* vi ser objektet: "Once again, we should insist that aboutness is part of the emotion's identity. What distinguishes fear from hope, fear from grief, love from hate – is not so much the identity of the object, which might not change, but *the way in which the object is seen*" (2001, 28; min kursivering). När jag läste boken andra gången förstod jag det därför så här: tolkningen och prediceringen görs redan i perceptionen.

The world impinges on the animal not directly, but through these evaluative appraisals. (2001, 126)

För att någon ska ha en emotion behövs därför ingen tolkning eller predicering i ett *annat* kognitivt medium. Perception är en intentional och kognitiv process: tolkning eller predicering i ett kognitivt medium. För andra, mer komplexa, kognitiva processer behöver vi, såväl som hundar, förstås ytterligare ett kognitivt medium.

Enligt denna min andra läsning percipierar vi, och hundar, vissa objekt emotionellt. Det vi percipierar emotionellt är eudaimonistiska värden. Vissa objekt är viktiga för oss, och därför uppfattar vi dem emo-

tionellt. Det är inte så att vi först percipierar dem neutralt och sedan värderar dem och markerar dem som framträdande. De är framträdande redan i perceptionen.

Enligt en, som jag tror, vanlig uppfattning kräver en värdering flera mentala tillstånd: 1. Neutral perception av objektet. 2. Trosföreställning orsakad av perceptionen. 3. Emotion som reaktion på trosföreställningen. 4. Värdering baserad på emotionen.

Enligt min första läsning av Nussbaum är tillstånden reducerade till två: 1. Neutral perception av objektet. 2. Kognition = tolkning = emotion = värdering.

Och enligt min andra läsning till ett enda: 1. Värdeladdad perception av objektet = kognition = tolkning = emotion = värdering.

Men vad är det här *värdet* som percipieras? Varifrån kommer det? Värdet kommer från objektets egenskaper, från subjektets egenskaper och historia och från relationen mellan objektet och subjektet. Värdet är eudaimonisktiskt och uppstår i konfigurationer av objekt, subjekt och relationer, det är inte något som subjektet "lägger på" i efterhand. Men det är inte heller frågan om någon "automatisk respons".

Den senare tolkningen är intressant och jag tror att den ligger närmast Nussbaums avsikter. Den verkar visserligen motsäga hennes formulering "marking [the object] as salient" (2001, 29), men enligt henne är emotioner inte frivilligt formade omdömen. Att ha en emotion, en känsla, är att erkänna ett behov och vi kan inte välja att inte behöva. Möjligen kan vi välja att inte känna.

#### EMOTIONER OCH UTVECKLING

Emotioner stammar ur barnets kroppsliga behov och är märkta av sin historia. Detta vill Nussbaum integrera i sin uppfattning om emotioner som kognitiva värderingar av objekt, men integreringen är inte helt genomarbetad och tilläggen, som gör teorin rimligare, gör den samtidigt otydligare. Dels lägger hon till en genetisk tes: emotioner är kognitiva relationer till objekt som är viktiga för spädbarnets välbefinnande. Dels en kausal tes: denna historia påverkar våra emotioner senare i livet. Det senare förklarar emotioners till synes irrationella karaktär: de matchar inte alltid senare objekt "as they project the images of the past upon them" (2001, 179). Det förra förklarar varför vi har emotioner inför vissa saker men inte inför andra samt vilka emotionstyper vi har. Men inte alla emotioner kan härledas ur spädbarnets situation! Den emotion som Nussbaum undantar är nyfikenhet.

Det mesta materialet om spädbarnets utveckling hämtar Nussbaum från Winnicott och objekt-relationsteorin, en variant av psykoanalysen

där den infantila sexualiteten nedtonats och spädbarnets relationer till den eller de personer som tar hand om det satts i fokus. Ett nyfött barn är fullkomligt hjälplöst. Det behöver inte bara näring utan också kroppskontakt och smekningar, det behöver bli hållet och buret. Barnet kastas mellan välbefinnande och smärtsam hunger, törst, kyla och hetta. Ur utsattheten föds ilska, hat och hopplöshet men också kärlek och tacksamhet, om barnet tas omhand någorlunda. Behoven och bristen på kontroll upplevs som skamliga av barnet: primitiv skam. Denna skam förklarar, bland annat, varför vi senare känner avsmak inför olika kroppsliga uttömningar och sekret. Efterhand kommer kärleken och hatet att riktas mot det som barnet uppfattar som orsaken till sitt tillstånd. Emotionerna får objekt, objekt som in de flesta fall är föräldrarna.

Hur vi senare i livet upplever till exempel kärlek och vilka objekt vi väljer för vår kärlek är beroende av vår tidiga historia. "Cognitive views that leave out infancy cannot explain the way in which the emotions of adult life bear the shadows of earlier objects" (2001, 230). När det förgångna väller upp som känslostormar inom oss, kan det annars verka som om Nussbaums hopdiktade motståndare har rätt. Känslostormar, och lättare pustar, kan verka obegripliga, men går att förstå, om man känner till sin historia. Det kognitiva innehållet hos emotionen behövs för att vi ska förstå våra emotioner, anser Nussbaum. Men är inte detta att förutsätta det som skulle bevisas? Den enda typ av förklaring Nussbaum accepterar är en narrativ förklaring, vilket, enligt henne, förutsätter ett kognitivt innehåll hos emotionen. En förklaring av typen att på det fysiologiska tillståndet  $x$ , som upplevs som emotionen  $e$ , följer det fysiologiska tillståndet  $y$ , som upplevs som emotionen  $k$ , skulle hon knappast godta: den ger ingen "humanistisk" förståelse.

Jag tvivlar också på att en narrativ förklaring förutsätter ett kognitivt innehåll. Om  $x$  pappa var dålig på att byta på  $x$ , när  $x$  var bebis, så skulle det kunna leda till att  $x$  som vuxen reagerar överdrivet och blir rasande i fysiskt obekväma situationer, speciellt om  $x$  negligeras, utan att ilskan har ett kognitivt innehåll. Bara likheten i situationerna skulle kunna utlösa liknande känsloreaktioner. Haken är förstås vad "kognitivt innehåll" står för i Nussbaums utvidgade och uppmjukade teori. Ett annat problem med Nussbaums utvidgade teori är att vi aldrig kan veta exakt vilket det kognitiva innehållet i en emotion är. Det betyder att den som försöker sätta ord på sina känslor för att testa hennes teori aldrig kan avfärda den med bestämdhet.

Nussbaum tror också att en kognitiv syn på emotioner implicerar att emotioner kan påverkas av förnuftet, eftersom vi kan påverka våra värderingar förnuftsmässigt. Faktiskt låter det som om hon menade att

kognitiva värderingar kan påverka emotioner, men värderingar *är* ju emotioner, enligt henne själv.

#### EMOTIONER OCH SOCIAL KONSTRUKTION

Även om många drag i spädbarnets utveckling verkar vara universella, som hjälplösheten och beroendet, argumenterar Nussbaum för att vissa emotionstyper och vissa ingredienser i andra emotionstyper är "socialt konstruerade". Nussbaum är varken utförlig eller övertygande i sin utläggning om social konstruktion, men har ganska bra antropologiska exempel. Hon låter läsaren ana att synen på kärlek, att människors behov av och förväntningar på kärlek i parrelationer, kan vara olika i olika kulturer beroende på hur barnen tas om hand som små. Att vissa emotioner är socialt konstruerade anser Nussbaum öppnar för förändringar: vi bör fundera över hurdana vi tycker att människor ska vara och försöka uppfosta våra barn efter sådana ideal. Personligen tror jag att det vore bättre för oss om vi inte vore så förbålt romantiska. Men sådan storskalig terapi kräver att vi kan värdera våra emotioner. Ska vi göra det med ytterligare emotioner? Jag tror det.

#### EMOTIONER OCH HANDLING

Inte heller om emotioner och handlingsförklaringar är Nussbaum utförlig och övertygande, men ämnet är intressant. Nussbaum är kritisk till den så kallade belief-desire-psykologin, både i dess moderna, davidsonska tappning, som det är osäkert om hon har förstått, och i dess äldre, som hon kallar, humeanska form. Även om emotioner är intimt knutna till handling, så är det fel att identifiera dem med önskningar att handla på det ena eller andra sättet. ". . . it would be a mistake to identify them with desires for particular types of action" (2001, 135). Lycklig kärlek, glädje, sorg och andra emotioner är inte ens alltid incitament till handling. Emotioner kan inte reduceras till önskningar, säger hon.

On these familiar accounts, desires are hardwired in psychology, lacking in intentionality and impervious to modification. Beliefs then simply function to provide desire with information about how to attain its object. It was on this account that Hume famously held that reason is and must always be the slave of the passions. (2001, 136)

Denna bild må vara humeansk, men den är knappast Humes. Begär är en emotion hos Hume och har ett intentionalt objekt även om Hume inte använder det ordet och, framför allt, inte identifierar emotioner med trosföreställningar. Alla emotioner motiverar inte till handling, till exempel inte den emotion som Hume beskriver mest ingående: stolthet.

Just därför är den så behaglig: vi kan vila i den. Jag tror dock att Nussbaum har rätt i att begär eller önskan inom belief-desire-psykologin ofta förstås som "feelings", även om belief-desire-psykologin är ambivalent: ibland är önskningar intentionala kognitioner med semantiska egenskaper.

Nå, Nussbaum anger tre skäl att för att ändra på denna humeanska bild. 1. En önskan är intentional: den är riktad mot ett objekt, vilket den framställer som gott. 2. Önskningar och trosföreställningar räcker inte för att förklara handlingar, emotioner måste till. 3. Både önskningar och emotioner är intentionala, precis som trosföreställningar. Det föreligger ingen "artskillnad" mellan dem, varför trosföreställningar (förnuftet) inte behöver nöja sig med slavstatus, och varför både emotioner och önskningar kan påverkas av trosföreställningar. Nussbaum argumenterar för 1 och 3, men varför vi ska gå med på 2 förstår jag inte. Så som Nussbaum beskriver önskningar, värderingar av objekt, verkar de vara en typ av emotioner. Även om inte alla emotioner motiverar till handling, så kan vissa göra det och det kan räcka med emotioner som gör det, som då kan kallas för önskningar, och trosföreställningar, för att förklara avsiktliga handlingar. Eller menar Nussbaum att det också måste till emotioner i form av *värderande trosföreställningar*? Låt oss prova med Nussbaums eget exempel: (i) Min älskade mamma är döende. (ii) Jag vill vara hos henne. (iii) Alltså åker jag till henne. Men det borde gå lika bra med: (i) Mamma är döende. (ii) Jag vill vara hos min älskade mamma. (iii) Alltså åker jag till henne. Eller med: (i) Jag vill vara hos min älskade döende mamma. (ii) Alltså åker jag till henne. Hur vi formulerar handlingsförklaringen och var vi lägger värderingen (älskade mamma), som är emotionen tillika affekten och den motiverande kraften, kan knappast spela någon roll för Nussbaum.

Det som inte duger är en värderingsfri, affektlös trosföreställning och en objektlös eller affektlös önskan. Enligt Nussbaums beskrivning av Hume och belief-desire-psykologin har vi: (i) mamma är döende, (ii) känsla (önskan) utan objekt, (iii) alltså åker jag till henne. Det som fattas här är en förklaring av hur emotionen (affekten) hakar i trosföreställningen: intentionaliteten. Det som fattas i en davidsonsk variant, som i ord kan se ut precis som de nussbaumska ovan, är en förklaring av varifrån den motiverande kraften, affekten, kommer och hur den kan samsas med intentionaliteten i trosföreställningen och/eller i önskan. I grund och botten är väl problemet detsamma.

#### DEN VARDAGLIGA KÄRLEKEN

Vi såg att Nussbaum hamnade hos Joyce när hon klättrade nerför kärlekens steg. Denna steg klättrade hon paradoxalt nog samtidigt uppför.

Mollys kärlek till männen är, som sagt, den moraliskt och politiskt riktiga kärleken. Bättre än Jesus.

Platon var för okroppslig och narcissistisk. Augustinus återinförde den konkreta lilla människan i kärleksrelationen men tänkte för mycket på himlen. Dante däremot insåg jordelivets betydelse, men de högre sfärerna hägrade fortfarande. Emely Brontë koncentrerade sig på sitt jordiska samhälle och såg dess avvigsidor: den som valde kroppsligheten blev utstött. Walt Whitman gav kroppen och sexualiteten en plats i metafysiken, men ordade alltför vitt och brett om abstrakt rättvisa och frihet. Först Joyce var tillräckligt vardaglig och partikulär för att skapa ett kärlekens ideal.

Varför är nu kroppsligheten och sexualiteten så viktig? Jo, för att den som förnekar sin kropp och sina behov och tror sig vara odödlig blir misogyn eller rasistisk. Det kroppsliga projiceras på andra, på kvinnor, på färgade, fattiga, homosexuella, påstår Nussbaum. Hon har en intressant diskussion om den begärande blicken i Whitmans poesi. En vit, heterosexuell man får se med åtrå på kvinnor av alla sorter, men färgade män får inte titta för mycket på vita kvinnor. Homosexuella och kvinnor får inte alls titta på män, vare sig vita eller färgade. Förklaringen till detta är, säger Nussbaum, att män inte vill bli påmindas om sina behov och sin dödlighet. Den som blir begärligt betraktad känner sig som kropp, blir, som det brukar heta, objektiverad. Men jag undrar om det är hela sanningen. Jag känner igen obehaget; tror jag att jag är odödlig? Njä. Ibland har jag inte ens något emot blickarna. Hur jag reagerar beror på vem det är som tittar. Visserligen har jag oftast haft en mer komplex relation till dem vars blickar varit angenäma, inte bara varit kött, men inte alltid.

Också Joycediskussionen innehåller en sorglustig iakttagelse. Nussbaum refererar en scen i Odysseus: en man och en kvinna möts på en strand och har sex med varandra. Båda två är fångna i sina ideal, styrda i sin lust av litteraturens (numera mediernas) bilder av män och kvinnor. När kvinnan går sin väg ser mannen att hon haltar. "Tight boots? No. She's lame. O! Glad I didn't know it when she was on show." Vi vet alla att romantik mår bra av vin och dämpad belysning. Klumpig gång, ett visst uttal eller fel färg på jackan kan vara förödande. Jag läste en gång på en löpsedel att si och så många (många!) procent av svenskarna ibland tänker på någon annan än sin partner när de har sex. Partnern tycker att det är okej. Folk tänker på Fame-Jessica och Olof Mellberg. Endast Molly klarar av att tänka på sin man.

ÅSA CARLSON

#### LITTERATUR

Baier, Anette C. 1990. What emotions are about, *Philosophical Perspectives* 4.

- Deigh, John. 1994. Cognitivism in the theory of emotions, *Ethics* 104.  
Nussbaum, Martha C. 1997. Emotioner som värdeomdömen, i *Tanke, känsla, identitet*, red. Ulla Holm m.fl. Göteborg.  
Stocker, Michael. 1996. *Valuing emotions*. Cambridge University Press.

*Vetenskapsteoretiska grunder – historia och begrepp*

Joakim Molander

Studentlitteratur 2003. 182 s. ISBN 91-44-02690-0

Enligt förlagets baksidestext är detta en ”grundläggande orientering till både vetenskapsteorins historia och till dess begreppsvärld” och en ”introduktion i vetenskapsteoretiska frågeställningar”. Boken har enligt författaren växt fram ur föreläsningssanteckningar från åtta års undervisning i ämnena vetenskapsteori och idéhistoria. Studenterna i fråga uppvisar ett brett spektrum av ekonomer, samhällsvetare, systemvetare, humanister, geografer, lärare, doktorander, pensionärer etc. Avsikten med denna lärobok är därför, får man anta, att tillfredsställa högskolestudenters och doktoranders behov av grundläggande orientering inom vetenskapsteorin, samt att för lärare erbjuda en användbar elementär lärobok i ämnet. I inledningen skriver författaren att ”boken är skriven som en lärobok”.

Som bokens undertitel antyder (”historia och begrepp”) är greppet att presentera vetenskapsteoretiska begrepp och frågeställningar i ett historiskt sammanhang. Det historiska anslaget till trots betonar författaren dock att boken *inte* är ”ännu en i raden av idéhistoriska översikter” och att det övergripande syftet med boken *inte* är att ”förmedla en bild av vetenskapens och filosofins historia, utan att med historiens *hjälp* lotsa läsaren in i kunskapsteorins och vetenskapsteorins begreppsvärld”. Detta tycks visserligen motsägas i förlagets baksidestext som uttryckligen säger att vetenskapsteorins historia är en del av bokens ämne, men tonvikten ligger alltså enligt författaren vid begreppen.

Men det är inte begreppshistoria, för det förekommer inte att två begrepp jämförs och något sägs om varför det ena upptogs men senare övergavs för ett annat snarlikt. Tvärtom vittnar texten på flera ställen om en viss okänslighet för viktiga skillnader mellan snarlika begrepp från olika tider och sammanhang. Om den grekiske atomisten Demokritos hävdas exempelvis att han föreställde sig både ”mekaniska naturlagar” och att ”matematiken är det språk med vilket detta universum



främst låter sig tolkas och beskrivas". Två synnerligen tveksamma påståenden.<sup>1</sup>

Möjligtvis är det själva vetenskapsbegreppets historia som berättas, för i inledningen av boken skriver författaren att han försöker visa "hur vårt moderna vetenskapsbegrepp växt fram ur en historia som börjar med de gamla grekerna". Han väljer därför att ta upp olika exempel ur vetenskapshistorien, för att visa hur "vetenskapliga förhållningssätt återspeglas i vetenskapsmännens sätt att ställa frågor och arbeta". Författaren menar nämligen att vetenskapsbegreppets historia inte låter sig "berättas genom att blott de filosofiska reflexionerna över själva begreppets innebörd återges". Nå, detta låter väl bra. Det är emellertid rätt sällan som boken *tar itu* med ett konkret vetenskapligt problem snarare än att *omnämna dem i förbifarten*, så som vetenskapsfilosofer så ofta gör. I själva verket är det mesta av den "historia" som förekommer i boken av idéhistoriskt och högst översiktlig slag. Åtskilliga är utvecklingarna om sociala, biografiska eller politiska sammanhang i olika skeden av idéernas historia.

Ja, detta gäller åtminstone fram till behandlingen av "modern vetenskapsteori" vilken i stort genomförs utan referenser till vare sig samtida vetenskapliga problem eller till andra samtida idéströmningar. Där får Popper, Kuhn & Co. på konventionellt sätt det största uttrymmet, som om inget hänt de senaste 30-40 åren.

Med detta undantag skall den på det hela taget historiskt ordnade texten utgöra fonden mot vilken vetenskapsteoretiska begrepp presenteras. För boken är ordnad så att de första 40 sidorna behandlar antikens och medeltidens tankar om vetenskap och de följande drygt 55 sidorna den vetenskapliga revolutionen, innan, som sagt, historien på de avslutande 60 sidorna om modern vetenskapsteori släpper greppet över den filosofiska tanken. Detta trots att författaren säger att

I den här introduktionsboken till vetenskapsteorin har jag velat ta fasta på det historiska i både vetenskapen och vetenskapsteorin (s. 13).

Allt sammantaget är det inte klart vilket grepp boken egentligen vill ta, men låt oss nu i stället se hur boken presenterar vetenskapsteoretiska begrepp och frågeställningar med hjälp av historiska exempel, samt se om den förtjänar att rekommenderas.

<sup>1</sup> Se s. 27. Demokritos menade säkert att det som sker sker med "nödvändighet" men naturlagsbegreppet så som vi känner det uppkommer först i och med den så kallade vetenskapliga revolutionen.

## PLATON

De drygt två sidor som ägnas åt Platon rymmer en hel del brister, för att inte säga rena felaktigheter. Vi får bland annat lära oss att verkligt kunskapssökande enligt Platon är ”en form av analys av meningen hos centrala begrepp, där målet är en universell definition” (s. 34) och vi får vidare veta att man enligt Platon inte får kunskap om tingen i sinnevärlden genom sinneserfarenheten utan genom att ”klargöra vilken innebörd våra ord har” (s. 35). Det första påståendet ger intryck av att Platons uppfattning om kunskap främst står att finna i de så kallade sokratiska dialogerna, i vilka sökandet efter definitioner står i centrum. Det andra påståendet indikerar att Platon såg *våra ord* som de intressanta föremålen för filosofiska reflektion och att han ansåg att sådan reflektion leder till kunskap om sinnliga ting. Dessa påståenden skulle möjligtvis kunna ha en roll att spela i en bredare text om Platons filosofi, i vilken olika sidor i Platons filosofi diskuteras mot bakgrunden av en allmän och balanserad redogörelse. Onekligen spelar definitioner, mening och t.o.m. ord en roll för Platons dialektik, och förvisso finns det hos Platon ett starkt språkfilosofiskt intresse. (Se exempelvis *Kratylos*.) Men med tanke på att texten inte så mycket som knystar om återerindringsläran (*Meno*), om den indelade linjens liknelse (*Staten*) eller liknelsen om det godas idé (*Staten*), är dessa korta rader djupt missvisande. Ja, i själva verket är framställningen av idéläran enastående mager. Varken de goda skälen (kunskapsteoretiska, semantiska, moraliska etc.) för idéläran eller de goda invändningarna mot den (*Parmenides*) nämns överhuvudtaget. I stället upprepas den för idéhistoriska översikter typiska schablonen: Platon var rationalist och hade blott lite till övers för sinnevärlden och sinneserfarenheten. Till intäkt för detta tas Grottligheten (*Staten*), och vi får bland annat veta att i denna ”frammanar Platon bilden av en människa som står framför en grottöppning och som endast har möjlighet att titta in i grottan”. Som alla som läst detta avsnitt ur *Staten* vet, är det väsentligt för grottligheten att huvudpersonen är *inne i grottan*, dels därför att frågan uppkommer om möjligheten och konsekvenserna av att ta sig ut, och dels av det tekniska skälet att ljuset från elden som ger upphov till skuggorna på grottväggen annars skulle blandas med solens ljus. Som avslutning på de få sidorna om Platon (boken är för övrigt mycket glest satt) nämns som hastigast att Platon inte betraktade matematik som en fullvärdig vetenskap emedan ”ingen matematisk kunskap [utgår] från en sanning som inte kan betvivlas – det vill säga från otvivelaktiga axiom” (s. 36). Saken släpps emellertid lika fort som den nämnts och läsaren lämnas undrande om vad detta kan betyda, för ingenting sägs om de geometriska bevisens natur, om den indelade linjens

liknelse, eller om Platons antydan om en bättre sorts matematik än den han kritiserade.

#### ARISTOTELES

Begreppen logik, deduktion och klassifikation är det naturligt att presentera i anslutning till den systematiska logikens upphovsman. Framställningen är tyvärr allt annat än tillfredsställande. Om det är fråga om rent slarv eller osäkerhet låter jag vara osagt. En genomgående svaghet i boken är att schematiska framställningar av argument och deduktioner är slarvigt utförda.<sup>2</sup> Detta kan man inte enbart lägga författaren till last, utan lika mycket fackgranskare och förlagsredaktörer. Hela poängen med att i en lärobok skifta från ren prosa till bild, diagram eller annan schematisk uppställning är ju av pedagogiskt slag. Framställningen måste bli klarare och lättillgängligare än vad den annars skulle varit i ren text. Bland annat med hjälp av detta exempel på sidan 38 skall studenten få en uppfattning om vad logik innebär.

1. Ingen svan är svart (inget X är Y).
  2. Fågeln Z är svart (Z är Y).
- 
3. Z är inte en svan (Z är  $\neg X$ ).

Man får väl anta att det var en tillfällighet att fågelns namn var just "Z". Man får vidare gissa sig till att "—" betyder negation, för ingenstans förklaras detta tecken. En stor brist i det lilla avsnittet om logik är att det aldrig framgår klart och tydligt att poängen med syllogismläran är att giltighet hos argument har att göra med logisk form. Eleven får i stället hålla till godo med följande förklaring.

Oberoende av vilka premisserna i en slutledning är följer slutsatsen logiskt. Detta betyder förvisso inte att en logisk slutledning måste stämma överens med verkligheten, eftersom premisserna kan vara felaktiga. Exempelvis finns det i själva verket svarta svanar i Australien, vilket innebär att den ovanstående slutsatsen inte alltid stämmer (s. 38).

Vad är en slutledning som "stämmar överens med verkligheten" och vad innebär det att slutsatsen "inte alltid stämmer"? Och om jag skall vara petig: en premiss kan vara *falsk* men knappast *felaktig*. Man kan naturligtvis med god vilja gissa sig till vad författaren vill säga, men i en lärobok skriven för såväl nybörjarstudenter som doktorander har både

<sup>2</sup> Andra exempel på detta finner man på sidan 22 om Parmenides, och på sidorna 128 och 129 om testimplikationer.

elever och lärare rätt att förvänta sig en bättre text, särskilt med tanke på att både författaren och fackgranskaren har disputerat i filosofi.

I avsnittet om Aristoteles tas också begreppen induktion och klassifikation upp. I en plötslig utvikning om ett föregivet resultat inom antropologin finner vi slarvighet av annat slag:

Antropologer har dock uppmärksammat att induktionen inte är lika självklar i alla andra kulturer. Exempelvis har man vid intervjuer visat att även om vissa människor i vissa kulturella samfund accepterar påståendet att alla björnar som finns på nordpolen är vita ändå inte finner sig nödgade att acceptera slutsatsen att en björn som man stöter på på nordpolen med nödvändighet måste vara vit (s. 39–40).

Kanske antropologerna i stället borde dra slutsatsen att en del människor är känsliga i fråga om användningen av ordet ”nödvändig”.

Men jag kanske är orättvis här. Har inte bara ordet ”nödvändig” smugit sig in av misstag? Det må så vara, men exemplet är typiskt för textens kvalitet.<sup>3</sup> För övrigt är hela sammanhanget innan och efter ovanstående passage mycket svårförståeligt till sin syftning. Alldeles innan får vi läsa följande:

När det gäller klassifikationer brukar man exempelvis ibland fästa uppmärksamhet vid att man i gamla skrifter i Kina gjorde klassindelningar som ”klassen av hundar som just har rivit ned en kruka” och ”klassen av hundar som ser ut

<sup>3</sup> Ordet ”nödvändig” dyker upp här och där i boken utan att man riktigt vet om det är med avsikt: (1) Syftandes på sin egen historiska framställning i boken: ”...historiska framställningar är alltid tendentiösa. Med detta menar jag att en historisk betraktelse med absolut nödvändighet görs från ett visst perspektiv” (s. 13).

(2) ”Att betrakta och tolka historiska skeenden är med nödvändighet en fråga om att tolka utifrån ens eget historiska och kulturella perspektiv. Det innebär att man ser på historiska skeenden annorlunda än vad de människor som upplevde dessa skeenden gjorde” (s. 43).

(3) Framställningen av skillnaden mellan Hume och Kant (s. 94–95) saknar skärpa därför att författaren inte lyckas säga varför Kant inte kan nöja sig med Humes empiristiska nödvändighetsbegrepp. Även Hume går ju med på att vår erfarenhet, så vitt vi vet, alltid är strukturerad på vissa sätt. Om den ”kopernikanska revolutionen inom kunskapsteorin” blott består i insikten att ”*objektet såsom vi uppfattar det är format av subjektets sätt att erfara och tänka*” (s. 95, förf. kursiv) så är det ju klart, för alla som läst Hume, att det var Hume och inte Kant som var filosofins Kopernikus. *Man måste vara noga med ordet ”nödvändig” när man talar om Hume och när man talar om Kant och när man talar om skillnaderna dem emellan.*

som en fluga på avstånd". Att vi upplever sådana klassifikationer som lustiga beror på att vi har ett kulturbetingat klassifikationsbegrepp som har sina rötter i Aristoteles filosofi.<sup>4</sup>

Och alldeles efter passagen om isbjörnar ovan får vi författarens slutsats:

Mot bakgrund av sådana här exempel torde det framgå att det knappast går att överskatta betydelsen av Aristoteles epistemologiska insatser. På ett mästerligt sätt utvecklade han både en teori om hur kunskap erhålls och en metod för hur kunskapssökande ska gå till som inspirerade både medeltidens skolastiker och den tidigmoderna tidens naturfilosofer (s. 40).

Dessa rader väcker helt naturligt åtskillig undran hos en intresserad läsare. Exempelvis kan man undra om kineser fortfarande håller fast vid dessa klassindelningar eller om också de till slut har blivit påverkade av den västerländska filosofin. Vidare kan man, klassifikationers godtycklighet till trots, undra om inte klassifikationer kan vara bättre eller sämre, eller sanna och falska. Aristoteles tänker sig att tingen är sådana att de tillhör vissa klasser i kraft av sin natur eller sitt väsen, och han skulle, antar jag, därför säga att en klassifikation är sann om den motsvarar tingens väsen, och annars falsk. Om man inte vill gå med på detta, så kan man ändå föreslå att klassifikationer kan rättfärdigas pragmatiskt utifrån strävan att uppnå vissa mål. Carl von Linnés system kanske inte återspeglade växternas väsen, men de uppnådde en aldrig tidigare skådad översiktlighet och enkelhet. Tänker man vidare kan man undra om kineserna med "klass" menar samma sak som Aristoteles, vars definitionslära är integrerad i en särskild metafysik. Borde man vidare inte skilja mellan teorier som handlar om grunderna för klassifikation, och våra skäl för de enskilda klassifikationer som vi finner naturliga. Är båda dessa kulturbundna? Vari består egentligen konflikten mellan den lustiga klassifikationen av hundar och Aristoteles synsätt? Är inte en del klassifikationer gemensamma för alla människor, exempelvis den i man och kvinna? Men säger inte vissa idag att även dessa klasser är så kallade "sociala konstruktioner"?

Min poäng med att nämna alla dessa frågor, vilka uppkommer naturligt om man tänker vidare på saken (och som naturligtvis inte alla kan behandlas utförligt i en så kort bok som denna) är att det knappt finns

<sup>4</sup> Frasen "brukar man exempelvis fästa uppmärksamhet vid" är bedräglig eftersom exemplet inte rör ett allmänt erkänt förhållande om klassifikationer någonstans i det gamla Kina. Exemplet är hämtat från Foucault som i sin tur hänvisar till Borges. Så vitt jag förstår vill ingen av dem insistera på detta som ett historiskt faktum. Författaren hänvisar varken till Foucault eller Borges.

ett spår av dem i boken. Författaren väljer hellre att nämna dessa exempel om hundar och isbjörnar än att faktiskt själv säga någonting intressant om begreppen och de frågeställningar de kan ge upphov till. Författaren snuddar vid ett problem, förbigår många andra, går vidare och lämnar läsaren i sticket. Detta är tyvärr typiskt för stora delar av boken.

Till sist är det som jag tidigare sa svårt att förstå vart författaren syftar med sin slutkläm. Exempelen med isbjörnar och hundar, som författaren valt, skall tydligt peka på en stor insats från Aristoteles sida. Kanske är den ironiskt menad; författaren har ju redan tidigare slagit fast att klassifikationer är kulturbundna. Alldeles innan passagen om hundar slås det fast.

För den nutida läsaren kan det framstå som om Aristoteles insats tycks ha varit att sätta ord på en rad självklarheter. Att man kan uppleva klassifikationer, induktion och klassisk logik som självklarheter är emellertid inte för att det är självklart eller naturligt tänka så, utan för att Aristoteles haft sådant inflytande på utvecklingen av filosofi och senare vetenskap att sådana saker i dag betraktas som självklara (s. 39).

Exakt vad det är som vi skulle uppleva som självklart preciseras inte.

#### DEN VETENSKAPLIGA REVOLUTIONEN

Förlagets baksidestext säger att "Tyngdpunkten i boken ligger på en analys av den så kallade vetenskapliga revolutionen på 1600-talet och de tankar om kunskap och kunskapssökande som den givit upphov till. Analysen sträcker sig in i vår tids postmoderna debatt". Ordet "analys" är här för mycket sagt. Författaren har ingen egen systematisk och konsekvent genomförd infallsvinkel utan presenterar allmängods ur vetenskapshistorien. Ändå är det först här som boken närmar sig vad som utlovats, nämligen att vetenskapsteoretiska begrepp presenteras i anslutning till konkreta exempel ur vetenskapernas historia. Den kopernikanska revolutionen ägnas ca 10 sidor. Fördelar och nackdelar med Kopernikus hypotes och det Ptolemaiska systemet ges stort utrymme. Detta är lovande och välmotiverat, eftersom en viss insikt om de rent vetenskapliga argumenten är den bästa grunden för en förståelse av de vetenskapsteoretiska och filosofiska problemen. Detta var ju något som saknades i framställningen av idéläran. Tyvärr kommer texten inte så mycket längre än så. Den för tiden så viktiga distinktionen mellan matematiska och fysikaliska hypoteser nämns aldrig klart och tydligt. Visserligen sägs det avslutningsvis med hänvisning till förordet till Kopernikus bok att "teorin bara var att betrakta som ett tankeexperiment och inte skulle tolkas som om den sade något om tingens verkliga förhållanden"

(s. 68). Men detta är allt. Ett av de viktigaste och mest originella svaren på bokens huvudfråga "Vad är vetenskap?", nämligen att vetenskapens uppgift inte alls är att framställa sanna påståenden om verkligheten, får anmärkningsvärt nog ingen plats i boken. De antirealistiska, pragmatiska och instrumentalistiska alternativen från Berkeley (*De Motu*), Wittgenstein (*Tractatus*) och Vaihinger (*Die Philosophie des Als-Ob*) lyser med sin frånvaro.

Av framställningen kan man ledas till att tro att Galileos insats begränsas till att ha argumenterat för den kopernikanska hypotesen med hjälp av skicklig retorik och sin stjärnkikare. Författaren framhåller att Galileos argument inte var tillräckligt starka för att avgöra saken och att också de som gjorde motstånd fann goda skäl för detta, vilket är riktigt. Författaren beskriver situationen på följande vis.

Galileo ger alltså inte några direkta argument för en kopernikansk tolkning av vad vi kan observera, utan blottlägger snarare de faktum att den traditionella tolkningen av observationerna just är en *tolkning* och inte ett fastställande av fakta. Den kopernikanska tolkningen är förstas också en tolkning men, vill nog Galileo mena, en rimligare tolkning än den traditionella (s. 73).

Detta låter sig förvisso sägas om Galileos argumentation i *Dialog om de två världssystemen*. Men man skulle önska att författaren tog tillfället i akt att säga åtminstone någonting om vad som kan menas med "tolkning", "rimligare tolkning", "inte ett fastställande av fakta" och "inte några direkta argument för". Detta skall ju vara en bok som presenterar begrepp. Författaren ställer visserligen den utomordentligt intressanta och viktiga frågan "varför en modell som avlägsnar sådana defekter [som den ptolemaiska hade] ska anses bättre än en tidigare modell som trots sin komplexitet faktiskt stämde väl överens med vad som kunde observeras" (s. 66). Men frågan får märkligt nog ingen som helst behandling. Tillfället missas att ta upp begreppen *förutsägelse*, *förklaring*, *enkelhet* och *sanning* samt att knyta an till Platons berömda hugskott om att "rädda fenomenen". Det är svårt att se vilken nytta genomgången av de vetenskapliga argumenten för och emot den heliocentriska hypotesen har när så elementära aspekter av saken inte behandlas mer utförligt. Detta kan inte anses tillfredsställande för en lärobok som skall introducera vetenskapsteoretiska begrepp.

#### NEWTON

Newtons insats i vetenskapens och vetenskapsfilosofins historia ägnas mindre än 2,5 sidor. Av dessa ägnas en halv sida åt en uppställning av de tre rörelselagarna samt gravitationslagen, tillsammans med ensatsiga

förklaringar av deras innebörd givna inom parantes. Newtons plats i boken blir främst den att ha bekräftat den Kopernikanska hypotesen genom att ge den en teoretisk förklaring av såväl fördelarna som problemen med den heliocentriska världsbilden. Anmärkningsvärt nog nämns inte ett enda ord om kraftbegreppets kontroversiella karaktär, kring vilket de mesta av stridigheterna stod. I stället kan man läsa följande:

Newton menade att orsaken till exempelvis gravitationen inte kan iakttagas och bevisas och därför inte har någon plats i den experimentella vetenskapen. På frågan om Gud kunde vara orsaken till lagarna svarade han med det klassiska ”jag uppställer inga hypoteser”. Med hypoteser avsåg han av allt att döma påståenden som vare sig kunde bevisas eller motbevisas empiriskt (s. 77).

Detta är tydligen Newtons bidrag till vetenskapsteorin, om man skall förlita sig på denna bok. Tyvärr är det mesta fel. Mig veterligen har Newton inte betonat att gravitationens orsak inte skulle vara iakttagbar; han skulle nog hålla med om att så är fallet, men mest därför att det förefaller trivialt. Däremot hävdar Newton bestämt i *Principia* att han har bevisat gravitationskraftens verklighet genom att härleda den från iakttagelser och experiment. Vidare är det välkänt att Newton ägnade mycket tid åt att försöka förklara gravitationskraften – att finna dess fysikaliska orsak – samtidigt som han ansåg att den *yttersta* förklaringen eller orsaken var Gud.

Vad beträffar det ”klassiska” uttalandet tycks författaren här ha förväxlat Laplaces svar på Napoleons fråga om Guds plats i Laplaces formulering av mekaniken (”Jag behöver inte den hypotesen”) och Newtons ofta citerade bisats i slutet av *Principia* ”Hypothesis non fingo”, vilket kan översättas till ”Jag fingerar inte hypoteser”. Newton ansåg förvisso att Gud var det yttersta upphovet till naturlagarna och detta var just en sådan sak som skiljde honom och de tidiga Newtonianerna från Laplace hundra år senare. I själva verket ansåg de tidiga Newtonianerna att Guds insats, via ”krafter”, var en nödvändig ingrediens i det fysiska universat och höll detta för att vara en merit i jämförelse med den själlösa och mekanistiska cartesianska fysiken, till vilken Laplace i viss mån återknöt.

Newton hävdar vidare att härledningen av gravitationskraften från empiriska data inte står i beroende till någon ”hypotes”. Detta är antagligen det mest kontroversiella och svårtolkade påståendet i vetenskapsfilosofins historia. Jag tror inte att någon som försökt bilda sig en uppfattning vad Newton menade, eller som ens kastat en hastig blick på sekundärlitteraturen skulle drista sig till att käckt hävda att Newton med hypotes avsåg ”av allt att döma påståenden som vare sig kunde bevisas eller motbevisas empiriskt”. De fåtal som i denna fråga kan säga



”av allt att döma” brukar inte göra anspråk på att ha klarlagt innebörden av Newtons uttalande.

#### MODERN VETENSKAPSTEORI

Vissa delar av avsnittet om modern vetenskapsteori är inte alls dåliga, men de är inte heller så bra att de förtjänar någon särskild rekommendation. Författaren har uppenbarligen läst Kuhn, Feyerabend, Chalmers och Sven-Ove Hansson, för åtskilliga sidhänvisningar går till dessa författare.

Ändå måste jag framhålla bristerna också i denna del av boken. Den ”analys” som skulle sträcka sig in i den postmoderna debatten blir inte mycket utav. Och de få sidorna om humanvetenskapernas vetenskapsteori är så korta och intetsägande att de gott kunde avvaras.

Ett märkligt avsnitt handlar om *Husserls fenomenologi*. Författaren har här förlitat sig på vad som måste vara en minst sagt udda bok om Husserl, nämligen Christer Bjurwills *Fenomenologi* (Studentlitteratur, Lund 1995). Husserls ansträngningar att utveckla fenomenologin som ett sätt att komma till rätta med vetenskapernas grundvalsproblem och hans därmed sammanhängande kritik av empiristisk och positivistisk kunskaps-teori förvandlas här till en ren och positiv metodlära för den i empiriska vetenskaper verksamme forskaren. Molander hävdar att ”Husserl ursprungligen utvecklade fenomenologin som en metod för att erhålla objektiva, säkra fakta” (s. 125). Författaren signalerar inte alls att detta är en minst sagt kontroversiell tolkning, och frågan är om han inser det.

#### AVSLUTANDE ANMÄRKNING

Det är uppenbart att en bok av detta lilla format endast kan *presentera* vetenskapsteoretiska begrepp och frågeställningar. En introduktionsbok behöver inte vara utförlig och djuplodande. Kanske är det detta som föresvävat författaren i inledningen där det står att ”boken är skriven som en lärobok och därför medvetet förenklande”. För min del tycker jag emellertid att både ordet ”lärobok” och själva ämnet uppfordrar till noggrannhet. Bristen på utrymme borde inte vara ett hinder utan snarare en sporre, men till förfång för den unge studenten på någon av landets alla små och stora högskolor, nya som gamla, saknar texten genomgående pregnans.

Ordlistan längst bak i boken antyder en ansats till att boken skall vara användbar och systematisk. Ordlistans förklaringar finns också utspridda i texten där orden förekommer, vilket gör ett gott intryck för den som bläddrar i boken. Tyvärr saknas även här noggrannhet. Ett exempel är den enastående förklaringen av ”relativism” i ordlistan.

Uppfattning som går ut på att allt är relativt, det vill säga att det inte bara finns en sanning, utan många tänkbara sanningar (s. 179).

Den förstaårsstudent som aldrig hört talas om relativism blir här bedragen och den humanistiska doktorand som hört talas om relativism till leda, men som nu vill ha ett klagörande av ståndpunktens innebörd lämnas helt i sticket.

Jag rekommenderar inte boken. Det som här saluförs som en lärobok och en orientering duger enligt min mening inte till litteratur på vare sig högskolor, i studiecirkel eller annorstädes. De ursprungliga "Föreläsningssantekningarna" har gått från hand till hand till press utan tillräcklig granskning och eftertanke. Detta kan inte enbart läggas författaren till last utan lika mycket fackgranskare, förlagsredaktör och förlag.

ROBERT CALLERGÅRD

#### *Om vikten av ödmjukhet när man rör sig i okänd terräng*

Bengt Brülde och Per-Anders Tengland svarar på Åsa Carlsons recension

I nr 2 av *Filosofisk tidskrift* 2004 bidrar Åsa Carlson med en recension av vår bok *Hälsa och sjukdom: En begreppslig utredning*, Studentlitteratur 2003. Det lär inte vara brukligt att man som författare besvarar eller i text kommenterar recensioner. Men en kombination av raljerande överlägsenhet och allvarliga missuppfattningar av mycket av det vi skriver gör att vi känner oss tvungna att gå i svaromål.

Carlson har en mängd synpunkter på boken och dess innehåll, men även på dess framställning. Det allmänna intrycket är att hon tycker att boken trots vissa förtjänster är ganska dålig. Hon har naturligtvis rätt till denna åsikt, men framför allt borde hon argumenterat bättre för den. Hon gör t.ex. en stor sak av att vi har flera syften med boken (s. 55–56). Förutom de två syften vi själva anger, att den både kan tänkas fungera som en lärobok i ämnet och ses som ett forskningsbidrag inom hälsofilosofin, finner Carlson ytterligare ett. Hon konstaterar att vi påstår att boken är ett inlägg i den pågående debatten i ämnet. Något sådant debattinlägg finner hon inte i boken.

Men visst är boken ett debattinlägg, nämligen *i en pågående akademisk diskussion*. Vad Carlson inte förstår är att det tredje funna syftet sammanfaller med det vi ser som ett forskningsbidrag inom ämnet. Men dels känner hon uppenbarligen inte till den akademiska diskussionen i äm-

net, dels har hon inte förstått att det inte rör sig om ett annat slags debatt än den hon efterlyser. Vad Carlson själv menar med ett debattinlägg eller en debattbok förklaras aldrig. (Vi har faktiskt svårt att förstå vilket annat slags debatt än en baserad på argumentation för och emot vissa åsikter, teser eller teorier, må de vara begreppsliga eller empiriska, som skulle vara värd namnet.)

De enda argument vi funnit för att boken inte kan fylla sina två huvudsyften (att både fungera som lärobok och som forskningsbidrag) är dels att den är för "tjätig" för bägge dessa syften, och dels att den är för kort för att fungera som lärobok (s. 56). Att Carlson uppfattar boken som tjätig är inte mycket att säga om, men vad som saknas för att boken skulle kunna användas i undervisning skulle vi gärna vilja veta. Och Carlsons slutliga undran (s. 62), om vilken grupp studenter som boken riktar sig till, understryker hennes okunnighet om området.

Svepande värdeomdömen av ovan nämnda slag förekommer alltför ofta i Carlsons recension. Hon framhåller att "det mest problematiska med sjukdomsbegreppet är vad 'funktionsnedsättningar' står för". På sidan 100 i boken har vi en utredning om detta. Det vore intressant att veta *vad* det är som är problematiskt med denna utredning, inte bara *att* den är problematisk. Svepande värdeomdömen förekommer även när Carlson emellanåt för fram bokens förtjänster. Kapitel nio påstår Carlson vara bokens bästa ur forskningssynpunkt (s. 56), men vi får inte veta vilka kapitlets förtjänster är. Vi får veta att "Hacking är bra, inte tu tal om saken" (s. 59). Men vad är det som i Carlsons ögon gör Hacking "bra"? I slutet av recensionen påstår hon att det är glädjande att vi kommer fram till att det inte går att mäta hälsa helt och fullt (s. 61), utan att vi får reda på varför detta är glädjande.

Carlsons inledning avslutas dessutom med en ytterst märklig anmärkning. Hon konstaterar att "det ser av referenserna att döma ut som om Lennart Nordenfelt redan skrivit allt som är värt att veta i ämnet" (s. 56). Menar hon med detta att vår bok är överflödigt eller borde vi ha utelämnat Nordenfelt? Vi lämnar åt läsaren att försöka lista ut ett svar på frågan.

Låt oss nu övergå till några av Carlsons allvarigare missuppfattningar. Det sjukdomsbegrepp vi är ute efter att fånga är *det vida* sjukdomsbegreppet (som ofta går under benämningar som "malady", "disorder" eller "pathological condition" i den engelskspråkiga litteraturen), dvs. ett begrepp som även innefattar skador, funktionsnedsättningar och defekter. Denna viktiga distinktion gör vi på sidorna 51–52. Trots detta klagar Carlson över att vi använder begreppet på ett felaktigt sätt. Givet detta vida begrepp är även pianisten som har brutit lillfingeret (Carlsons exempel, s. 57) "sjuk", liksom den som brutit benet (s. 58). Detta inne-

bär att i den mån man i sina definitionsförsök vill ligga nära vardagligt språkbruk, så är det inte uteslutande begreppet (termen) "sjukdom" det handlar om, utan även begrepp som "skada", "funktionsnedsättning" och "defekt".

Vi gör också ganska klart (Brülde och Tengland, s. 51) att vi är intresserade av den *begreppsliga* frågan och att vi inte alls kommer att beröra frågan om hur sjukdomar skall förklaras (och vilken eventuell praktisk betydelse det kan ha hur en sjukdom är orsakad i ett enskilt fall). Detta till trots förmår Carlson inte alltid skilja på den begreppsliga frågan och förklaringsfrågan. Carlson påstår t.ex. i en kritisk passage att "våra relationer påverkar vår hälsa och därför är hälsan eller sjukdomen inget vi bara har 'inom' oss, så som författarna beskriver det. [...] Folk brukar väl bli sjuka av både sorg och längtan – trånsjuka – om än det senare något metaforiskt. Förresten har jag bekanta som blivit sjukskrivna när någon anhörig dött. Vidare anser författarna att sänkt ambitionsnivå inte kan innebära en hälsoförbättring enligt språkbruket [...]. Men varför inte det? Sänkta krav – mindre stress – bättre hälsa" (s. 58). Att sorg eller längtan ibland kan orsaka sjukdom håller vi till fullo med om, men det har naturligtvis ingenting att göra med den för oss centrala frågan om huruvida sorgen eller längtan själva är att betrakta som sjukdomar. Samma sak med stress (om stress definieras i termer av otillräcklighet, dvs. som bristande resurser att möta situationens krav). För att det ska röra sig om ett sjukdomstillstånd krävs det att den "bakomliggande" orsak som direkt manifesterar sig i olika typer av symtom är en *inre* orsak, och att denna inre orsak i sin tur kan vara orsakad av stress eller relationsproblem hör inte till saken. Tanken är alltså att vissa typer av inre faktorer är nödvändiga för sjukdom. Dessa inre faktorer är proximala orsaker till symtomen, men inte orsaker till sjukdomen.

Vi hävdar som framgår i föregående stycken att ett nödvändigt villkor för att något skall vara en sjukdom (i den vida bemärkelsen) är att tillståndet är något *inom individen* (Brülde och Tengland, s. 119 ff.). Vi utreder däremot inte närmare vilka olika former dessa "inre tillstånd" kan ta sig, och beskrivningen av dem finner Carlson alldeles för vag. Vad det innebär att en orsak eller faktor är "inre" i den relevanta betydelsen kan emellertid preciseras på olika sätt och den generella tanken torde vara klar utifrån vår text. Enligt Culver och Gert (som vi i detta sammanhang hänvisar till) är t.ex. "inre orsak" detsamma som "avsaknad av en yttre upprätthållande orsak" (ibid. s. 121–122). Anta att en viss person är kraftigt nedstämd på grund av arbetslöshet (vilket då är orsaken). Detta avgör inte på något sätt huruvida nedstämdheten ifråga skall ha sjukdomsstatus. Knäckfrågan är i stället huruvida orsaken (arbetslösheten) upprätthåller tillståndet, dvs.

vad som händer om personen erbjuds ett arbete. Om nedstämdheten kvarstår så kan den eventuellt klassas som sjukdom, och tanken är då att nedstämdheten har en "inre orsak". Denna tanke gör det förresten inte helt orimligt att betrakta sorg som sjukdom. En av oss (Brülde) börjar t.ex. bli allt mera övertygad om att sorg bör betraktas som ett slags psykisk skada (analog med sår eller infektioner): man fungerar dåligt under en tid och det tar tid innan skadan läker.

Carlson verkar inte heller korrekt förstå en av bokens centrala teser, nämligen att poängen med att definiera termer som "sjukdom" och "hälsa" är praktisk, att sådana definitioner (i bästa fall) kan hjälpa oss att ta ställning i olika normativa frågor. Denna tes ska självfallet inte tolkas som att vi anser det vara tillräckligt med en definition för att avgöra olika normativa frågor, dvs. vi har inte hävdat att förekomsten av sjukdom skulle vara vare sig tillräcklig eller nödvändig för sjukpenning eller offentligt finansierad vård. Detta gör att följande påståenden från Carlson känns minst sagt märkliga: "Hur ansvarsområden och uppgifter ska fördelas mellan å ena sidan sjuk- och hälsovården och å andra sidan socialtjänsten kan knappast avgöras med hjälp av begreppsanalys" (s. 57) och "Om sjukvården tillämpade dessa definitioner skulle ofrivilligt barnlösa par med andra ord själva få bekosta fertilitetsutredningar och behandlingar. Är det bra? Och hur blir det med impotens?" (s. 59). Som sagt, inget av detta motsäger det vi skriver. Själva anser vi att det finns flera olika tillstånd som bör berättiga till sjukpenning, men som inte utgör sjukdomar. Krisreaktioner kan vara ett exempel på detta.

Funktionsförmåga utgör en viktig del av hälsan. När det gäller vår framställning av dessa idéer skriver Carlson att "definitionerna är så abstrakta att det är svårt att avgöra om impotens kan räknas som funktionsnedsättning". Alla definitioner är abstrakta (eller snarare generella), så det är väl knappast det som är problemet. De är kanske dåliga av andra skäl, men vilka? Vi har inte några problem med att, givet vår definition, avgöra om impotens (Carlsons exempel, s. 59) kan räknas som funktionsnedsättning. Impotens är en funktionsnedsättning, eftersom den impotente saknar en förmåga som är typisk för en viss ålder och mönadsgrad (Brülde och Tengland, s. 100, 219–220). Vore det så att potens vid en viss ålder var ovanligt, ungefär som fertilitet vid en viss ålder är ovanligt hos kvinnor, vore det inte någon funktionsnedsättning. Detta betyder dock inte att vi måste subventionera Viagra, vilket Carlson tycks tro är en konsekvens av vår teori. Funktionsnedsättningen kanske bedöms vara så pass lindrig att detta inte behövs. Vi subventionerar t.ex. inte glasögon för närsynthet (som ju också otvivelaktigt är en funktionsnedsättning).

Ett område där Carlson bör vara insatt, med tanke på att det ligger inom hennes forskningsfält, är konstruktivismen. Även här gör hon sig emellertid skyldig till flera missförstånd. I boken utgår vi ifrån att den konstruktivistiska tesen kan brytas ner i tre punkter: (i) att våra diagnostiska kategorier är skapade av oss, (ii) att de hade kunnat se annorlunda ut, och (iii) att de är orsakade eller formade av utomvetenskapliga faktorer (Brülde och Tengland, s. 148–149, Carlson, s. 60). När Carlson kritiserar dessa punkter gör hon följande misstag. För det första knyter hon punkterna (i)–(iii) alldeles för starkt till ”Hackings test”, dvs. till *hans version* av dessa tre punkter (s. 60). Vår punkt (i) är t.ex. en empirisk tes som är förenlig med att nominalismen (en metafysisk tes) är falsk. Vi anser att det finns goda skäl att skilja på konstruktivismen (förstådd som ett knippe empiriska teser om våra *faktiska* kategorier) och nominalismen, inte minst då argumentationen för och emot dessa båda teser är av så olika beskaffenhet. Och om någon (t.ex. Carlson) anser att nominalismen bör betraktas som en del av konstruktivismen, vill vi ändå hävda att man bör skilja på konstruktivism i vid mening (som innefattar nominalismen) och konstruktivism i snäv mening (som inte gör det), eftersom det uppenbarligen är möjligt att vara konstruktivist i snäv mening utan att vara nominalist (men inte vice versa).

Carlson har inte heller greppat de logiska sambanden mellan teserna (i)–(iii): Den ”naturliga” tanken att ”de historiska händelser som format våra kategorier kunde ha sett annorlunda ut” är inte identisk med (ii), som säger att kategorierna själva hade kunnat se helt annorlunda ut. I det ena fallet är det historien som påstås vara kontingent, i det andra fallet (ii) är det vår faktiska begreppsbildning. Den faktiska begreppsbildningen är naturligtvis en del av historien, men konstruktivistiskt inspirerade forskare hänvisar typiskt till den utomvetenskapliga historien, alternativt den del av det historiska skeendet som tänks kunna förklara vår begreppsbildning.

I bokens olika avsnitt (Brülde och Tengland, kap. 2, kap. 6, kap. 7) presenterar vi även vilka adekvanskriterier som ligger till grund för de begreppsliga diskussioner vi för. I en svepande formulering nämner Carlson att vi radar upp ett stort antal av dessa adekvanskriterier: ”nio i kapitel två; fyra plus åtta i kapitel sex; nio i kapitel sju” (s. 56) och detta bidrar uppenbarligen till att Carlson uppfattar boken som tjugitvå (s. 56). Vid ett senare tillfälle ondgör hon sig över att vi lägger så stor vikt vid språkbrukskravet, ett av våra adekvanskriterier (s. 57–58). Först och främst vill vi framhålla att vi *till skillnad från många teoretiker* ansträngt oss för att klagöra och diskutera vilka kriterier som bör ligga till grund för de begreppsdiskussioner som vi för. Detta är inte bara en styrka hos

vår bok, utan dessutom ett originellt bidrag till diskussionen i ämnet. Men Carlson tycks helt ha missat den poängen. Det hänger antagligen inte bara ihop med att Carlson själv inte är speciellt intresserad av "begreppsanalys", utan även med att hon är dåligt insatt i den hälsofilosofiska diskussionen. Angående Carlsons problem med att vi lägger stor vikt vid tanken att en definition av "hälsa" eller "sjukdom" bör ligga i linje med gängse språkbruk, vill vi påpeka att vi gör detta i avsevärt lägre grad än många andra teoretiker.

Vi har naturligtvis inte skrivit någon perfekt bok, men vi är seriöst arbetande akademiker och förväntar oss i alla fall en respektfull recension som är baserad på saklighet, argumentation och relevanta anmärkningar. Carlsons avslutande självinsikt, att recensionen blev "elak", ursäktar knappast det faktum att hon *är* elak.

BENGT BRÜLDE OCH PER-ANDERS TENGLAND

## Notiser

En bok med titeln *Kommunikationens vägar* har utgivits av den engelske filosofen D. H. Mellor på Thales, 2003. Boken innehåller föreläsningar vid Darwin College i Cambridge av forskare och konstnärer från olika områden. Bland andra medverkar Noam Chomsky (lingvistik), Horace Barlow (hjärnforskning), Mellor (filosofi), David Lodge (författare) och Alexander Goehr (kompositör).

Eugenio Trias bok *Att tänka det religiösa* har utgivits på Thales 2003. Med förord av Oscar Hemer och inledning av Anna-Lena Renqvist. Erica Falkenström har utgivit *Att vara fri och höra till – om viljan att vara sig själv och viljan till anpassning*, Svenska förlaget 2004.

Roger Fjellström, docent i praktisk filosofi i Umeå, har utgivit *Skolorrådets etik – en studie i skolans fostran*, Studentlitteratur 2004. Frank Lorentzon har utgivit en doktorsavhandling med titeln *Fri vilja?*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 2002. R. D. Ingthorsson har disputerat på avhandlingen *Time, persistence, and causality. Towards a dynamic view of temporal reality*, Umeå 2002. Bo Lindensjö, som är statsvetare i Stockholm, har utgivit *Perspektiv på rättvisa*, Daidalos 2004.

På Dagens Eko sa en reporter i början av mars att det under en viss period satt fler personer i fängelse än vad som var möjligt. Detta måste betecknas som en verkligt sensationell nyhet.

”Last month I blew 5 000 dollars on a reincarnation seminar. I figured, hey, you only live once.” Randy Shakes, citerad i antologin *Oxymoronica*.

Ingvar Johanssons bok *Ontological Investigations An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, vars första upplaga kom ut på Routledge 1989, har nu utkommit i en andra upplaga – med ett nytt förord och tre appendix – på Ontos Verlag i Frankfurt a. M. Ingvar Johansson är pro-



fessor i teoretisk filosofi i Umeå, men arbetar sedan 2002 och åtminstone till slutet av 2007 vid ett forskningsinstitut i Leipzig, som på engelska presenteras så här: "The Institute for Formal Ontology and Medical Information Science. This institute was founded in April 2002 as part of the Faculty of Medicine of the University of Leipzig. It comprehends an interdisciplinary research group, with members from Philosophy, Medicine, Medical Informatics and other disciplines, devoted to theoretically grounded research in both formal and applied ontology. Its goal is to develop a formal ontology that will be applied and tested in the domain of medical information science."

Zoologiprofessorn Sverre Sjölander har utgivit boken *Vårt djuriska arv – om människans biologiska natur*, Nya Doxa 2004.

I vilken berömd roman, publicerad för lite mer än hundra år sedan, förekommer följande citat: "Jag är inte så dum som jag ser ut, sa Platon till sina lärjungar"? Den bildade läsekretsen bör väl kunna besvara denna fråga utan större ansträngning.

Två personer som för övrigt inte är särskilt lika varandra, nämligen USA:s president George W. Bush och den kände filosofen Peter Singer, är födda på precis samma dag, den 6 juli 1946. Den senare har skrivit en bok om den förre, men sannolikt inte omvänt.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Johan Brännmark är fil.dr och forskare i praktisk filosofi i Lund, Svante Nordin är professor i idé- och lärdoms historia i Lund, Jonas Olson och Frans Svensson är doktorander i praktisk filosofi i Uppsala, Åsa Carlson är fil. dr och forskare i praktisk filosofi i Stockholm, Robert Callergård är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm, Bengt Brülde är fil. dr i praktisk filosofi och verksam vid Göteborgs universitet samt vid högskolan Trollhättan/Uddevalla, och Per-Anders Tengland är lektor i folkhälsovetenskap vid Malmö högskola.

# 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](mailto:lars.bergstrom@philosophy.su.se)
- kan också skickas till  
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 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 kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov 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 – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört



