

Februari 2007 Årgång 28 Nr 1

Filosofisk tidskrift

- FREDRIK ZIMMERMAN
3 Borde Peter Singer dra en annan slutsats?
- RAGNAR ÖHLSSON
7 Kunskapsteori baserad på dygd
- PER LINDSTRÖM
19 Vad man rimligen kan kräva
- ERIK CARLSON
29 Cirkulär tid – ett varv till
- MARI LINDMAN
31 Varför tiger Shane?
- JOAKIM SANDBERG
45 ”Vad gör dina pensionspengar just nu?”
- RECENSION
57 Per-Erik Malmnäs om *Risk och det levande mänskliga*
(red. I. Brinck, S. Halldén, A-S. Maurin och J. Persson)
- 61 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

Plusgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Prenumerationsservice: 0733-44 57 12, info@bokforlagetthales.se

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm
info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2007

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2007

ISSN 0348-7482

Borde Peter Singer dra en annan slutsats?

I en nyupplaga av sin bok *Djurens frigörelse* beskriver filosofen Peter Singer (1999, s. 6) hur han av djurvänner i början av sjuttioalet blev bjuden på bland annat skinksmörgåsar och hur absurt han tyckte att detta var. Men under de senaste trettio åren har dock kampen för djurens frigörelse tagit stormsteg framåt och de flesta ”aktiva” i denna äter inte kött. Felet med att äta kött, enligt Singer, är att det mesta kött i vårt samhälle produceras i djurfabriker där djuren behandlas fruktansvärt illa. Djuren själva visar inget intresse av detta liv i de så kallade djurfabrikerna utan vill sannolikt hellre vara lämnade ifred och leva fritt i naturen. Men är de enda alternativet här att äta eller inte äta kött? Vad händer om man skapade en djurfabrik som djuren visar intresse att leva i? Innan jag går vidare med denna fråga skall jag sammanfatta Peter Singers filosofi för att sedan visa varför jag drar en annan slutsats av hans egna premisser.

Peter Singer är utilitarist som är den vanligaste formen av konsekventialism. Konsekventialismen är inriktad på konsekvensen av en handling. Läran startar alltså inte med ett givet regelsystem som skall följas i varje situation utan med mål. Den värderar med andra ord om en handling var moraliskt rätt eller fel efter den grad som den befrämjar målet. Peter Singer är anhängare av en form av utilitarism som ofta kallas för preferensutilitarism. Denna lära definierar att en handling är rätt om den med största sannolikhet maximerar intressetillfredsställelsen hos dem som påverkas av handlingen (Singer, 1996, s. 23). Fokus ligger på att tillfredsställa så många intressen som möjligt. Naivt kan man säga att Singer menar att det är fel att låsa in djur i djurfabriker för att det går emot deras intressen. Hur vet då Singer vad ett djurs intresse är?

Singer hävdar att förmågan att lida och känna välbehag är en förutsättning för att ha intressen. En sten har exempelvis inget intresse av att inte bli sparkad. Detta på grund av att en sten inte känner någon smärta. Men kan något ting känna smärta har det ett intresse av att inte känna smärta. Förmågan att lida är att ha intressen (Singer, 1999, s. 37). Singer skriver att grunden för hans övertygelse att djur kan känna smärta har samma

grund som hans övertygelse att hans unga dotter kan känna smärta. När dottern ramlar och slår sig på knät så uppför hon sig som att hon känner smärta. Hon gråter och tar sig på sitt knä. De flesta människor betar sig på ett liknande sätt när de känner smärta. Om person A ser att person B betar sig på ett liknande sätt som person A gör när han känner smärta, då är det lätt för person A att tro att person B känner smärta. Djur betar sig på ett liknande sätt som vi människor när de känner smärta, därför är det mest troligt att de känner smärta.

Det vill säga att även om ett barn är så ungt att det inte lärt sig prata ännu kan det ändå genom icke-verbal kommunikation visa för andra människor att det känner smärta. På samma sätt kan människan förstå när djur lider, utan att djur har förmågan att verbalt kommunicera med människor. Råkar man trampa på en katts tass skriker katten och betar sig på ett sätt som gör att man kan dra slutsatsen att katten känner smärta (Singer, 1999, s. 44).

Ett ytterligare argument för att djur känner smärta är det evolutionistiska argumentet. Det nervsystem som existerar hos alla ryggradsdjur är väldigt lika. De delar av människans nervsystem som är aktivt när hon upplever en smärtsensation är, evolutionistiskt sätt, väldigt gammalt. Detta till skillnad från människans hjärnbark som utvecklades först när människans förfäder skilt sig från andra däggdjur (Singer, 1999, s. 42).

Sammanfattningsvis kan man säga att när mängder av grisar är hopträngda i ett litet utrymme och de verkar skrika av smärta är det troligtvis så att de faktiskt skriker av smärta. Och när en gris frivilligt äter något (de går fram till maten utan någon annans påtryckningar) är det troligt att grisen har ett intresse att äta.

En fråga man dock måste fundera över är: varför äter grisen? Är det för att den har kunskap om hur nyttiga näringsämnen i maten är eller är det för att maten tillfredställer en viss lust? Säkerligen är det för att tillfredställa en viss lust. Som redan skrivits ovan har inte djur samma utvecklade hjärna som människan har, vilket för med sig att djur inte kan ha samma kunskap som människan om näringsämnen, moral och andra ämnen.

Låt mig nu fortsätta med ett exempel från forskningsvärlden för att snabbt komma till poängen med den här texten. Grovt sett finns det i hjärnans limbiska system det centrum som ger en individ lustupplevelser. När detta centrum aktiveras får man en lustfylld upplevelse (detta gäller både djur och människor). Ett experiment man gjort på detta område är att man kopplat retningselektroder till detta centrum på råttor. Man gav även råttorna möjlighet att utlösa en lustfylld stimulering själva genom en pedal. När man ställde in elektroderna vid vissa kraftiga lägen av stimulering visade det sig att råttorna tillbringade nästan all tid vid pe-

dalen och utlöste ideligen den lustfyllda stimuleringen. Råttorna struntade även i att äta mat och dylikt (Larsson, 2000, s. 223). Singer hävdar att man förstår djurs intressen genom hur de betar sig. I den beskrivna situationen måste man nog tolka att råttorna visade att dess främsta intresse var att få den lustfyllda stimuleringen.

Om det visar sig att flera djurarter som exempelvis grisar hellre får lustfylld stimulering än springer fritt i skogen, äter eller leker, är det inte då dessa djurs högsta intresse att få sina lustar tillfredställda? Ligger det då inte i djurens intresse att man kämpar för att ge dem denna lustfyllda stimulering?

Utifrån premisserna att man genom att tolka djurs beteende kan få kunskap om djurs intressen och att man skall bejaka djurs intressen måste man sannolikt dra slutsatsen att djurs främsta intresse är att få lustfylld stimulering? När djur får chansen att fritt välja mellan att äta eller få lustfylld stimulering väljer de lustfylld stimulering.

Utifrån denna slutsats kan man fortsätta diskussionen om hur man skall behandla djur på djurfabriker. Man kan ge grisar vilken näring som människan vill, så länge man ger grisen lustfylld stimulering blir det den godaste mat den ätit. Man kan transportera grisar långa sträckor och med hjälp av lustfylld stimulering kan grisen stå och njuta under hela resan.

Lustfylld stimulering är med andra ord det ultimata lyckopillret för djur. Detta ”lyckopillerresonemang” har förts om människan i många texter. Människan har dock en mer utvecklad hjärna än djur, vilket för med sig att de slutsatser man drar om människan och lyckopiller inte helt säkert kan tillämpas när det gäller diskussionen om djur. Diskussionen om lyckopiller och djur och människan kan alltså föras separata av varandra. Det vill säga att drar man slutsatsen att lyckopiller vore fel för människan kan det vara rätt för djur. Detta på grund av att människan, som enda varelsen i världen har ”denna fantastiska egenskap att vi kan tänka på det som ska komma – planlägga och bekymra oss för eller glädja oss åt – framtiden” (Hessen, 1999, s. 101). Grisar kan inte bekymra sig för framtiden, de vill bara, och har som enda intresse, att njuta maximalt nu.

Frågan om det är rätt att äta kött eller inte, har nästan fått ett tredje alternativ. Det vill säga om det är rätt att äta kött av världens lyckligaste gris. Människan har möjligheten att ta makten över exempelvis en gris liv. Människan har dock också möjligheten att skapa nya uppfinningar som kan förbättra en gris liv. En av dessa uppfinningar har gjort det möjligt för grisar att leva ett näst intill maximalt lustfullt liv (ett liv som grisen själv skulle välja om den har ett fritt val). Så om man godtar Peter Singers ovan beskrivna premisser borde djurvänner ta till sig människans tekniska utvecklingar och kämpa för att de används för att förbättra djurs liv.

För trots att vegetarianismen varit på frammarsch de senaste årtiondena

6 *Fredrik Zimmerman*

så har flertalet människor svårt att sluta äta kött. Men de har det nog lättare att gå över till mer djurvänliga alternativ. Så inför man ett tredje alternativ till valet mellan att äta kött eller inte, det vill säga alternativet att äta kött av en gris som levt ett liv som innehållit maximal njutning så väljer nog fler och fler att äta kött av världens lyckligaste gris. Och detta borde ligga i grisarnas intresse.

LITTERATUR

Hessen, Dag O. 1999. *Darwins värld*. Stockholm: Alfabeta bokförlag.

Larsson, Lars-Erik. 2000. *Neurofysiologi – En bok om hur hjärnan fungerar*. Lund: Studentlitteratur.

Singer, Peter. 1996. *Praktisk etik*. Stockholm: Thales.

Singer, Peter. 1999. *Djurens frigörelse*. Nora: Nya Doxa.

Det finns två huvudriktningar inom vad som på engelska kallas "virtue epistemology": reliabilism och responsibilism. Filosofer inom den förstnämnda var först ut med att använda termen "virtue" i kunskapsteoretiska sammanhang. De använde termen för att beteckna "kraft" eller "förmåga" – man tänkte på sådant som god syn och normalt färgseende. Sådana förmågor hjälpte oss att skaffa oss en mer korrekt bild av omvärlden än nedsatt syn och färgblindhet. God syn var – under normala omständigheter – ett pålitligt redskap för att skaffa oss kunskap om världen. På samma sätt bidrar gott minne och en förmåga att dra logiska slutsatser till att vi får mer korrekta uppfattningar om verkligheten, uppfattningar som förtjänar att kallas kunskap om de är sanna och har förvärvats genom normalt sanningsförmedlande processer. Dessa teorier är externalistiska i den meningen att det är en förbindelse mellan kunskapssubjektet och kunskapsobjektet, som inte nödvändigtvis måste vara tillgänglig för kunskapssubjektet, som gör sann tro till kunskap. Externalistiska teorier blev populära i svallet efter Edmund Gettiers uppsats "Is Justified True Belief Knowledge?" (1963) som visade att den traditionella uppfattningen om kunskap som sann, välgrundad tro inte var tillfredsställande i alla fall. Kända företrädare för reliabilitiska teorier är Ernest Sosa och Alvin Plantinga.

Det är ju tydligt att reliabilisterna använder "virtue" i en betydelse som skiljer sig från den gängse i moralfilosofi, där termen betecknar ett önskvärt karaktärsdrag. "Virtue" är en mer flertydig term på engelska än "dygd" på svenska. Att kalla renodlat reliabilistiska teorier för dygdteorier på svenska skulle vara missvisande. Responsibilister däremot använder termen "virtue" just för att beteckna karaktärsdrag och gör det i medveten analogi med moraliska dygdteorier. Gemensamt för alla responsibilister är att man betonar kunskapssubjektet och hennes egenskaper och tar värderingsmässig ställning till dem: har hon skaffat sig sina trosuppfattningar på ett ansvarsfullt sätt, är hon samvetsgrann eller slarvig? Det finns också filosofer som laborerar med blandade teorier med drag från både reliabilistiskt och responsibilistiskt håll, till exempel

John Greco och Linda Zagzebski (och numera även Sosa). Det är bara kunskapsteori som i huvudsak är responsibilistisk som intresserar mig här. Reliabilistiska teorier av olika slag har diskuterats flitigt och är allmänt kända, medan responsibilismen hittills fått ringa uppmärksamhet i Sverige. Jag vill presentera några exempel på responsibilistiska kunskaps-teorier och något resonera kring deras förtjänster och nackdelar, men inte diskutera något problem mer grundligt.

Tidigast och i många avseenden mest intressant är Lorraine Code. Hon publicerade sin *Epistemic Responsibility* 1987. Efter henne kom James Montmarquet med *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility* 1993 och Linda Zagzebskis *Virtues of the Mind* 1996. Förutom dessa och andra böcker har ett stort antal artiklar diskuterat dygdepistemologi och åtminstone en artikelsamling (med originalartiklar) har publicerats: *Virtue Epistemology*, 2001.

1. ALTERNATIV IDÉ OM "KUNSKAP"?

Man kunde förvänta sig att en riktning inom kunskapsteorin, som går under namnet "dygdepistemologi" skulle ha något nytt att säga om hur man bör definiera termen "kunskap". Men i själva verket är det nog bara Linda Zagzebski, som uttryckligen föreslår en ny definition av "kunskap" i termer av intellektuella dygder. Begreppet "dygd" är grundläggande i hennes teori på så sätt att alla kunskapsteoretiska begrepp utom sanning definieras i termer av intellektuell dygd. En dygd är enligt Zagzebski "en djup och varaktig önskvärd egenskap ("excellence") hos en person, innefattande en karakteristisk motivation att åstadkomma ett visst önskat mål och en pålitlig förmåga när det gäller att nå målet" (1996, s. 137; översättningen är här liksom på andra ställen i artikeln av mig, om inte annat anges). Denna definition gäller såväl för intellektuella som för moraliska dygder. Det som skiljer ut de intellektuella dygderna från andra är det specifika mål som de intellektuella dygderna är inriktade mot, nämligen sanning. I övrigt finns inga avgörande skillnader mellan intellektuella och moraliska dygder; i själva verket är alla dygder i grunden moraliska.

Resultatet blir alltså att "rättfärdigande", till exempel, definieras i termer av dygd: en persons trosföreställning är rättfärdigad om hon tror något som en intellektuellt dygdig person skulle tro i motsvarande situation (s. 241 f). Men att en sann trosuppfattning är rättfärdigad räcker inte för kunskap enligt Zagzebski. En trosföreställning utgör kunskap bara om den är resultatet av en dygdig kunskapsakt. "Kunskap" blir rätt och slätt trosuppfattningar, som är resultat av intellektuellt dygdig aktivitet. Hon skriver:

Jag föreslår nu att vi definierar kunskap på följande sätt:

Def. 1: Kunskap är ett tillstånd av kognitiv kontakt med verkligheten, som uppstår ur intellektuellt dygdig aktivitet ("acts of intellectual virtue").

Alternativt,

Def. 2: Kunskap är ett tillstånd av sann tro som uppstår genom intellektuellt dygdig aktivitet.

Eftersom det faktum att en trosföreställning uppstår genom intellektuellt dygdig aktivitet implicerar att den är sann, kan den andra definitionen formuleras utan onödig upprepning på följande sätt:

Def. 3: Kunskap är ett tillstånd av tro, som uppstår genom intellektuellt dygdig aktivitet. (Zagzebski 1996, s. 27of.)

Hennes begrepp "intellektuell dygd" är alltså inte renodlat reliabilistiskt eller responsibilistiskt utan innehåller element från båda: en framgångskomponent och en motivationskomponent. Vad framgångskomponenten är för slags egenskap blir aldrig särskilt tydligt. Det framgår dock att hon tänker sig att moraliska dygder är konstruerade på samma sätt: en kärleksfull person drivs inte bara av sin karakteristiska lust att göra gott mot sina medmänniskor, hon lyckas också i allmänhet minska lidande och öka lyckan. Men den pålitliga förmåga att hitta sanningen, som utmärker intellektuellt dygdiga personer, förklaras inte genom någon mekanism eller genom något darwinistiskt resonemang (som hos Plantinga). Möjligen hyser hon en from förhoppning att den som drivs av motivet sanningssökande i större utsträckning tenderar att finna sanningen än andra; "... dygder skiljer sig från färdigheter och procedurer, men min ståndpunkt är att motivkomponenterna hos de förra leder till att man skaffar sig de senare" (s. 237). Men i så fall vore ju pålitlighetskomponenten i definitionen överflödigt.

Man kan också undra varför motivationskomponenten är nödvändig, om vi i stället håller fast vid att den intellektuellt dygdiga är pålitlig i sitt kunskapsökande. Varför förtjänar inte sanna trosuppfattningar, som förvärvats på ett pålitligt sätt, etiketten "kunskap" med mindre än att den troende också har haft sanningssökande som motiv? Jag tror att Zagzebskis skäl är att det skall vara en värdefull egenskap hos sättet att förvärva trosföreställningen som gör sann tro till kunskap; och ren externalistisk pålitlighet är inte tillräckligt berömvärd – man måste också vara motiverad på rätt sätt.

Överhuvud taget verkar försöket att definiera "kunskap" i termer av intellektuella karaktärsdrag missriktat. Först och främst verkar det svårt att avgöra vem som är intellektuellt dygdig utan att noga se efter vilka påståenden hon tror på och av vilka skäl. Då tycks det nödvändigt att ha tillgång till något sätt att ta ställning till vilka trosuppfattningar som är

välgrundade innan man kan avgöra om någon är intellektuellt dygdig. Det verkar till exempel som om en intellektuellt dygdig person bör omfatta motsägelselagen. Men att vi är så övertygade om att en intellektuellt dygdig person inte vill tro motsägelser, beror snarare på att denna princip verkar så grundläggande för allt tänkande än på att vi har klara föreställningar om hur en intellektuellt dygdig person brukar resonera. Zagzebski hävdar tvärt om: ”Om en regel är undantagslös, kan *skälet* till att den är undantagslös spåras till motivationen och förståelsen hos dygdiga agenter.” (Författarens kursiv.) Detta citat från s. 239 handlar visserligen om moralisk dygd; men hon exemplifierar senare, när hon för över resonemanget till intellektuella dygder, med just motsägelselagen och säger att detsamma gäller för den (s. 245).

Denna invändning drabbar inte teorier, som visserligen lägger vikt vid dygder men som inte definierar andra centrala begrepp i termer av dygd. En etisk dygdteoretiker som John McDowell, till exempel, träffas inte av motsvarande invändning inom moralfilosofin, eftersom han ser den moraliskt dygdiges ställningstagande som ett indicium på vad som är rätt i en viss situation, men det är inte det som definierar riktigheten. McDowell menar ju att moralisk dygd består i ett slags finstämd mottaglighet för moraliskt relevanta faktorer i olika situationer, en mottaglighet som inte låter sig kodifieras i en bestämd uppsättning regler, som man kan följa för att handla rätt. Men det är inte den dygdiges uppfattning som gör en viss handling riktig.

Hur en motsvarande dygdteori på det kunskapsteoretiska fältet skulle se ut är inte alldeles lätt att föreställa sig, eftersom det här gäller att ta ställning till vilka metoder som leder till kunskap och vilken evidens som är tillräcklig för kunskap. Men möjligen kan Zagzebskis och andras diskussion om det goda omdömet roll i kognitiva sammanhang spela en motsvarande roll. Det krävs någon form av gott omdöme för att avgöra när man har stöd för en uppfattning, som kanske inte låter sig kodifieras. Men skillnaden är ändå stor: McDowells moraliska dygd är närmast en variant av en ”moral sense”-teori, där dygden fungerar likt ett perceptionsorgan, ett sjätte sinne för moraliskt relevanta faktorer. Så kan det goda omdömet inom kunskapsteori knappast fungera: det har ju snarare karaktären av metanorm, som tar ställning till vilken evidens som är tillräcklig för kunskap i en specifik situation.

Det verkar som om man vänder upp och ner på viktiga relationer om man värderar en moralisk handling eller en intellektuell prestation på grundval av värderingar av personer och deras karaktärsdrag snarare än tvärt om. Det som gör vissa intellektuella karaktärsdrag önskvärda är väl att de oftare hjälper oss att uppnå sanna och välgrundade uppfattningar. Att tro vissa påståenden därför att intellektuellt dygdiga personer skulle

tro på dem, verkar vara ett dåligt skäl att tro på dem. I vissa sammanhang är det kanske oundvikligt att lita till experters auktoritet på områden, där vi inte själva kan skaffa oss välgrundade uppfattningar, och i sådana fall är det kanske bättre att lita på en intellektuellt dygdig person än på en som inte är det. Problemet är att det verkar lika svårt att ha en välgrundad uppfattning om vem som är intellektuellt dygdig, som att försöka ta reda på det vi i första hand vill veta. På liknande sätt verkar det vara att vända saker upp och ner att hävda att man bör rädda ett litet barn från att drunkna, *därför att* det är vad en modig person skulle ha gjort i den situationen, snarare än *därför att* barnet annars dör.

2. KUNSKAPSTEORI SOM NORMATIV DISCIPLIN

Responsibilister uppfattar kunskapsteori som en genuint normativ verksamhet. De betonar att intellektuell verksamhet och försök att få kunskap är någonting som vi *gör* och följaktligen kan bedömas normativt, vissa sätt att orientera sig i världen är bättre än andra. Code är ett bra exempel på detta. Men Code är ingalunda den första att se parallellerna mellan normativ etik och kunskapsteori – det finns en lång diskussion före Code om ”the ethics of belief” (se t.ex. Clifford 1877, C. I. Lewis 1969 och Chisholm 1977). Code är emellertid angelägen om att inte blanda ihop epistemiska värderingar med etiska (eller att reducera de förra till specialfall av de senare, som Zagzebski vill göra nio år senare). Hon vill bara undersöka hur fruktbart det är att se de epistemiska normerna som analoga med de moraliska. Men betoningen av det normativa draget i kunskapsteori är alltså inte unikt för responsibilisterna, det normativa draget finns inom de många former av kunskapsteori. Själv föreställer jag mig att dessa genuint normativa frågor snarare hör hemma inom ett eget fält, låt oss kalla det frågor om ”intellektuell moral” eller teorier om ”rättfärdigad”. De kunskapsteoretiker som definierar ”rättfärdigad” i termer av vad någon har rätt att tro, eller vad man bör tro, blandar ihop två olika frågor: ”När har någon kunskap?” respektive ”Vad bör jag tro?”

Möjligt för en tid tonats ner bland dem som i Quines efterföljd bekänner sig till en naturaliserad kunskapsteori. Men inte ens naturalistiska kunskapsteoretiker förnekar i allmänhet att det åtminstone finns instrumentella värderingar i kunskapsteori: ”Om du vill tro sanna påståenden – alternativt: om du vill överleva i en hård omvärld – bör du gå tillväga så här när du skaffar dig information och fästa störst tilltro till uppgifter som uppfyller de här villkoren”. Inom parentes kan nämnas att inte heller responsibilister är främmande för att tala om naturaliserad kunskapsteori. Code menar att kunskapsteorin måste bygga

på vetenskaplig kunskap om den mänskliga naturen, särskilt de delar som är av betydelse vid kunskapsproduktion. Och Zagzebski framhåller att Aristoteles' etik brukar ses som en form av etisk naturalism. Eftersom hennes egen teori om intellektuell dygd är utformad i analogi med Aristoteles' etik, kan hennes kunskapsteori i viss mening uppfattas som naturalistisk. Det är emellertid en naturalism som är ganska avlägsen från vad Quine menar med naturaliserad kunskapsteori.

Det som är signifikativt för responsibilisterna är att de lägger stor vikt vid värderingar av kunskapssubjektet och hennes egenskaper snarare än vid frågor om rättfärdigande av enstaka påståenden. Det är helt analogt med att dygdetiker lägger vikt vid agenter och deras personlighetsdrag mer än vid handlingar och deras riktighet eller konsekvenser. Responsibilister utför ofta tydligare analogierna med olika etiska teorier: en del kunskapsteori beskrivs som typiskt teleologisk till sin natur: regler för vad man bör tro motiveras av att man på så sätt kommer att tro så många sanna uppfattningar och så få falska som möjligt. Andra kunskapsteorier är mera utformade i analogi med deontologiska etiska teorier: det är helt enkelt rationellt att tro påståenden som uppfyller vissa villkor, även om det inte bidrar till att man tror så många sanna och så få falska som möjligt. En riktigt sträng dygdepistemolog som Zagzebski konstruerar sina teorier i analogi med dygdetik, så att önskvärda karaktärsdrag är grundläggande i teorin och ses som värdefulla i sig.

Vad responsibilisterna framför allt tillför diskussionen är betoningen av att personliga egenskaper, som i många avseenden liknar moraliska dygder, är viktiga också när man tänker och utforskar världen. Många moraliska dygder har intellektuella motsvarigheter: intellektuellt mod ("djärva tänkare"), hederlighet, rättvisa, måttfullhet, integritet, öppenhet och så vidare bidrar till att man har lättare att lösa problem. Det viktiga med att utveckla en teori om ansvarsfullt tänkande, menar Code, är att det kan hjälpa oss att tänka bättre. Och detta sker bäst genom att reflektera över exempel på ansvarsfullt respektive oansvarigt tänkande.

Det tycks mig som om diskussionen om intellektuella dygder också har något att tillföra diskussionen om vårt eventuella ansvar för vad vi tror. Ibland klandrar vi folk för att de tänker slarvigt eller dogmatiskt. Men ett problem med idén att vi är ansvariga för vad vi tror och tänker, är att den tycks förutsätta att vi kan välja vad vi skall tro. Och den uppfattningen – doxastisk voluntarism – verkar ännu mindre plausibel än tanken att vi i någon mening kan handla fritt. Vi väljer inte om vi skall tro att det står en elefant framför oss (vare sig det står en elefant där eller ej). Lika litet tycks vi ha några valmöjligheter när det gäller att lägga ihop 2 och 2.

James Montmarquet (1993) utgår från tanken att vi håller människor (som till exempel Hitler) ansvariga för felaktiga handlingar, även om

dessa skulle vara moraliskt berättigade i ljuset av de uppfattningar de har om världen. Det i sin tur innebär, enligt Montmarquet, att vi måste hålla dem ansvariga för sina uppfattningar. Detta kan, som sagt, tyckas problematiskt, om vi omfattar principen att ”bör” implicerar ”kan”. Men Montmarquet menar att vi i många fall kan hålla människor ansvariga både för vad de gör i ljuset av felaktiga uppfattningar och för dessa uppfattningar: de kunde ha undersökt saken bättre.

Den centrala intellektuella dygden för Montmarquet är samvetsgrannhet (”conscientiousness”) och den i sin tur förutsätter intellektuell djärvhet, måttfullhet och opartiskhet. Alla andra intellektuella dygder är exempel på eller varianter av dessa. Så är till exempel öppenhet för andras idéer ett sätt att vara opartisk på. Montmarquet har mycket litet att säga om andra kunskapsteoretiska problem. Han intresse är knutet till vårt ansvar för handlingar baserade på trosuppfattningar och för dessa uppfattningar själva. Han menar att en teori om intellektuella dygder som frivilligt valda och inövade attityder och vanor talar för att vi kan tillskrivas ansvar också för våra uppfattningar. Om man inser att man är tämligen slarvig och att detta gör en till en sämre forskare i historia, är det inte omöjligt att öva sig i större noggrannhet, lägga upp nya rutiner för kontroll av citat och så vidare, så att ens resultat i framtiden kommer att bli mera pålitliga. Skulle man inse att man är alltför försiktig, kan man i stället öva sig i större djärvhet, att formulera sina slutsatser utan förbehåll, framkasta djärvare hypoteser vid seminarier utan att alltid se till att hålla ryggen fri. Man kan öva upp nya vanor och försöka odla attityder, som verkar befrämjande på tankearbetet.

Här bör kanske skjutas in att intellektuella dygder ingalunda bara är en angelägenhet för akademiker. Alla människor ställs varje dag inför problem som måste lösas genom att man tar reda på vilka uppgifter som är mest pålitliga eller vilka slutledningar som behöver göras för att man skall klara av att lösa problemet. Code påpekar (s. 52) att nästan allt vi företar oss förutsätter att vi tar reda på saker och är intellektuellt aktiva på något sätt. Därför har skolans uppgift nu länge sagts vara att öva elevernas problemlösningsförmåga och deras kritiska tänkande. Måhända har det mest varit högtidsfraser. Men antag att man tar högtidsfraserna på allvar: vad skall man lära ut, om man vill lära ut kritiskt tänkande? Vid närmare påseende verkar det som om ”kritiskt tänkande” är en paraplyterm, under vilken man kan placera i stort sett allt man önskar att skolan skall förmedla till eleverna. Skulle man i stället fundera över vilka intellektuella dygder som är värda att odla – vilka attityder till sanning och goda skäl, och vilka tankevanor, vill vi att eleverna skall få? – skulle diskussionen bli både mer omfattande och mer precis. Man skulle kanske också upptäcka att här finns konflikter mellan olika önskvärda mål: det

är bra både att tänka självständigt och att tänka rätt. Men det är inte alltid dessa två låter sig förenas. I en och samma situation kan flera olika dygder vara påkallade, men den handling man till slut väljer (den trosuppfattning man till slut stannar för) kan inte uttrycka alla dygder lika mycket, som Zagzebski påpekar (s. 240–41 och 245). Dygder kan med andra ord komma i konflikt. Ibland kan man lösa sådana konflikter med hjälp av ett gott omdöme – den överordnade dygd som Aristoteles kallar *fronesis* (fast bara i moraliska sammanhang, medan Zagzebski menar att något motsvarande krävs också i intellektuella sammanhang). Men ibland kanske konflikten mellan olika dygder är olöslig. Dilemman är möjliga såväl i moraliska som i kognitiva sammanhang.

Här finns många intressanta uppgifter för dem som intresserar sig för intellektuella dygder.

3. VIDARE PROBLEMSTÄLLNINGAR?

Responsibilisterna hävdar ofta att traditionell kunskapsteori varit alltför snävt inriktad på att försöka övervinna skepticismen genom att visa upp exempel på otvivelaktig kunskap och att den därigenom kommit att försumma viktiga uppgifter. Jag tar inte ställning till om detta är en rimlig anklagelse – jag bara noterar att responsibilister i allmänhet anser att deras teorier är bättre lämpade att ta itu med dessa andra angelägnare uppgifter för kunskapsteorin. Vilka är då dessa?

Ett exempel är uppfattningen man kan hitta i dessa texter – från Code till Zagzebski – att ”förståelse” (”understanding”) liksom ”insikt” och ”vishet” har högre värde än kunskap. Man menar att den moderna kunskapsteorins koncentration på enkla elementära exempel på empirisk kunskap om enskilda sakförhållanden gjort dessa fall paradigmatiska, vilket har lett till att man försummat att fundera närmare över vad ”förståelse” och mer övergripande – och viktigare – former av kunskap egentligen är för något och hur sådan kunskap rättfärdigas. Det kan tyckas att om kunskap skall ha något värde – instrumentellt eller intrinsikalt – så kan det inte vara kunskap om enkla atomära fakta som har värde, utan snarare större strukturer av välordnad kunskap eller en övergripande förståelse för teorier eller förklaringar. För antikens filosofer var vishet det mest eftersträvarvärda av allt, och det var för att komma underfund med vishetens natur man konstruerade kunskapsteori. Men modern kunskapsteori har ingenting att säga om vishet.

Förståelse är enligt flera responsibilister något slags process, som i sin tur förutsätter både kunskap om enskilda sakförhållanden och en färdighet att kunna utföra logiskt korrekta slutledningar och annat dylikt. Men utöver detta innebär förståelse att man kan se mönster, förbindelser och

mening. Vishet är ett ouppnåeligt mål som den ansvarsfulle tänkaren strävar emot och närmar sig mer eller mindre.

Men frågan är om responsibilisterna har så mycket att tillföra den här diskussionen utöver vad koherentister eller holister redan sagt.

4. KUNSKAP SOM SOCIALT FENOMEN

Att sträva efter kunskap är något som människor *gör*. Och det är något de *gör tillsammans*. Detta talar för att kunskap är ett socialt fenomen: alltför mycket av modern kunskapsteori, hävdar responsibilisterna, betraktar den enskilde individens empiriska kunskap om näraliggande ting som paradigmen för all kunskap. Men det faktum att kunskap uppstår i samspel med andra, att vi bygger vidare på andras insikter och testar våra idéer mot andra gör att vi måste ha ett vidare kunskapsbegrepp, som mer närmar sig vardagsbegreppet kunskap. Detta förutsätter att vi i allmänhet kan lita på varandra och att vi har en förmåga att bedöma andras grad av tillförlitlighet. Också i det sammanhanget har begreppet intellektuell dygd en funktion att fylla: det är viktigt att vi dels kan urskilja vilka personer vi har goda skäl att lita på – nämligen intellektuellt dygdiga personer – dels är det viktigt att vi alla uppövar intellektuell dygd så att vi blir värda att lita på.

Emellertid kan man ju undra varför detta främst talar för en responsibilistisk kunskapsteori. Om vi kunde avgöra vilka personer som var pålitliga i sitt kunskapssökande vore väl det att föredra – om vi nu letar efter personer vi kan lita på?

5. FÖRTJÄNSTER MED KUNSKAPSTEORIER BASERADE PÅ DYGD

Det tycks mig alltså som om de viktigaste bidragen en kunskapsteori baserad på dygd – i betydelsen intellektuella karaktärsdrag – skulle ha att tillföra kunskapsteorin är två. Det första är en mera ”praktisk” inriktning av kunskapsteorin, något som för den närmare vetenskapsteorin: vilka sätt att söka kunskap är mest fruktbara? Hur bör man vara för att nå kunskap? Vilka tankevanor och vilka förhållningssätt till sanning, goda skäl och andra centrala begrepp är bra att försöka odla hos sig själv, om man vill veta något?

Det andra är nära besläktat med det förra: det gäller vårt ansvar för hur vi tänker. Vissa personer verkar ha lättare att lösa problem än andra. Det tycks som om vissa sätt att tänka, argumentera, ge skäl för uppfattningar och så vidare vore bättre än andra och att vi borde försöka lägga oss till med dem. Samtidigt verkar det som om vi i ringa utsträckning kan vara ansvariga för vad vi tror och hur vi tänker. Men en teori om intellektuella

dygder kunde peka ut vilka tankevanor, som ofta leder till goda resultat, vilka attityder och förhållningssätt som främjar sökande efter sanning. Och sådana vanor och attityder kunde vi öva oss i (kanske på det sätt Aristoteles rekommenderar för de moraliska dygderna: genom att utföra dygdiga handlingar). Eftersom detta är en process på lång sikt, tycks våra medvetna och genomtänkta val kunna ha större inflytande på våra intellektuella dygder och laster än på enskilda trosföreställningar eller enstaka försök att lösa problem.

När man i undervisningssammanhang talar om värdet av att lära ut kritiskt tänkande och problemlösningsförmåga, verkar det klart att det är intellektuella dygder i den mening responsibilister talar om, som uppfattas som önskvärda mål vare sig det gäller lågstadiets läroplan eller universitetens forskarutbildning.

Men det finns ett problem: finns det egentligen intellektuella dygder?

6. PROBLEM FÖR TEORIER OM INTELLEKTUELL DYGD

John Doris och Gilbert Harman har på senare år kraftfullt ifrågasatt idén att vi har stabila karaktärsdrag över huvud taget (Doris 2002, Harman 1999). Eftersom dygder är ett slags karaktärsdrag skulle alla teorier om dygd vara meningslösa, ja i värsta fall skadliga. Argumenten hämtar Doris och Harman från socialpsykologiska experiment som visar att till synes obetydliga drag i situationer har mycket större förklaringsvärde när det gäller mänskliga handlingar än stabila karaktärsdrag. Människor som i likhet med oss är övertygade om att de inte bör plåga sina medmänniskor kan förmås tortera en oskyldig människa nära nog till döds bara en försöksledare i vit rock säger åt dem att göra så. (Hänvisningarna till socialpsykologiska experiment återfinns alla i Doris' bok tillsammans med många fler.) Människor som hittat några "kvarglömda" småmynt i en telefonkiosk är mycket mer benägna att hjälpa sina medmänniskor än de som inte hittat några slantar, och så vidare. Detta menar Doris och Harman visar att våra traditionella förklaringsmodeller för mänskligt handlande i termer av personlighet och karaktärsdrag – "han är så hjälpsam, hon är så modig" – vilar på ohållbara föreställningar. Vi tror att vi själva och de människor vi möter är stabila personligheter, att vi kan förutse och förklara vårt eget och andras handlande med hjälp av kunskap om deras och vår karaktär. Men det är helt enkelt falskt.

För vi nu över detta resonemang till de intellektuella dygderna, verkar Doris' och Harmans uppfattning stå ännu starkare. Hur vanligt är det inte att en person med lysande intellekt på ett område är totalt omdömeslös och genant slarvig i sitt sätt att tänka på andra områden? Tänk bara på Frege: när han inte tänker på logik och språkfilosofi utan på politik och

samhälle avvisar han värdet av rationellt tänkande och är glödande tysk nationalist och fanatisk antisemit. Turing använder de mest komplicerade beräkningar för att ta reda på varför hans cykel tappar kedjan för att komma fram till ett resultat som en cykelreparatör hade nått på ett par minuter (Ceci 1996). Gatubarn i Latinamerika utför förbluffande räkneoperationer i huvudet, laborerar med olika valutor och förlorar sällan på en affär, men kan inte lösa den enklaste skoluppgift i matematik. Den amerikanske intelligensforskaren Stephen Ceci pläderar övertygande för att förmågan att lösa intellektuella problem i stor utsträckning är situationsbetingad på ett sätt som utesluter att det finns en enda medfödd faktor som förklarar framgångar vid lösande av IQ-test, i skolan och livet i allmänhet (Ceci 1996). Också på detta område tycks situationen spela en mycket större roll än vi vanligen föreställer oss.

Detta är ett bekymmer för alla teorier som lägger någon vikt vid dygder. Vad mer är – resonemanget tycks innebära allvarliga svårigheter för alla idéer om utbildning och uppfostran. Vad syftar utbildning och uppfostran till om inte att just öva in goda vanor och önskvärda attityder – vare sig det är fråga om moralisk fostran eller undervisning i läroämnena? Det verkar vara ett mycket viktigare mål för skolundervisning att lära in ett förnuftigt sätt att gripa sig an med problem av olika slag än att lära ut enskilda faktauppgifter (även om det kanske är svårt att göra det ena utan att också göra det andra).

Men vad visar egentligen de forskningsresultat som Doris och Harman grundar sitt resonemang på? För det första kan man ju lägga märke till att alla inte handlar lika i samma situationer. Alltså måste personliga egenskaper spela en viss roll i förklaringen av den enskildes beteende. Gentemot det skulle Doris och Harman kunna invända att det kan finnas andra, okända, situationsvariabler som förklarar att 35 % *inte* lyder order i Milgrams experiment: de kan nyligen ha läst en bok om tortyr, de kommer just att tänka på hur plågsam skolan var och finner experimentet meningslöst, de kommer direkt från tandläkaren och önskar ingen samma smärtupplevelse, och så vidare. Faktum är ju också att Milgram inte lyckades hitta några gemensamma egenskaper hos dem som avbröt experimentet, några speciella karaktärsdrag till exempel, som kunde förklara varför just dessa personer inte var lika benägna att lyda order som andra.

För det andra skulle man kunna invända att de socialpsykologiska experimenten inte visar något alls om dygd – utom möjligen hur viktigt det är att öva sig i dygden. De personer som varit utsatta för de fantasifulla experimenten har inte valts ut på grund av sin väldokumenterade dygd. I stället har man tänkt sig att en genomsnittlig grupp individer i alla fall skall visa prov på vanliga elementära dygder som medmännisklighet. Men

antag att dygd är något lika svårt och sällsynt som det är upphöjt. Felet med de personer som inte uppvisar medmänsklighet i de situationer socialpsykologen riggat är inte att de skulle säga – och mena – att man bör tillfoga oskyldiga människor smärta eller att man inte bör hjälpa människor i svårigheter. De är övertygade om att man bör hjälpa sina medmänniskor snarare än plåga dem. De har bra moraliska övertygelser. Felet är att de inte övat in dygden så att den blivit en andra natur. En dygdig människa i Aristoteles' mening har gjort dygden till sin natur, så att hon nästan inte kan handla på annat sätt; hon gör det rätta med lätthet och glädje. En intellektuellt dygdig person visar alltid gott omdöme, öppenhet och kritiskt sinne!

Problemet med ett sådant försvar för dygdteorier – både inom etiken och inom kunskapsteorin – är att sådana teorier då blir obehagligt elitistiska: dygden är minsann inte tillgänglig för vem som helst!

LITTERATUR

Aristoteles. *Nicomachiska etiken*.

Ceci, Stephen, J. 1996. *On Intelligence. A bioecological Treatise on Intellectual Development*. Cambridge Mass: Harvard University Press.

Chisholm, Roderick. 1977. *Theory of Knowledge*, 2 uppl. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Clifford, W.K. 1877. "The Ethics of Belief", återfinns i *The Ethics of Belief and Other Essays*, London 1947.

Code, Lorraine. 1987. *Epistemic Responsibility*. Hannover: University Press of New England.

Doris, John M. 2002. *Lack of character. Personality and moral behavior*. New York: Cambridge University Press. Omtryck 2003.

Harman, Gilbert. 1999. "Moral Philosophy Meets Moral Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. XCIX, Part 3.

Lewis, C. I. 1969. *Values and Imperatives: Studies in ethics*, utg. av J. Lange, Stanford, Calif.

Montmarquet, James. 1993. *Epistemic Virtue and Doxastic Responsibility*. Lanham Md, Rowman and Littlefield.

Virtue Epistemology. 2001. Utg. Fairweather och Zagzebski. Oxford University Press.

Zagzebski, Linda. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundation of Knowledge*. Cambridge University Press.

Det är en av moralfilosofins uppgifter att komma underfund med hur vi resonerar i moraliska sammanhang, t.ex. om vi alls tillämpar allmänna principer och vilka dessa principer i så fall är; om det alltså finns, eller kan finnas, en gemensam grund också för oförenliga moraliska ställningstaganden.

Enligt (akt-)utilitarismen (eller (akt-)konsekventialismen) gäller att:

- (U) En handling är (moraliskt) rätt om och endast om den leder till minst lika ”bra” konsekvenser som varje handling som agenten kunde ha utfört i stället.

I sin uppsats ”Utilitarismens fel och förtjänster” (FT 4/95) finner Lars Bergström att (U) inte är acceptabel, av flera skäl. Och eftersom man enligt Bergström ”möjligen kan [...] säga att [(U)] än så länge är bättre än de alternativa moralteorier som har föreslagits” drar han slutsatsen att det inte finns några allmänna (acceptabla) regler. Något som dock enligt Bergström inte gör så mycket eftersom det inte finns något behov av sådana regler: ”Vi klarar oss lika bra med enbart tumregler, eller med regler av mera konventionellt slag. [...] Det finns inga *andra* regler som implicerar att vi bör acceptera just våra regler. [...] Därför kan vi lika gärna godta de regler som vi faktiskt tror på [...]. [...] Till dessa våra vanliga moralregler hör sådant som: man bör hålla löften och avtal, tala sanning, hjälpa folk i nöd, [...] inte skattefuska, [...] inte sparka folk som ligger försvarslösa på marken, [...] respektera andras autonomi, [...], osv.”

Dessutom måste vi förstås kunna rangordna dessa regler, eller snarare deras tillämpningar, i termer av hur tungt de väger i olika situationer. Om jag kan glädja X genom att sparka på Y, är väl valet normalt inte så svårt. Men om jag kan glädja X genom att ljuga för Y, eller för X, är valet möjligen inte så enkelt. Och vad skall man säga om jag ”skattefuskar” för att kunna ”hjälpa folk i nöd”?

Det förefaller alltså som om moralen, som vi känner den, enligt Bergström utgörs av en lista av olika (tum)regler, som egentligen inte har

särskilt mycket, gemensamt och som man därför, förefaller det, måste lära sig utantill. (En inte alldeles enkel uppgift: listan hotar att bli ganska lång. Och hur skall vi avgöra om vi fått med allt?) Dessa regler kan, när de tillämpas, visa sig vara oförenliga, och den rangordningen av dem, som krävs i enskilda ställningstaganden, är lika svår eller omöjlig att motivera i allmänna termer; också den måste vi alltså lära oss utantill. Det är svårt att tro att detta skulle vara hela sanningen.

Enligt (U) är det rätt att i ett givet enstaka fall beröva en (olycklig och allmänt värdelös) individ A, som mitt i natten inkommit medvetlös till akuten, vitala organ för att rädda livet på två eller flera (lyckliga och framgångsrika) andra individer B, C, . . . om det inte finns någon risk alls att detta kommer att bli uppträckt. I själva verket vore det orätt enligt (U) att försitta en sådan möjlighet.

(Utilitarister, som konfronteras med detta [och liknande] exempel, brukar anföra att om något dylikt skulle komma att praktiseras systematiskt [i stor skala], skulle man riskera att underminera förtroendet för sjukvården [något som alla kan vara överens om inte vore så lyckat]. Men detta är förstås att slingra sig. Det är ju bara fråga om vad som är rätt att göra i ett enstaka fall.)

Om man nu inte håller med om detta, kan man fråga sig exakt varför. Det svar som Bergström rekommenderar tycks vara att (allt vi kan säga är att) vi har att göra men en regel som ”vi faktiskt tror på”. För min egen del beror det på att jag finner följande (närmast självklara?) princip betydligt mer tilltalande (övertygande):

- (*) Det är orätt av X att gentemot Y handla på ett bestämt sätt *om* man inte (rimligtvis) kan kräva av Y att Y skall acceptera att X handlar på detta sätt.

Om det alltså framstår som för mycket begärt av A att han frivilligt skall offra sig för B, C, . . ., är det alltså, enligt (*), orätt att offra A.

I (*) skall ”handla” förstås i ordets mest generella mening; att avstå från att handla på ett sätt innebär att handla på ett annat sätt.

I (*) förutsätts naturligtvis att Y kan (någorlunda) adekvat bedöma vad man kan och inte kan kräva av honom/henne. När det gäller andra, barn t. ex., blir man tvungen att resonera på något annat sätt.

X är nämnd i (*) därför att det i vissa fall kan vara rimligt att kräva av Y att han skall gå med på att X handlar på ett viss sätt men inte att Z gör detta. Antag t.ex. att Z känner till hur Y kommer att påverkas av handlingen ifråga medan X inte ens är medveten om Y:s existens; eller att X har någon form av befogenhet som Z inte har; eller att X i en nödsituation ”lånar” Y:s bil. . .

Det skall också påpekas att man, när man skall ta ställning till vad man

kan kräva av Y, måste ta hänsyn till (vad Y är medveten om) hur X:s olika handlingsalternativ kommer att påverka (alla) andra inblandade parter.

En fråga, som jag inte skall gå närmare in på, är om det i vissa situationer kan vara nödvändigt att i (*) ersätta ”man inte kan kräva av Y” med ”X inte kan kräva av Y”.

Tanken bakom (*) är att den mest grundläggande delen av (den sekulära) moralen (i grova drag kodifierad i form av stiftade lagar) har som huvudfunktion att skydda varje individ mot (vad vi kan kalla) *övergrepp*, i ordets mest allmänna betydelse, från omvärldens sida. Varje individ tänks ha en viss allmän rättighet gentemot omvärlden (inklusive Migrationsverket), densamma för alla individer, nämligen rättigheten att inte utsättas för övergrepp. Hur vi bör (är skyldiga att, förpliktade att) behandla andra följer av hur dessa andra har rätt att bli behandlade. Det är X:s skyldighet att behandla Y på ett bestämt sätt därför att det är Y:s rättighet att bli behandlad (av X) på detta sätt, inte tvärtom. Och moralen (och lagarna) skall alltså tala om vilka dessa övergrepp är och hur de skall karakteriseras. (*) är ett (första) förslag till en sådan karakterisering.

Ett enkelt exempel: Antag att D kommer på E med att stjäla F:s bil. E har ett utseende som gör honom lätt att identifiera. Om D inte anmäler (E för) stölden behandlar han därmed (kan vi anta) F på ett sätt som man inte kan kräva av F att han skall acceptera. (Att E:s handlande, under normala omständigheter, är orätt gentemot F är förstås klart.) D har alltså enligt (*) inte rätt att inte anmäla stölden; D är med andra ord skyldig att anmäla stölden.

Samtidigt är det inte rimligt av E att kräva att D inte skall anmäla honom. Och alltså följer det inte av (*) att det är orätt, gentemot E, att anmäla E.

Men antag nu att E grips och ställs inför rätta och att D:s vittnesmål är nödvändigt för att få honom fälld. Antag dessutom att E uppträder hotfullt mot D och att D därför, av omsorg om sin egen och sin familjs säkerhet, vägrar att vittna mot E. D:s vägran är då, enligt (*), orätt (mot F) om det är orimligt att av F kräva att han skall acceptera att D inte vittnar mot E.

Resonemang i termer av vad man (rimligen) kan kräva av olika parter (i en konflikt) förekommer naturligtvis ofta i moraliska och moralfilosofiska sammanhang men, såvitt jag vet, bara på ett osystematiskt sätt. (Det är t.ex. en standardinvändning mot utilitarismen, som upprepas av Bergström, att den är orimligt krävande.) (*) innebär att man lägger sådana synpunkter till grund för moralen som helhet. Detta förutsätter förstås att, vad man i en given situation kan kräva av de inblandade parterna, kan bestämmas på ett ur moralisk synvinkel neutralt sätt och det är kanske inte alldeles klart att det alltid är möjligt. Och naturligtvis finns

det inte (alltid) något objektivt korrekt sätt att bestämma vad man kan och inte kan kräva; det är någonting som var och en blir tvungen att ta ställning till på egen hand.

Att vi (enligt (*)) har rätt att inte utsättas för övergrepp från omvärldens sida implicerar att vi har vissa rättigheter när det gäller att själva handla, nämligen om det vore ett övergrepp, och därmed orätt, att förbjuda oss att handla på ett bestämt sätt, t.ex. försvara oss mot övergrepp (på ett sätt som inte är orätt enligt (*)), eller att hindra oss från att handla eller bestraffa oss för att ha handlat på detta sätt. Alltså:

- (1) X har rätt, gentemot Y, att handla på ett bestämt sätt *om* man inte kan kräva av X att X skall acceptera att Y inte accepterar att X handlar på detta sätt.

Vidare förefaller det inte onaturligt att påstå att:

- (2) Om man kan kräva av Y att Y skall bete sig på ett visst sätt, så kan man inte kräva av X att X skall acceptera att Y inte betar sig på detta sätt.

Av (1), (2) följer att:

- (3) X har rätt, gentemot Y, att handla på ett bestämt sätt *om* man kan kräva av Y att Y skall acceptera att X handlar på detta sätt.

Slutligen följer av (*) och (3) att:

- (**) X har rätt, gentemot Y, att handla på ett bestämt sätt *om och endast om* man kan kräva av Y att Y skall acceptera att X handlar på detta sätt.

(**) följer alltså av (*).

Det är naturligt att anta att X har rätt att handla på ett visst sätt *om och endast om* det inte finns någon individ Y sådan att det är orätt av X gentemot Y att handla på detta sätt. Det följer då av (**) att:

- (***) X har rätt att handla på ett bestämt sätt *om och endast om* det för alla individer Y gäller att man kan kräva av Y att Y accepterar att X handlar på detta sätt.

Detta innebär att (*) entydigt bestämmer den moral det här är fråga om – givet att vi kan komma överens om vad vi (rimligen) kan kräva av varandra. Jag kommer därför i fortsättningen enbart att hänvisa till (*). Men det spelar ingen avgörande roll om detta sätt att härleda (**) och (***) från (*) är övertygande eller inte; det väsentliga är vad (**) och (***) säger, inte om de följer av (*).

Ytterligare ett (välkänt) exempel kan användas till att illustrera (*). Antag att P har att välja mellan att (försöka) rädda sin fru eller en för honom okänd person Q från att drunkna. Har P rätt att (försöka) rädda sin fru? Enligt (*) är svaret förstås jakande. Det vore orimligt att av P kräva att han skall välja att rädda Q; inte ens Q kan kräva det. Och detta även om det står klart att P kommer att lyckas rädda Q om han försöker medan det inte alls är klart att han kommer att lyckas rädda sin fru. Dessutom: Om P inte försöker rädda sin fru behandlar han henne på ett sätt som det inte är rimligt att kräva att hon godvilligt skall acceptera. Det är alltså inte bara P:s rättighet utan hans skyldighet (enligt (*)) att försöka rädda sin fru.

Enligt (*), till skillnad från (U), är det alltså inte rimligt att ta samma hänsyn till alla inblandade parterns önsknings- eller preferenser. B, C, ... får t.ex. helt enkelt finna sig i att deras liv inte räddas genom att man offerar A. Och Q får helt enkelt finna sig i att P räddar sin fru.

(*) kan också tillämpas på frågor om hur organisationer, myndigheter, samhället, staten etc. har rätt respektive skyldighet att behandla enskilda individer. Antag t.ex. att E ställs inför rätta och (av samhället) döms till x månaders fängelse villkorligt, y dagsböter och z kronor i skadestånd. Har samhället (enligt (*)) rätt att göra detta? Inte om x, y, z är alltför stora tal naturligtvis. Men antag att de har rimliga värden. I så fall är samhällets dom inte oförenlig med (*). Dessutom: Att t.ex. välja att inte alls bestraffa E vore, bortsett från att det vore lagstridigt, att behandla F (och samhällets övriga medlemmar) på ett sätt som det inte är rimligt att han (de) stillatigande skall acceptera. Samhället har alltså enligt (*) inte bara rätt utan skyldighet att bestraffa E. (Samhällets rättigheter och skyldigheter är alltså enligt (*) uteslutande grundade på de enskilda samhällsmedlemmarnas rättigheter.) Och samtidigt kan det vara rimligt att kräva att F (och andra) skall gå med på att E inte döms till ett strängare straff.

Enligt (*) utgör moralen ett slags minimivillkor på hur vi skall bete oss gentemot varandra; om en individ uppfyller detta villkor har vi ingen rätt att fördöma, och än mindre att bestraffa, honom även om han genom en (obetydlig) ytterligare insats hade kunnat åstadkomma ett (mycket) bättre resultat. (Å andra sidan kan det naturligtvis vara rimligt att *begära* att han skulle (varit hygglig nog att) anstränga sig lite till och att ogilla och uttrycka sitt ogillande av hans beteende. Men exakt var gränsen skall dras mellan det svagare "begära" och det starkare "kräva" är naturligtvis inte klart.) Frågan vad som är i moraliskt avseende (alldeles särskilt) gott eller berömvärt är, givet detta betraktelsesätt, endast av sekundärt intresse.

(*) är, till skillnad från (U), inte baserad på någon redan given (över-

ordnad) uppfattning om vad som är intrinsiskt gott eller värdefullt. Vad vi enligt (*) har (skall anses ha) rätt att kräva av varandra och hur vi alltså bör handla gentemot andra är något vi får försöka komma överens om (hur det nu skall gå till); det har (enligt (*)) ingen annan någon rätt att tala om för oss.

(*) innebär också, i detta fall i likhet med (U), att det från grundläggande moralisk synpunkt är irrelevant om en fullt acceptabel handling utförs av (i grund och botten) egoistiska skäl eller inte. (Men avsikten bakom en handling spelar en väsentlig roll: den bidrar till att bestämma vilken handling det är fråga om.) Den kantianska frågan vad som gör en handling till en i sann mening moralisk (t berömvärd) handling kan man möjligen diskutera i (de filosofiska) salongerna; ”på gatan” saknar den all betydelse.

Gemensamt för (*) och (U) är också att de, så långt det är möjligt, försöker förankra moralen (en rimlig moral) i den empiriska (iakttagbara) verkligheten: det skall vara möjligt att motivera moraliska ställningstaganden, med hänvisning till denna empiriska verklighet på ett, för praktiskt taget alla begripligt om än inte övertygande, sätt.

I utilitarismen (och kantianismen) spelar tankar om vad man rimligtvis kan kräva av olika parter ingen roll alls (bortsett från tanken att ”bör impliceras kan”). Enligt (*), å andra sidan, är det tillåtet att, inom rimliga gränser, vara sig själv närmast. Det är t.ex. inte rätt att, mot hans vilja, tillfoga en individ ett (stort) lidande för att befria en annan från ett (mycket) större lidande. Det är inte rätt att konfiskera en persons förmögenhet och skänka pengarna till Rädde Barnen. Det är inte heller rätt att offra en generation eller två i syfte att (radikalt och med största säkerhet) förbättra villkoren för kommande generationer, en tanke som inte bör vara främmande för den troende utilitaristen.

Jämfört med (U) är alltså (*) inte särskilt krävande och därmed mer realistisk och löper alltså inte samma risk som (U) att inte bli tagen på allvar.

En annan fördel med (*) jämfört med (U) är att det enligt (*) är tillåtet att vara generös. Enligt (U) är det ju, egendomligt nog, orätt att inte ta lika stor hänsyn till sitt eget välbefinnande som till andras – resultatet av en överdriven ambition att vara opartisk – men enligt (*) är detta naturligtvis helt OK.

(*) är inte heller lika ”beskäftig” som (U). Vi behöver t.ex. inte ta ställning till frågan om ”det är bättre att vara en olycklig Sokrates än en lycklig gris”, ett problem som ju dessutom inte har ett spår med moral att göra. Hur ”Sokrates” ordnar sitt liv överlåter vi, under normala omständigheter, åt honom att bestämma, det har vi utomstående (enligt (*)) ingen rätt att lägga oss i.

En grundläggande skillnad mellan (U) och (*) är att man i (U) endast tar hänsyn till slutresultatet av en handling medan man i (*) också tar hänsyn till (vad vi kan kalla) *utgångsläget*. Detta framgår redan av vårt första exempel. Det är helt enkelt inte tillräckligt att konstatera att det vore ”bättre” att A dör och B, C, . . . lever vidare än att B, C, . . . dör och A lever vidare. Det faktum att de fungerande vitala organen tillhör A, ett faktum som alltså ingår i utgångsläget, spelar enligt (*) en avgörande roll när det gäller att ta ställning till vad som är rätt respektive orätt i den givna situationen – trots att detta faktum är en ren tillfällighet och inte någont som A i någon rimlig mening gjort sig förtjänt av.

Och antag att X och Y befinner sig efter ett skeppsbrott på en öde ö. Båda har skadats under skeppsbrottet och lider av svåra smärtor, Y något mer allvarligt än X. X har av en tillfällighet hittat en läkarväska, som flutit iland, innehållande en dos av ett smärtstillande medel, ett (moraliskt godtyckligt) faktum, som ingår i utgångsläget. Har X då rätt att använda detta medel? (En halv dos eller mindre har ingen effekt.) Enligt (*) är svaret jakande: det vore orimligt att av X kräva att han skall avstå. Och samtidigt verkar det inte orimligt att av Y kräva att han skall acceptera faktum. (Men så alldeles självklart är kanske inte detta. Vem skulle egentligen klandra Y om han, i ett obehågat ögonblick, lyckas stjäla medicinen från X för att själv använda den?) Enligt (U), å andra sidan, är svaret nekande: Y:s lidande är svårare än X:s och alltså är det orätt av X, hur svårt hans eget lidande än må vara, att inte överlämna medicinen till Y.

Det kan vara värt att påpeka att vilka rättigheter och skyldigheter olika individer har gentemot varandra enligt (*) är avhängigt av vilket samhälle de lever i. Beteenden som kan ha varit försvarbara i Vilda Västern är det inte nödvändigtvis i ett modernt rättssamhälle. F har t.ex. inte rätt att hämnas på E. Rollen som ”hämnare” har vi överlåtit på samhället. Och skälet är förstås att det tycks vara det bästa sättet att reducera antalet (allvarliga) brott mot (*).

Det bör också vara klart att man, när man skall bestämma vad man kan kräva av en individ i en given situation, måste ta hänsyn till dennes övriga värderingar (moraluppfattning, integritet etc.), mer eller mindre välgrundade, verklighetsbild och personlighetsegenskaper. Antag t.ex. att X är övertygad om att det är en svår synd att medverka i en blodtransfusion och att han kommer att bli evigt fördömd om han gör detta. Det är då orimligt att av X kräva att han skall ställa upp på en sådan även om det gäller att rädda livet på en annan individ.

(*) är en rättighetsteori. En fördel med teorier av detta slag är att de gör det begripligt varför vi alls skall bry oss om olika moraliska påbud. De försök som gjorts att grunda moralen i (vad som ansetts vara fundamentala egenskaper hos) den mänskliga naturen (Aristoteles, Kant) har inte

varit framgångsrika. Och utilitarismen, som kanske kan verka lovande vid första påseende, visar sig, vid närmare betraktande, vara mindre tilltalande. Men det är nog en uppfattning, som delas av praktiskt taget alla (i tillräckligt utsatta lägen) att vi, var och en av oss, har vissa alldeles bestämda rättigheter gentemot omvärlden. (Samtidigt som det står klart för de flesta att detta inte är något som kan "bevisas" på ickemoraliska grunder.) Dessutom ligger det i begreppet *rättighet* att var och en av oss har alldeles samma rättigheter. Det vore absurt att påstå att X i en given situation har en viss rättighet medan Y ($\neq X$) i en situation, som i alla moraliskt relevanta avseenden är identisk med den första, saknar denna rättighet. (Att X ingår i den ena situationen och Y på samma position i den andra är med andra ord inte en moraliskt relevant skillnad.) En, i övrigt rimlig, moral baserad på detta grundantagande förfaller inte omöjlig att motivera.

Å andra sidan är rättighetsteorier normalt formulerade i termer av ett antal (stelbenta) rättigheter: rätten att inte bli dödad, torterad, miss-handlad, rånad, bestulen, etc. Dessa rättigheter måste naturligtvis rangordnas. Men att strikt tillämpa även de mest tungt vägande kan ibland leda till absurda konsekvenser.

Antag t.ex. att R alldeles uppenbart är ifärd med att ta livet av ett tiotal oskyldiga personer och att det enda sättet att förhindra detta är att skjuta ner R. R har då visserligen fortfarande, enligt den tänkta teorin, rätt att inte bli dödad. Men konsekvenserna av att respektera denna R:s rättighet skulle bli så förskräckliga att det, kan man tycka, vore moraliskt oförsvarbart, av den som kan förmå sig att göra det, att inte döda R, att med andra ord inte kränka R:s kanske mest fundamentala rättighet.

Men om vi definierar R's rättighet(er) som i (*) kan man mycket väl påstå att R, med tanke på vad han håller på att ställa till med, inte (längre) har rätt att kräva att han inte själv skall bli dödad. (Något som dock inte medför att det, när det redan är för sent, skulle vara rätt att döma R till döden.)

Listan över mer eller mindre triviala tillämpingar av (*) kan naturligtvis göras hur lång som helst. Bergströms regler t.ex. tycks, i vissa fall lite mer försiktigt formulerade, följa ganska omedelbart av (*). Och i de allra flesta fall kommer resultatet att bli det väntade och, för icke-utilitarister, alldeles okontroversiellt.

Men kanske inte alltid. Antag t.ex. att ett samhälle består av två grupper, de "fattiga", och de "rika" (och att de "rika" är (betydligt) fler än de "fattiga"). Antag nu att staten har att välja mellan, å ena sidan, att märkbart förbättra villkoren för de "fattiga" och samtidigt något försämra villkoren för de "rika" och, å andra sidan, att radikalt förbättra villkoren för de "rika" utan att försämra villkoren för de "fattiga". För utilitaris-

ten är valet självklart: man bör välja det senare alternativet. Och en inte ovanlig inställning, inte enbart bland utilitarister, är att detta vore korrekt eller åtminstone att det är svårt att på ett övertygande sätt visa att man bör välja det förra alternativet.

Men en tillämpning av (*) kan mycket väl leda till det rakt motsatta resultatet. Det beror på om man betraktar det som rimligt att kräva av de "fattiga" att de skall uppoffra sig för att de "rika" skall få det (radikalt) bättre. Men frågan är väl om det inte i många fall är (mer) rimligt att av (varje enstaka medlem i gruppen av) de "rika" kräva att de skall stå tillbaka för de "fattiga" och att det inte spelar någon roll att de "rika" är (betydligt) fler än de "fattiga". (Och detta oavsett om man ser (ökad) jämlighet som något värdefullt eller inte.)

Vi kommer här i kontakt med begreppet *rättvisa* bl.a. tillämpat på fördelningen av samhällets tillgångar. Vi kan kanske säga att denna fördelning är (absolut) rättvis om ingen samhällsmedlem (grupp av samhällsmedlemmar) behandlas på ett sätt som är orätt enligt (*), där X nu utgörs av de makthavande. I en mening rör sig då alla, som accepterar denna definition, med samma begrepp *rättvisa* även om det kan, och kommer att, råda delade (ibland välmotiverade) meningar om exakt vilken fördelning av samhällets tillgångar och vilka åtgärder, avsedda att förändra eller bevara denna fördelning, som är de (mest) rättvisa. Men att resultatet av en sådan förändring är rättvist implicerar inte att det är rätt att (omedelbart) genomföra den, eftersom vi i (*) tar hänsyn till utgångsläget.

I ovanstående (ganska enkla) exempel har alltså (*) givit vad som tycks vara ett "riktigt" (och inte särskilt överraskande) utslag. Och (*) kan möjligen dessutom bidra till att förklara varför vi betraktar dessa utslag som riktiga. Men antag, för att variera ett tidigare exempel, att X är övertygad om att han kommer att dö (ganska omedelbart) om han deltar i en blodtransfusion, som är nödvändig för att rädda livet på Y. Det är då orimligt att kräva att X skall frivilligt medverka i en sådan.

Å andra sidan skulle det kanske vara än mer orimligt att av Y kräva att han skall gå med på att mista livet därför att man tar (alltför stor) hänsyn till X's vanföreställning, som ju, om man tvingar X att medverka, inom, säg, en kvart kommer att visa sig vara falsk. I detta fall är det alltså inte uteslutet att, enligt (*), varje handlingssätt är orätt (antingen gentemot X eller gentemot Y). Det kan alltså finnas skäl, bl a beroende på hur man ställer sig till detta (och liknande) exempel, att ge (*) en mer försiktig formulering. Kanske bör man i (*) ersätta "Y skall acceptera att X handlar på detta sätt" med förslagsvis "Y skall, när han väl förstår vad X's sätt att handla innebär för Y's och övriga parter del, acceptera att X handlar (handlat) på detta sätt".

Det är alltså helt avgörande vad vi tycker oss rimligen kunna kräva

av olika parter. Men det kan vara (praktiskt taget) omöjligt att avgöra – frågan har i många fall inte ens något välbestämt svar – och olika uppfattningar kan, även om man anser sig tillämpa (*), leda till helt olika ställningstaganden. Detta kan kanske upplevas som otillfredsställande men det är nog en egenskap hos moraliska ställningstaganden som är oundviklig och som det är ganska barnsligt att tro att man skall kunna eliminera genom att t.ex. ansluta sig till någon lämplig teori.

Bergström menar att en av utilitarismens förtjänster är att den är ”konfliktlösande” och att detta ”kanske är det viktigaste kravet på en moralteori”, som ju är till för att ”lösa moraliska problem”. Och så länge det bara gäller om man får flytta en cykel (eller, något som tydligen är betydligt svårare, två cyklar) för att kunna parkera sin bil, och kanske också i lite mer seriösa sammanhang, är det möjligt att man kan falla tillbaka på t.ex. (U) eller (*) eller någon annan teori. Men i allmänhet står sig nog alla (någorlunda) acceptabla teorier lika slätt – inklusive kantianismen: problemet är ju inte om man skall handla enligt en princip som man vill se upphöjd till allmän lag utan *vilken* princip man vill se upphöjd till allmän lag.

Och det är naturligtvis ett misstag att tro att moralteorier löser moraliska problem i någon verklig mening. Varje moraliskt ställningstagande innebär ju, i själva verket, att man bl.a. tar ställning till den teori man eventuellt tidigare har anslutit sig till.

Men det kan, trots detta, vara av ett visst intresse att försöka analysera åtminstone vissa (enkla) aspekter av hur vi, eller de flesta av oss, resonerar eller bör resonera i moraliska sammanhang, särskilt om man tycker att tidigare föreslagna modeller är (helt) oacceptabla. När det gäller (*) kan man kanske t.o.m. påstå att vad man i civiliserade samhällen bör eftersträva och faktiskt eftersträvar är en så välmotiverad och allmänt omfattad syn som möjligt på vad man rimligen kan, och inte kan, kräva av sina medborgare och vad dessa kan, och inte kan, kräva av varandra.

I ett tidigare nummer (*FT* nr 2, 2006) kritiserade jag ett par resonemang kring ”den eviga återkomsten” och cirkulär tid, som Lars Bergström framför i sin mycket läsvärda bok *Döden, livet och verkligheten* (Thales, 2004). En av mina invändningar rörde Bergströms idé att ett partikulärt tillstånd hos universum kan upprepas, alltså föreligga flera gånger. Ett partikulärt tillstånd, dvs. en ”tillståndsinstant” till skillnad från en ”tillståndstyp”, är, brukar man hävda, knutet till en unik tidpunkt. Vidare tycks en *tidpunkt* inte kunna upprepas, eftersom detta skulle innebära att den föreligger vid olika tidpunkter. Påståendet att en tidpunkt föreligger vid olika tidpunkter är antingen meningslöst eller nödvändigt falskt. Därför kan, hävdade jag, ett partikulärt tillstånd inte upprepas.

Bergström har bemött denna kritik (*FT* nr 3, 2006). Han utvecklar sin tankegång så här:

Tanken är [...] att ett visst tillstånd i universums utveckling föreligger med vissa ändliga och jämna mellanrum i tiden. Samt att detsamma gäller längre processer, som t.ex. solens historia från födelse till död, och människors liv. Men det är ju inte så att solens – eller en människas – födelse inträffar vid flera *olika* tidpunkter. Den inträffar ju varje gång vid just den tidpunkt vid vilken födelsen inträffar. (s. 46)

Bergström medger alltså att varje partikulärt tillstånd föreligger vid en unik tidpunkt, men hävdar att ett tillstånd ändå kan föreligga flera gånger, ”med vissa ändliga och jämna mellanrum i tiden”. Detta tycks motsägelsefullt. Att något föreligger flera gånger, ”med mellanrum i tiden”, innebär väl just att det föreligger vid olika tidpunkter?

Enligt Bergström är motsägelsen bara skenbar. Det hela går ihop om vi ”identifierar tidpunkter med momentana tillstånd i universums utveckling – ’den tidpunkt vid vilken universum befinner sig i det-och-det tillståndet’” (s. 45). Om jag förstår detta rätt innebär det, kort sagt, att vi identifierar tidpunkter med tillståndstyper. Ett partikulärt tillstånd kan då, tänker sig Bergström, ”upprepas”, dvs. föreligga ”med mellanrum i tiden”, trots att det endast föreligger vid en tidpunkt.

Bergström är naturligtvis fri att definiera ”tidpunkt” hur han vill, och

han har förmodligen rätt i att termen inte har någon helt precis innebörd i vårt vanliga begreppssystem. Men om han på ett klagörande sätt vill diskutera frågor som den eviga återkomsten och cirkulär tid, så menar jag att hans definitionsförslag är mindre lämpligt. Definitionen tvingar oss alltså att hävda att något kan föreligga gång på gång, med mellanrum i tiden, utan att föreligga vid olika tidpunkter. Förutom att det strider mot vanligt språkbruk, tycks detta hindra oss att på ett begripligt sätt uttrycka hypotesen om den eviga återkomsten. Just nu, när jag skriver detta, är universum i ett visst tillstånd. Kalla denna tidpunkt t , och detta tillstånd S . Om läran om den eviga återkomsten är sann kommer S att upprepas. Men *när* kommer S att föreligga nästa gång? Det naturliga svaret är att det kommer att föreligga vid någon senare tidpunkt, *skild från t* . Detta svar är enligt Bergström felaktigt. Tillståndet föreligger enligt honom "nästa gång" vid *samma* tidpunkt, alltså vid t . ("Förra gången" S förelåg, var då också vid t .) Men t är ju den tidpunkt jag nyss refererade till med hjälp av ordet "nu". Om jag vid t hade sagt att "*alla* upprepningar av S föreligger *nu*" hade jag alltså talat sanning. Hur är detta förenligt med att S verkligen upprepas, och föreligger flera gånger? Hur kan alla upprepningarna föreligga *samtidigt*? Det är Bergströms sak att förklara detta. Att bara hänvisa till den föreslagna definitionen av "tidpunkt" räcker inte, eftersom det är just denna definition som är ifrågasatt.

Avslutningsvis efterfrågar Bergström "goda grunder" för mitt påstående att det är "högst osannolikt att våra liv är cirkulära". Med att "livet" är cirkulärt menade jag att det jag kallade vår "personliga tid" är cirkulär. I en cirkulär tidsstruktur finns ingen första eller sista tidpunkt. Men en människas födelse respektive död är den första respektive sista tidpunkten i hennes personliga tid. (Detta är sant oavsett om den "externa tiden" är linjär eller cirkulär.) Därför är hennes personliga tid cirkulär bara om hon varken föds eller dör. Grunden för mitt påstående var alltså helt enkelt den överväldigande empiriska evidensen för att vi människor faktiskt föds och dör.

Mari Lindman

Varför tiger Shane?

Om försök att fastställa en livsåskådning

1. INLEDNING

Vad är det vi undrar över då vi funderar över om någon är troende eller inte? För någon framstår det kanske som självklart att frågan kan besvaras bara genom att vi får reda på vilka tankar eller föreställningar en person har om verkligheten. Enligt denna bild är religiositetens konkreta uttryck i en människas liv sekundära i relation till de påståenden en person anser vara sanna om verkligheten – med andra ord framstår tron som något ”inre”. Svaret på frågan ”hur kan vi veta om en person är religiös” hänger således på många sätt ihop med vad religiös tro anses vara. Ett vanligt perspektiv här (inte minst bland filosofer) är att religiositetens kärna utgörs av frågor eller utsagor om verkligheten (”vad som är sant”).

Frågorna om att ”veta om någon är religiös eller inte” ansluter sig också till olika föreställningar om religionens plats i ett liv. Tänker man sig att religionen (”livsåskådningen”) handlar om vissa utsagor om verkligheten tycks religionens angelägenhet i en människas liv kunna beskrivas i termer av människans strävan efter sanning. Jag inleder denna text genom att se på religionsfilosofen Mikael Stenmarks diskussion om livsåskådningars *existentiella vikt* i en människas liv. Stenmark kritiserar många forskares ensidiga fokus på frågor om kunskap om verkligheten i diskussioner om livsåskådningsbegreppet. I stället vill han ge en plats för att tala om existentiella frågor. Ändå hamnar Stenmark i en position där han på samma sätt som sina mera epistemologiskt inriktade filosof- och teologkollegor beskriver religionen (och existentiella frågor) som en individs ”inre angelägenhet”, en angelägenhet som ställs bortom det konkreta mänskliga livet.

Jag vill i min text se på varför det är *lockande* att tänka på tro som en inre angelägenhet, som en annan människa kan relatera till endast genom att ta reda på ”vilka tankar en människa bär på”. De beskrivningar av tron som något inre som människor ser som meningsfulla i olika situationer förvandlas hos många filosofer till *allmänna beskrivningar* av den religiösa trons eller livsåskådningens natur. Det är dessa filosofiska tendenser jag riktar kritik mot.

Jag vill i texten ge ett exempel på hur man kunde ta sig an en diskussion om religionens plats i ett liv utan att vara tvungen att fastslå vad religiös tro är. Därför ser jag på hur frågor om någons religiositet kunde sägas anmäla sig ur ett tredjepersonsperspektiv såsom olika sätt att relatera till *vem* en person är. Min uppmärksamhet riktas mot hur frågor om ”religiositet” eller ”att vara troende” uppstår i våra liv. Jag är därför inte ute efter att föreslå en annorlunda plats för den religiösa tron i mänskligt liv. Syftet är i stället att reflektera över hur frågor om ”att vara religiös” kan bli viktiga för någon i en viss situation eller relation.

2. GÖR RELIGIONEN DEN MÄNSKLIGA EXISTENSEN BEGRIPLIG?

Stenmark menar i sin bok *Rationality in Science, Religion and Everyday Life* att människan kan välja att vara religiös eller icke-religiös. Däremot kan hon inte välja att inte ha någon livsåskådning alls (1995, s. 239). Stenmarks behandling av religiös tro är såtillvida traditionell, att han vill säga något om rationalitet kopplat till vad det innebär att *välja livsåskådning* (1995, s. 252).¹ Utredningar om huruvida religionen kan vara rationell är ett dominerande tema i modern teologi och filosofi – ofta med vissa apologetiska ansatser att visa hur religionen kan hävda sig i relation till vetenskapen.

En livsåskådning består enligt Stenmark av föreställningar som är viktiga i en persons förståelse av mänskligt liv. Var och en har en sådan förståelse och den styr hur en människa lever sitt liv. Stenmark säger: ”Jag anser att den yttersta frågan om livsåskådning handlar om vilken livsväg en person ska välja, inte vilka teorier om livet man skall acceptera. Den grundläggande frågan handlar om att ordna sitt liv på ett sätt eller annat” (1995, s. 241). Frågan om livsåskådning kommer enligt Stenmark in i en människas liv genom att hon i egenskap av människa tvingas förhålla sig till hur hon vill leva. En dimension i hans diskussion får en att ta det han säger som självklart. Det tycks inte vara kontroversiellt att säga att det finns sådant som är viktigt i människors liv och att detta kunde kallas en livsåskådning? Men ju mer jag tänker på det, desto mera problematisk ter sig Stenmarks bild av livsåskådningens plats i livet. Ett problem är, såsom jag ser det, att han tänker sig att de föreställningar någon har om vad som är viktigt i livet tänks ligga bortom ens konkreta liv.

Det är tydligt att Stenmark försöker artikulera på vilket sätt vad som är viktigt i det egna livet inte handlar om att ta reda på hur en av en själv oberoende verklighet ser ut. Han betonar att en existentiell fråga är en

¹ Stenmark försöker ta i beaktande hur rationalitetsbegreppet inte kan plockas ut ur sitt religiösa sammanhang. Denna del av hans resonemang kan jag inte ta upp här.

fråga där jag är aktör, snarare än åskådare (1995, s. 248). Ändå tar Stenmark inte avstånd från tanken att man kunde tala om bakomliggande, övergripande ställningstaganden till existentiella frågor som skall göra det möjligt att förändra det egna livet. Han tycks inte tänka att ett existentiellt avgörande *redan i sig* utgör en förändring – inte så konstigt med tanke på hur han talar om ”val av livsåskådning”. De existentiella frågorna beskrivs som allmänmänskliga villkor som var och en ställs inför: livets mening, död och skuld. Han tänker sig att varje människa har en helt allmän förståelse för det mänskliga livet, en förståelse som påverkar det liv hon lever. För mig är det oklart vad som menas med en sådan allmän förståelse då denna förståelses specifika roll i livet anses vara något som först blir verkligt genom något slags omvandling till handling (en förståelse av livet som gör att man kan handla).² När skulle man tala om att ha en ”allmän förståelse för livet”?

Stenmark verkar tänka sig att vissa frågor är viktiga *i sig*: frågor om döden är viktiga eftersom de berör varje människa. Trots betoningen av ”agentperspektivet” lyckas han inte visa i vilka slags *situationer* en människas förståelse av livet skulle ha en sådan allmän form som han tänker sig att existentiella frågor har. Vi väljer enligt Stenmark hur vi vill ordna våra liv. Människan tycks stå vid sidan av sitt liv och välja bland de livsåskådningsstrategier som kunde göra livet mera hanterligt för henne. Men är det inte, vill jag fråga, utifrån våra liv och vår inställning till saker i våra liv som vi överhuvudtaget *kan* tala om något *såsom* viktigt för oss? Uttryckt på ett annat sätt: den förståelse som vi i olika situationer ger uttryck för gör att det finns rum för att tala om t.ex. ett allmänt förhållningssätt till livet. Längre fram kommer jag att diskutera frågor om vad det innebär att ”upptäcka en människas grundinställning till livet” (t.ex. i termer av tro). Låt mig antyda vad jag menar här: tänk dig att du uttrycker din ilska över att en av dina bekanta ”är en cynisk typ som alltid vill vända situationen till det värsta”. En av dina vänner säger till detta att det som du uppfattar som cynism egentligen bara är ett uttryck för att personen ifråga är osäker på sig själv och att hon gör allt för att göra ett världsvant intryck inför dig. ”Egentligen”, säger din vän, ”är hon inte alls så där”. I detta ”exempel” kunde man, om man ville, säga att diskussionen handlar om mera allmänna beskrivningar av vem en person är och vad som är viktigt i hennes liv. Dock tror jag exemplet skulle bli ganska konstigt om man skulle ta Stenmarks angreppssätt som en bild av ”vad som är viktigt i en människas liv”. Enligt hans bild tycks de två vännernas förståelse av sin gemensamma bekant kräva ett

²En misstanke: Stenmark talar på samma allmänna sätt om existentiella frågor som många religionsfilosofer talar om vikten av att ha en korrekt bild av verkligheten.

slutgiltigt svar på vad som *egentligen* är viktigt för en person – och det är något som personen själv ”sitter inne med”. Huruvida någon verkligen ser på livet på ett cyniskt sätt eller inte skulle alltså avgöras genom att avslöja det slags inre förståelse för livet som personen låter sig styras av. En mera trovärdig bild av vännerna som uttrycker sitt förhållningssätt till en tredje person är snarare att ”vad som är viktigt i en människas liv” är en fråga om vem en person är i sin relation med andra människor, där det *i en viss bemärkelse* inte är hon själv som bestämmer hur hon vill att hon skall uppfattas (hur skulle det se ut om jag kunde besluta att *jag inte är en cyniker?*). Det är därför som jag ställer mig tvivlande till att ta det för givet att vi helt enkelt *väljer* hur vi vill ordna våra liv och att vi dessutom *väljer* det sätt på vilket vi vill förhålla oss till vad som är viktigt i livet.³ Jag skulle vilja säga att vad som är viktigt i livet i många fall är något som uppenbarar sig, drabbar en (våra liv kan också innehålla tvivel och tveohågsenhet).

Sammanfattningsvis kunde man säga att Stenmark talar om de existentiella frågorna som om de vore ”livsåskådningneutrala”. Det finns, menar han, frågor om döden som inställer sig för varje människa på samma sätt, i form av ett krav på ställningstagande.⁴ I de situationer där vi upplever svåra existentiella problem väljer vi en livsåskådning som gör dessa problem *begripliga*. Denna begriplighet ger oss redskap att handla. Livsåskådningarna är alltså de *lösningar* människor gestaltar som meningsfulla då de står inför dessa allmänmänskliga problem (1995, s. 243, 263). När de existentiella problemen betraktas som allmänna, ses religionen såsom ett specifikt sätt att konfrontera mänskliga grundvillkor. Stenmark skriver: ”Det heliga ger kraft eller visdom att handskas med eller ta sig igenom existentiella begränsningar” och ”Det jag anser vara karakteristiskt för troende är att de är övertygade om att det heliga utgör ett sätt att lösa existentiella problem, medan detta är något som sekulära troende förnekar” (s. 245). Religionen anses därmed ha samma *funktion* som en sekulär livsåskådning. Endast svarens utformning skiljer det religiösa från övriga livsåskådningar, menar Stenmark. Jag hoppas det kommer att framgå nedan varför ett sådant betraktelsesätt inte är så självklart som det först kan tyckas.

³ Detta hindrar inte att vi i många situationer talar om ”att välja” på en mängd olika sätt.

⁴ Man kunde tänka sig sammanhang där någon skulle säga att livet ställt henne inför en fråga, tvingat henne att ta ställning. Det jag skulle betona på ett annat sätt än Stenmark är att dessa sätt att tala redan utgör ett förhållningssätt till ett problems karaktär. Tänk på olika sätt att tala om hur ”livet” ställer någon inför något. (1) ”Livet gav mig en chans till, men det insåg jag inte då.” (2) ”Livet har gjort henne cynisk.” (3) ”Livet är ett helvete.” (jfr också olika förståelser av ”öde” och de inställningar som här kommer till uttryck).

Till det som Stenmark skriver skulle jag vilja invända: vad som är viktigt i människors liv står inte i *behov* av att backas upp av en djupare instans (exempelvis av en teori om verkligheten) som *berättigar* att frågor kan ses som viktiga i ett liv. Den mångtydighet som finns i Stenmarks bok kan spåras till att han ibland talar om de allmänmänskliga villkoren som en sådan oberoende instans som borgar för att livsåskådningar kan sägas ha en fast grund (som om han vill värja sig mot relativism). Stenmarks utgångspunkt – frågan om livsåskådningars rationalitet – tycks trollo fram en legitimitet för att se ”existentiella frågor” på detta sammanhangslösa sätt.

3. SATSER ÄR LIVETS GRUND

Stenmarks tänkande utgår, trots dess kritiska dimension, på många sätt från Anders Jeffner och den tradition kring att tala om livsåskådningar som denne varit med om att skapa. I denna tradition finns flera olika sätt att gestalta vad en livsåskådning är. Jag vill ta fasta på två ofta förekommande drag i hur man ser på livsåskådningens plats i en människas liv:

(1) En betoning av *epistemologiska* frågor. Varje människa beskrivs förhålla sig till frågor om verklighetens natur. Hos vissa människor tar sig detta sökande efter ”vad som är sant” religiösa uttryck, hos andra inte. Vissa av livsåskådningsforskarna talar om att livsåskådningen utgör en *verklighetsorientering*.

(2) En betoning av *existentiella* frågor. Livsåskådningen är ett *fungerande* svar på de livsfrågor som alla ställs inför. Här finns en idé om att livsåskådningen kan vara mer eller mindre fungerande beroende på hur väl de låter sig tillämpas i det konkreta livet.⁵

Både i den epistemologiska och i den existentiella betoningen kommer den religiösa tron att se ut som något som ur ett tredjepersonsperspektiv framstår som ett *faktum* om en person. Livsåskådningen är något ”inre”, en allmän förståelsestruktur som handlingar baserar sig på. Det uppstår ett glapp mellan den inre tron och det yttre livet och ”sambandet” måste förklaras på något sätt. Några av de filosofer som tänker sig religionen på detta sätt anser tron utgöra *berättiganden* av det religiösa livet. En väl underbyggd tro gör att de religiösa ritualerna kan ges en grund. Om en sådan grund saknades skulle riten framstå som en tom gest. Enligt detta synsätt antas vår förståelse av någons religiösa handlande i olika situationer rikta sig mot de religiösa *antaganden* som ”står bakom” en persons religiösa liv. Med andra ord, vilka *tankar* om tro bär en människa på? Utifrån föreställningen att varje människa av nödvändighet förhåller sig

⁵Lindfelt 2003 har hjälpt mig att gestalta några drag i livsåskådningsforskningen.

till verkligheten och att detta uttrycks i någons tankar tycks det enkelt att ta reda på vem som är troende. Huruvida någon är religiös eller inte får vi reda på i den mån vi lyckas ta reda på vilken verklighetsbild en människa låter sig styras av i sitt liv.⁶ De som förhållit sig kritiskt till en sådan föreställning menar att det är omöjligt att se det religiösa antagandets *betydelse* isolerad från olika konkreta sammanhang. Den här poängen är viktig, men jag väljer i den här texten att ta fasta på en något annorlunda kritisk infallsvinkel.

4. VEM ÄR SHANE?

Shane. Hur är det med Tina?

Alice. Tja, Bette har inte ringt henne ännu.

Shane. Något har gått helt fel då Gud låter två människor som är gjorda för varandra komma ifrån varandra så där. [Alice slutar sticka och plockar upp kaffekoppen. Shane stirrar ut i intet.]

Alice. Tror du på Gud? [Shane stirrar fortfarande ut i intet, Alice sörplar på sitt kaffe]

Alice. Hm.

Shane. Va?

Alice. Det här kaffet smakar skit. Var är Marina? (*L Word* 2:1)

Passagen från den amerikanska TV-serien *The L Word* visar på vilket sätt föreställningar om tron som något inre kan upplevas som en naturlig beskrivning av tro. Shane och Alice är två kamrater som talar om de gemensamma vännerna Bette och Tina. Shane förundrar sig över att Bettes och Tinas förhållande tagit slut. Alice blir förvånad över att höra Shane uttrycka sig genom vad hon uppfattar som ett religiöst språk. Alices förbryllade reaktion kan här sägas sammanhånga med hennes föreställning om *vem* Shane är. I serien framträder karaktären Shane som en fåordig Casanova som alla kvinnor dras till. Om sig själv talar Shane sällan, utom möjligen i ironiska ordalag. För tittaren är det därför i detta skede i en viss bemärkelse ganska öppet *vem* Shane är bakom fasaden av blaserad elegans och avståndstaganden från djupare (kärleks)relationer. Med andra ord inbjuder en (viss) läsning av situationen till att tala om ett "bakom". En dimension av (åskådarens, Alices) undran över vem Shane är kunde

⁶Denna poäng är starkt influerad av Winch 1977, s. 199, 202–203. Winchs diskussion handlar om att religiöst språk inte är en förklaring av rituellt beteende. Han menar att ett sundare angreppssätt vore att se religiöst språk och rituellt beteende såsom begreppsligt relaterade till varandra. Winch går delvis vidare på samma spår i "Kan vi förstå oss själva" (1995). Poängen är också influerad av Phillips' essä "On Really Believing" (1993).

uttryckas genom att vilja utreda hur det förhåller sig med Shanes religiösa tro. Det här visar vilken dragningskraft ett slags epistemologiskt perspektiv på att förstå någons tro har på oss i vardagliga sammanhang: vi föreställer oss att tron är något inre som *kunde* finnas i en person utan att det skulle behöva uttryckas i dennes liv på något sätt. Tonvikten ligger vid att *veta* något om en person. En viss läsning av exemplet framhåller lockelsen att tänka sig att det finns ett neutralt perspektiv att ta reda på någons tro, samtidigt som exemplet utifrån en annorlunda läsning visar hur konstig en sådan tanke blir när själva frågans angelägenhet tappas bort i en allmän vilja att ”ta reda på en persons tro”.

Alices förvåning över Shanes uttryckssätt kan ses mot bakgrund av hennes bild av Shane, men kanske också i relation till hennes bild av vem som är troende (”hur en troende ser ut”). Shane svarar aldrig på Alices fråga. Betyder det att vi inte vet om Shane är troende och att detta kunde fastställas med hjälp av sofistikerade metoder? Även om vi undrar vem Shane är tror jag att en sådan slutsats inte skulle ta frågorna (tittarens och de som ställs av Alice) om vem Shane är på allvar – även om lockelsen säger något om ett *visst slags* förhållningssätt som vi ibland intar till människor är bilden begränsande. Alices fråga handlade inte om att ta reda på ett faktum om Shane, vem Shane är *helt i största allmänhet*. Alices fråga kan i stället tolkas som en undran över vad Shane *menade* med sitt sätt att tala om relationen mellan Bette och Tina. Vem Shane är – det är ingen allmänt hållen fråga, utan en fråga som uppstår i ett särskilt sammanhang, där något uppfattas som viktigt.

Jag vill akta mig för att på en filosofisk nivå säga: om någon verkligen är troende måste det synas i hennes liv (detta kunde däremot vara ett religiöst ställningstagande). Vad jag vill ifrågasätta är ett slags allmän beskrivning av tron som ”något inre”, där ingenting särskilt läggs in i detta ”inre”. I exemplet från *L Word* ges tendensen att tänka på tron som något ”inre” däremot ett sammanhang (en begriplighet). På samma sätt: jag menar inte att en fråga om vem någon är, som i många fall kan vara allmänt hållen, inte skulle vara meningsfull. Poängen är däremot att frågan (för att alls vara en genuin fråga) är viktig för den som frågar, men ett visst epistemologiskt perspektiv hotar att rikta vår uppmärksamhet på ett sätt som gör att engagemangets, omtankens vikt inte blir synlig. Det epistemologiska perspektiv jag målade upp gör oss snarare blinda för det engagemang som är förbundet med att relatera till frågor om vem någon är.

För att ställa den filosofiska tanken om tron som något inre i ett nytt ljus blir det intressant att tala om exempel som, likt passagen från *L Word*, utgör fall där det finns flera perspektiv på hur någons tro är en del av en människas liv. Som en kontrast till att tänka sig tron som ett inneboende,

valt system kunde man se på första- och tredjepersonsperspektiv på trons plats i ett liv. Vad betyder det att betrakta sig själv som troende? Vad innebär det att betrakta någon annan som troende? Vilka slags spänningar kan det finns mellan ett första- och tredjepersonsperspektiv på någons tro och vad betyder oenigheter här?

5. KIERKEGAARDS SKATTMAS

Sören Kierkegaard målar i *Fruktan och bävan* upp en bild som frestar läsaren att se tron som något inre. Denna aspekt motsvarar det som t.ex. Stenmark tar för givet: tron ligger bakom det liv som den troende lever. Samtidigt beskriver Kierkegaard en delvis annorlunda föreställning. För Stenmark är det självklart att livsåskådningar är fria för insyn av alla; utgående från deras grund i gemensamma existentiella frågor är innehållet begripligt för alla. Kierkegaard appellerar till den motsatta tendensen; att tänka att trons uttryck i ett liv bara kan förstås av troende, om ens av dem. Ett sådant perspektiv är en omöjlighet för dem som tänker sig att livsåskådningar skall kunna jämföras sinsemellan exempelvis med avseende på rationalitet.

Kierkegaard klargör att det inte är enkelt att, för att tillfredställa den filosofiska frågan om vad tro är, visa upp en exempeltroende. Han skriver om en troende vars liv till det yttre liknar kälkborgarens. Johannes de Silentio, Kierkegaards estetpseudonym som beundrar tron utan att själv vara troende, beskriver sitt desperata sökande efter tecken på att denne kälkborgare, denna skattmas, är troende. ”Jag närmar mig honom lite grann, iakttar hans minsta lilla rörelse, om där inte till äventyrs skulle röja sig svaga signaler från det oändliga, en blick, en min, en gest...” (Kierkegaard 1995, s. 37). Ett porträtt målas av en man som går i kyrka till synes lika slentrianmässigt som alla andra, som njuter av söndagsmiddagen och en pipa. Mannens sorglösa men nitiska leverne gör det svårt för de Silentio att tänka sig att mannen ändå lever genom sin religiösa tro (s. 37–39).

Denna passage hos Kierkegaard kan läsas på två olika sätt. Å ena sidan kunde man se beskrivningen som ännu ett utslag av det som många ser som Kierkegaards idé om tron som något obegripligt, som i världens ögon aldrig kan bli synligt. Å andra sidan kan man spåra en ironi i sättet som Kierkegaard raljerar med de Silentios ursinniga sökande efter trons riddare, människan som i sitt liv lever den för världen obegripliga tron. Genom att använda sig av bilden av den troende skattmasen visas två missvisande idéer om tro: för det första att tron visar sig i livet på specifikt förutsägbara sätt och, för det andra, att tron, om den inte visas genom förutsägbara mönster, måste bli en inre hemlighet som inte röjs genom

yttre tecken. I den första läsningen av Kierkegaardspassagen framstår den troende som osynlig för den icke-troende eftersom tron är något inre, något som inte visar sig i livet på ett förutsägbart sätt. I den andra läsningen ligger tonvikten vid den icke-troendes (de Silentios) egen relation till tro, hur hon förväntar sig att tron ska se ut på ett visst sätt i en troendes liv.

Kritiken riktas här mot att se trons uttryck i livet som neutrala fakta. Kierkegaard ironiserar över lockelsen att söka efter vissa detaljer i någons liv som skulle röja dennes tro. Han uppmärksammar hur naturligt det är att tänka att tron visar sig i ett liv på sätt som kan vara synliga för var och en – och att det är klart vad ”synlig” betyder. Jag är enig med Kierkegaard om att ett sådant försök att ”avslöja” någons tro säger mer om den egna inställningen till tro än det säger om den persons tro som skall avslöjas. Man antar (felaktigt) att det är uppenbart vad ”synliga tecken på religiös tro” skulle betyda i ett helt allmänt hållet projekt att avslöja någons religiösa tro. Kanske kunde man däremot tänka sig vissa religiösa sätt att tala om ”tecken på att någon tror”? Tänk på hur det inom en trosgemenskap kan finnas bilder av ”sann tro” och ”falsk tro”. Sådana exempel kunde visa hur frågan om hur tron visar sig i ett liv inte är så allmänt hållen som man i filosofin ibland tänker sig.⁷ Man kunde till det jag sagt påpeka att olika detaljer i en persons liv kan få någon att bli uppmärksam på en persons tro. Men jag har ingen tes om att tron inte kan bli synlig i en troendes liv. Frågan om tron är synlig eller inte uppstår i specifika situationer.

6. ”VEM ÄR KRISTEN?”

Den amerikanske filosofen O. K. Bouwsma säger att det är något förvirrande i en allmänt hållen fråga om vad tro är. Frågan är oklar eftersom det är oklart vem som frågar och till vem frågan är riktad. Om frågan ”vad är tro” är helt allmän, utan att ens rikta sig mot något speciellt missförstånd om vad tro är, då är den enligt Bouwsma svår att förstå (1984, s. 93–94). Vad betyder det att fråga vad religiös tro är? Är det en religiös fråga? ”Att vara intresserad av religionens del av kulturen”? En fråga om vem någon är?

Bouwsma skriver, bl.a. som en kommentar till Kierkegaard, att trons delaktighet i livet kan artikuleras som ett beslut eller ett avgörande. Han uppmärksammar med andra ord religiösa användningar av sätt att tala om det sätt tron kommer in i en människas liv (s. 77–79). ”Att vara kristen” kan därför inte (primärt) ses som en fråga som står oberoende av ett kristet språk. Jag tror en av hans poänger är att en kristen människas sätt

⁷Hur mångtydiga frågorna är visas t.ex. av att ett visst slags framhävande av någons tro kan få en att misstänka att personens tro inte är annat än tomt buller.

att tala om och relatera till sitt liv i tro visar något om dennes tro – ”hur någons tro ser ut” är alltså också en fråga om hur någon beskriver sitt liv i tro. Det är missvisande, menar Bouwsma, att tänka på hur en människa ”kommer till tro” som att denna under ett visst ögonblick haft en viss tanke (s. 95). Trons plats i livet kan inte liknas vid ett neutralt faktum om någon, som kan upptäckas bara man är skärpt nog.

Till bilden av tron som försanthållande, ”en uppsättning tankar om verkligheten”, hör att någons tal om den egna tron närmast kommer att framstå som en rapport om mentala tillstånd; ”jag har just nu denna föreställning om att den kristna läran är sann”. Bouwsmas kontextualisering av ”jag är kristen” innebär att religiös tro inte ”lever” som ett system av dogmer som när som helst kan artikuleras i ord, som en rapport om vad någon för tillfället räknar till sina övertygelser. Detta motsägs inte av att jag i ett byråkratiskt sammanhang kryssar i en ruta där min tillhörighet till ett religiöst samfund efterfrågas. I dessa sammanhang, där något alldeles specifikt efterfrågas, kunde tillhörighet till den finska evangelisk-lutherska kyrkan utgöra ett helt oproblemiskt svar på frågan om min religiösa tillhörighet. I ett annat sammanhang skulle frågan se ut på ett annat sätt.

Att i olika sammanhang tala om sin tro gör på något sätt en skillnad, på samma sätt som annat vi säger förväntas göra det. I vissa situationer framträder kravet på att det som sägs ska göra en skillnad såsom ett religiöst krav: genom att tala om min tro som om denna vore viktigare än relationen till Gud framstår mitt förhållningssätt ur ett visst religiöst perspektiv som ”syndigt”. Att det vi säger om tro gör en skillnad kan också sägas handla om vad det betyder att alls bli förstådd genom vad man säger. Jämför exemplet från *L Word*: situationen kunde beskrivas som att Alice funderade över hur hon skulle reagera på Shanes uttrycks-sätt; vore det belysande att se Shanes sätt att tala som en allmän betoning av tragiken i att Bette och Tina inte längre är tillsammans, eller kunde Shane bli förstådd så, att hon uttryckte ett religiöst förhållningssätt? Det handlar, tror jag, inte om att söka ett sant svar här. Snarare rör det sig om frågor om hur man genom vad någon säger skall relatera till en situation. Frågor om vad vi menar med vad vi säger skulle inte vara viktiga utan det engagemang vi har i varandras liv, utan vårt sätt att uppleva det som viktigt att göra sig förstådd och att förstå den andra.

7. ”VEM VAR HON – EGENTLIGEN?”

Vad betyder det att få syn på trons roll i någons liv? Jag har hittills antytt att en beskrivning av någons religiositet i vissa fall kan förstås som förbunden med min egen relation till tro. När frågor om religionens plats i

en troendes liv har diskuterats, har det däremot ofta skett utgående från frågan: "kan den icke-troende förstå tro" med en åtföljande teori om vad som skiljer en troende från en icke-troende. Jag har valt att lämna denna diskussion vid sidan av den här texten. Ändå vill jag säga: huruvida min förståelse av din religiositet bäst ses utifrån min egen a/religiositet är något som kan bli en viktig fråga i en diskussion ("utifrån mina erfarenheter har jag svårt att förstå dig"). Men det kunde också upplevas som irrelevant eller självcentrerat att jag lägger fokus på min egen religiositet då diskussionen handlar om hur jag förstår eller upplever tro i någon form. Tänk på ett fall då jag konfronteras med en främmande form av religiositet och genast försöker "relatera" vad jag upplever till något jag redan känner till så att detta kommer att betyda att jag egentligen inte ser annat än det jag vill se. I ett sådant fall kunde man säga att "min bild av tro" gör mig blind för något – men detta handlar här om på vilket sätt "min bild av tro" spelar en roll i mitt förhållningssätt.

Låt mig rita upp ett exempel för att visa vad det kunde betyda att reflektera över någons liv som troende. Vilket slags omvärdering handlar det om då någon börjar se en människa som troende? En nyss avliden människa, X, beskrivs av en vän, Y, som en person vars liv har präglats av tro (det här är något Y nämner i anslutning till en beskrivning av en viss händelse i Y:s liv). En annan vän, Z, säger sig inte ha tänkt på vännen som religiös. Z säger då hon hör berättelsen att X aldrig talade på ett sätt som hon uppfattade som religiöst, att X förhöll sig tvivlande till kyrkliga auktoriteter och att X ansåg "djupa frågor" vara ovidkommande. Y:s perspektiv får trots allt Z att reflektera över hur hon betraktar sin vän. Kanske tänker hon på sin egen bild av vad det är att vara troende. Vad skulle det betyda för henne, i ljuset av relationen med X, att se denna som troende? "Betyder det att jag som vän egentligen inte kände henne, eftersom denna sida i hennes liv inte var uppenbar för mig? Betyder det att jag själv står så främmande för tro att jag inte kan betrakta X på detta sätt?"

I detta exempel tycks det för mig lockande att tala om ett kulturellt sammanhang; religiositet är en av de saker (vid sidan av exempelvis sexualitet) som i en sekulariserad kultur anses vara föremål för "avslöjanden". Diskussionen mellan Y och Z kunde förstås som delaktig i ett sådant perspektiv; de båda vännerna tävlar om att framhålla de mest troliga skälen för att se X som troende. En bild av tron som en fråga om fakta om någons liv leder till att vännernas beskrivningar kommer att ses som stående i konflikt med varandra – var hon troende eller var hon det inte. Men diskussionen kunde också sägas handla om något annat: om vad det betyder att känna en människa, om att se hur andras relationer till en människa skiljer sig från den relation man själv haft till henne, om att

hos sig själv upptäcka en bristande uppmärksamhet för människor och att genom dessa perspektiv på sig själv börja se sig som innesluten i sina egna föreställningar om vem någon är.

Vi kan föreställa oss en tredje vän, T, som hör de två vännernas diskussion. För T framstår Z och Y som sentimentala och kanske en smula självupptagna i allt prat om relationen till vännen X. Om Z inte såg X som troende under dennas liv, varför skulle man nu börja spekulera om saken? T ser det inte alls som viktigt att tala om X:s liv i termer av tro. Att diskutera X:s liv såsom Z och Y gör framstår för henne som en för-gripelse. Eller kanske säger T inte ens detta. Hon säger bara att hon hellre talar om annat – det är uppenbart för alla närvarande att hon inte vill gå vidare i diskussionen som tycks göra henne illa till mods. Det här säger något om hur en diskussion om tro ibland tillbakavisas. I stället för att som Y och Z, som på olika sätt såg diskussionen om tro som en del av att diskutera vem X var (en diskussion som plötsligt blev viktig för dem), är T:s relation och inställning till samtalet/situationen en annan.

8. CRAVING FOR GENERALITY – OM ATT BESKRIVA MÄNNISKOR

Vissa av livsåskådningsforskarna utgår från att livsåskådningen har en viss (existentiell) plats eller funktion i ett liv. Ofta har detta framställts på ett allmänt sätt så att en livsåskådning ”ger vägledning för handlande” (Lindfelt 2003, s. 108). För Stenmark betyder de allmänmänskliga villkoren att religionen har en viss plats – den gör livet begripligt. Funktionaliteten tycks här hänga samman med att forskaren ritat upp vissa bilder av hur ett mänskligt liv ser ut. Den bild som kritiseras av Kierkegaard manar likaså fram en lockelse att leta efter religionens plats i ett liv. Såsom Kierkegaard framställer saken hänger denna undran samman med en pockande fråga om hur sann tro ser ut. Exemplet handlar om en föreställning om att den sanna tron skulle visa sig på specifika sätt i livet. Där livsåskådningsforskarnas vilja att fastslå religionens plats (åtminstone hos vissa forskare) förbinds med en strävan att förstå ett sekulariserat samhälle hänger exemplet från Kierkegaard ihop med en viss bild av en icke-troendes relation till tro: att den icke-troende genom sin brist på tro måste söka kompenserande vägar att förstå tro. Jag har försökt säga något om på vilket sätt det finns en risk att i strävandena att säga något allmänt om tro vända bort blicken från de saker som verkligen får oss att vilja ställa frågor om ”religionens plats i en människas liv”.

Vi förhåller oss för det mesta inte till människor så att vi försöker uppnå en enhetlig förståelse av deras liv – som om den andre vore ett pussel vi försöker foga ihop genom bitar som t.ex. ”religion”, ”arbetsliv” eller ”familj”. På vilket sätt har religionen då en ”plats i ett liv”? Vad innebär

det att se religionens plats i någon annans liv eller i det egna? Som vi sett öppnas olika frågor här, beroende på vem frågorna handlar om och vilket slags diskussion eller perspektiv som vi är upptagna av. Förvisso: i många sammanhang förhåller vi oss till och talar om andra människors liv på ett sätt som kan slå en som ”allmänt”. Vi talar ofta om att människor har karakteristiska drag. ”Hon är just en sådan som aldrig visar vad hon känner” och ”det förvånar mig inte alls att hon inte blev arg, hon ser alltid de ljusa sidorna”. Ibland kan sådana sätt att tala utgöra moraliskt tvivelaktiga former av att beskriva och slå fast någons ”karaktär”, men så är nödvändigtvis inte alltid fallet. Sådana karakteriseringar är i alla fall att betrakta både som en viktig, om än en i många fall notoriskt mångtydig dimension av hur vi talar om andra människor och av hur vi talar om oss själva. De här sätten att tala tar sig många olika former. Sätten att beskriva andras och det egna livet eller den egna ”karaktären” uttrycker olika förhållningssätt, snarare än att man summerar den andras psykologiska karaktärsdrag eller är ute efter att ”förutsäga beteende” (för att nämna två bilder som varit vanliga i filosofin). Beskrivningar av någons religiositet måste på samma sätt kopplas till frågor om att förhålla sig till andra människor och till sig själv och de ofta moraliska dimensioner som finns närvarande i våra sätt att tala om vem någon är.

9. SHANES TYSTNAD

Mina invändningar mot en aspekt av att tala om ”livsåskådningars plats” handlar om att jag ofta inte förstår vad diskussionen gäller – på vilket sätt hänger något på att beskriva mänskliga strukturer som bildar livsåskådningar? Vad vill man uppnå? På vilket sätt vill man förstå ”samtiden” och vilket slags förståelse tror man att den egna forskningen skall bidra med? En av mina poänger har varit att man inte ”upptäcker” någons inställning till tro på samma sätt som man upptäcker att någon har en bror i Cleveland eller att man har en fläck på skjortan. En sekulariserad omgivning förändrar inte detta, trots att vi genom att uppmärksamma ett kulturellt samband i en viss situation kan ge en begriplighet åt sätt att tala om en ”inre” tro som man ”behåller för sig själv”.

Det är nödvändigt att se i vilka sammanhang det blir viktigt för någon att tala om någons tro, i vilka sammanhang någon ses som troende eller icke-troende. Exemplet från L Word visade olika perspektiv på en situation där det låg nära till hands att fråga sig vilket slags inställning Shane egentligen har till tro. En av dimensionerna i hur man kunde läsa Shanes reaktion består i att hon ansåg Alices fråga utgöra ett övergrepp, ett intrång i hennes personliga angelägenheter – att hon såg frågor om tro i termer av en personlig angelägenhet som hon inte ens kan tala om med sina vänner.

I en annan läsning av situationen mellan Shane och Alice betonades Shanes svarslöshet. Hennes tystnad kan ses som kännetecknande för hennes sätt att relatera till frågan om hon är troende eller inte (kanske här som en tyst variant av ett för Shane karakteristiskt "whatever!"). Det finns inget allmänt krav på att tystnaden måste fyllas igen med Shanes "verkliga" inställning. Utgångspunkten är att "svaret" i varje fall inte innebär en neutral rapport (som i varje stund kunde ges) av Shanes tankar. Spänningen handlar om vad ett svar skulle innebära. Det som gör exemplet intressant är att olika läsningar av den på något sätt relaterar till hur vi uppfattar vem Shane är och vilken relation hon har till Alice. Vad betyder Shanes tystnad? Svaret på den frågan handlar inte om att tränga in i djupet av Shanes tankar. Det traditionella slaget av religionsfilosofer och livsåskådningsforskare strävar efter att sätta ord i Shanes mun. Shane tillåts inte tala. Tiger hon tar man sig friheten att tala i hennes ställe.

LITTERATUR

- Bouwisma, O. K. 1984. *Without Proof or Evidence: Essays*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Kierkegaard, S. 1995. *Fruktan och bävan*. Reboda: Nimrod.
- Lindfelt, M. 2003. *Att förstå livsåskådningar*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Phillips, D. Z. 1993. "On Really Believing", i *Is God Real?*, red. J. Runzo. Basingstoke: Macmillan.
- Stenmark, M. 1995. *Rationality in Science, Religion and Everyday Life. A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Winch, P. 1995. "Kan vi förstå oss själva?", *Glänta* nr 1-2.
- Winch, P. 1977. "Meaning and Religious Language", i *Reason and Religion*, red. S.C. Brown. Ithaca: Cornell U.P.

Joakim Sandberg

”Vad gör dina pensionspengar just nu?”

Under de senaste åren har s.k. etiska fonder blivit alltmer populära. Fondbolag som Folksam, KPA och andra som specialiserat sig på dessa fonder har syns mycket i media, och lockat till sig en strid ström av sparkapital – säkerligen inte enbart från erfarna investerare utan också från privatpersoner som aldrig investerat på börsen tidigare. Man hade kunnat tro att denna utveckling skulle leda till en utökad debatt om vilka moraliska skyldigheter investerare har, och en kritisk diskussion om vad som karakteriserar en genuint etisk fond. Tyvärr har denna diskussion dock lyst med sin frånvaro. I media har debatten främst handlat om huruvida de etiska fonderna följer de principer de själva antagit. Sällan har dessa principer analyserats närmare, och tämligen få filosofer har diskuterat grundfrågan om hur ett etiskt försvarbart sätt att investera på börsen på skulle kunna se ut.

Jag skall i denna artikel analysera en idé som ett flertal fondförvaltare och andra förespråkare för den etiska fondindustrin verkar försvara. I en annonskampanj för KPA Pension har vi t.ex. kunnat se bilder på missiler, miljöfarliga utsläpp och barnarbetare vid sina vävstolar tillsammans med frågan ”Vad gör dina pensionspengar just nu?”. Idén bakom dessa annonser verkar vara att det är moraliskt problematiskt att stödja vissa typer av företag – t.ex. vapenföretag eller företag som anställer barnarbetare – på det sätt som man gör när man investerar i dem. Genom att i stället investera i etiska fonder, och därmed undvika sådana typer av företag, kan investerare undvika denna typ av moralisk tvivelaktighet. Eller?

Man kan säkerligen tolka denna idé på ett flertal sätt. Jag skall intressera mig för ”stöd” i form av faktisk påverkan här. Den fråga jag främst är intresserad av gäller enskilda investerare som du och jag: Kan vi verkligen påverka olika typer av företag genom att undvika att investera i dem? Jag skall presentera ett antal olika moraliska principer som skulle kunna användas för att berättiga en investeringsstrategi liknande den dagens etiska fonder tillämpar, och pröva vilken av dessa som verkar rimligast i sammanhanget. Min slutsats är att ingen av de föreslagna principerna kan berättiga denna strategi på ett tillfredsställande sätt. Enskilda inves-

terare kan helt enkelt inte göra så stor skillnad – i alla fall inte genom att enbart undvika att investera i vissa typer av företag.

Kanske skulle någon av de föreslagna principerna ändå kunna ligga till grund för en sund investeringsetisk hållning – det som är utmärkande för en genuint etisk investering är kanske t.ex. att den gör världen till en bättre plats på något sätt. Om en sådan idé skall tas på allvar tror jag dock att den kräver mycket mer av den etiska investeraren än vad dagens etiska fonder erbjuder.¹

1. ICKE-SKADE-PRINCIPEN

Låt oss börja med en tämligen rättfram tolkning av idén att det är fel att stödja vissa typer av företag. Den slogan KPA valt att använda sig av verkar, om man tolkar den bokstavligt, implicera att det finns en väldigt direkt och påtaglig relation mellan investeringar och deras konsekvenser – antingen ”gör” dina pensionspengar något gott eller så ”gör” de något ont. En sådan direkt relation verkar även underförstådd i vissa mer akademiska redogörelser för de etiska fondernas grundprinciper. Enligt Alan J. Miller t.ex. är den överordnade investeringsetiska idé som förklarar varför man inte bör investera i vissa typer av företag principen ”First, Do No Harm” (1991, s. 29). Kanske kan man tolka denna princip på flera sätt, men en tolkning är att den säger att investerares överordnade skyldighet är att inte direkt skada andra. Vi kan i det följande kalla detta för *icke-skade-principen*.

Icke-skade-principen ses ofta som en central del av common sense-moralen, och den har anförts som en av grundpelarna i en rimlig medicinsk-etisk hållning (se t.ex. Beauchamp & Childress 2001). Kanske kan den alltså också ses som en av grundpelarna i en rimlig investeringsetisk hållning. I en artikel om etiska investeringar i *Encyclopedia of Applied Ethics* appellerar Christopher Cowton till just icke-skade-principens allmänna acceptans, och föreslår den som en förklaring till varför etiska investerare bör undvika vissa typer av företag:

Om en plikt att inte tillfoga andra människor lidande eller skada betraktas som ett minimikrav som alla moraluppfattningar delar, kan man kanske sluta sig till att ett undvikande av vissa investeringar är lämpligt, i linje med [vad de etiska fonderna normalt hävdar]. (Cowton 1998, s. 188)

Vi behöver kanske inte uppehålla oss vid icke-skade-principen alltför

¹ För enkelhetens skull fokuserar jag främst på direkta investeringar på börsen här, och jag kommer alltså inte att säga så mycket om olika typer av fondsparande eller pensionssparande. Jag tror dock att mina resonemang, utan större ansträngning, kan omformuleras för att gälla även dessa typer av investeringar.

länge i detta sammanhang. Den grundläggande frågan är om icke-skade-principen räcker för att berättiga ett undvikande av vissa typer av företag, eller om någon mer allmän konsekvensetisk princip måste till. Det som talar för icke-skade-principen i detta sammanhang är att den på ett tämligen rättframt sätt verkar fånga idén om att det är fel att stödja vissa typer av företag genom att investera i dem – om man investerar i företag som säljer skadliga produkter eller vars verksamhet är skadlig skulle man kanske kunna säga att man i någon mening skadar människor. Men håller detta resonemang?²

Det som skiljer icke-skade-principen från en mer allmän konsekvensialistisk hållning, som t.ex. utilitarismen, är bl.a. den förras fokus på direkta relationer mellan handlingar och deras konsekvenser. Icke-skade-principen tolkas normalt så att det alltid är fel att *direkt* skada någon annan, men att det inte nödvändigtvis är fel att inte hjälpa någon att undkomma fara – även om detta i och för sig leder till att personen i fråga skadas på ett sätt som den inte hade gjort om agenten hade handlat annorlunda. På detta sätt, brukar filosofer säga, fäster icke-skade-principen vikt vid skillnaden mellan handling och underlåtelse (Beauchamp & Childress 2001, s. 114–115).³

Det förefaller mig uppenbart att icke-skade-principen av ovanstående skäl inte är lika tillämplig i investeringsetiska sammanhang som den är i medicinsk-etiska. Investerare skadar väl aldrig någon – åtminstone inte i sin roll som investerare – på det där direkta sättet som icke-skade-principen normalt förbjuder, och på det där direkta sättet som läkare ibland kanske kan skada sina patienter. I investeringsfallet är det ju alltid företagen som agerar skadligt, eller säljer produkter som är skadliga. Enskilda investerare må förstås investera i företag som agerar skadligt, men detta innebär väl inte nödvändigtvis att investerarna *själva* agerar skadligt? Hur har Miller och Cowton tänkt här egentligen? Tja, kanske kan vi tillåta viss inblandning av utomstående agenter här ändå, och säga att så länge företagen får pengar direkt av sina investerare, och använder dessa pengar för att agera skadligt eller sälja

²Jag skall här inte gå in på frågan om de typer av företag som de etiska fonderna normalt undviker (t.ex. vapen- och tobakföretag) verkligen kan anses vara skadliga på dessa sätt. Alla principer jag diskuterar här innehåller ett visst mått av vaghet på denna punkt – det förblir oklart exakt vilka företag de implicerar att man bör undvika. En utredning av denna sida av principerna tar oss dock alltför långt ifrån grundfrågan om själva principernas giltighet.

³Kanske måste inte icke-skade-principen tolkas på detta sätt. Vissa skulle kanske säga att skillnaden mellan icke-skade-principen och utilitarismen är (eller kanske bör vara) att den förra enbart fokuserar på negativa värden, dvs. mängden av lidande och skada i världen. Jag skall inte diskutera denna version av principen här. (Se också nästa not.)

skadliga produkter, så skadar investerarna människor tämligen direkt?

Problemet är bara att relationen mellan investeringar och deras konsekvenser måste vara ännu mer indirekt än så, åtminstone i de flesta fall. De allra flesta investeringar sker på börsen, där investerare köper och säljer värdepapper med varandra. När någon t.ex. köper aktier i Ericsson på börsen så går alltså inte pengarna direkt till Ericsson, utan de går till säljaren på börsen, dvs. en annan enskild investerare. Enbart när Ericsson gör s.k. nyemission av aktier är det företaget självt som säljer aktierna och får pengar från börsen. Men även vid dessa transaktioner finns det oftast en mellanhand, en storbank eller någon annan aktör, som fungerar som s.k. garant av nyemissionen. I praktiken innebär detta att banken köper upp alla aktierna från företaget och säljer dem vidare till enskilda investerare. Därmed ger en enskild investerare alltså ytterst sällan något företag pengar direkt i handen.

Nu skulle man förstås kunna hävda att enskilda investerare, även om de aldrig finansierar företagen direkt, ändå spelar en viktig roll i skeendet som dem ovan – om det inte fanns några investerare som var intresserade av att köpa ett företags aktier så skulle väl ingen bank vara villig att gå in som garant av företagets nyemissioner. Notera dock att vi nu har lämnat icke-skade-principens räckvidd. För att kunna hävda att investerare har moraliska skäl att agera så att vissa typer av företag inte får finansiering på annat håll verkar en mer allmän konsekvensetisk idé krävas – det räcker inte att säga att de inte själva får skada andra. Man skulle kunna säga att den kausala roll som investeraren har är allt för avlägsen själva skadandet, eller, vilket verkar vara detsamma, att påverkan går över alltför många andra agenter handlande.

2. PÅVERKANSPRINCIPEN

Kanske är icke-skade-principen inte den bästa tolkningen av de etiska fondernas idé ovan. En formulering som för tankarna till en mer allmän konsekvensetisk hållning, och som ofta förekommer i den mer akademiska litteraturen om etiska investeringar, är den att etiska investerare kan ”göra en skillnad”. Enligt Pietra Rivoli är denna idé vanlig i amerikanska annonskampanjer för etiska fonder, och den kanske rentav skall ses som de etiska fondernas stöttesten:

Kanske det mest slående påståendet från den etiska fondindustrin – och säkerligen det som tilltalar de etiska investerarna mest och kanske det som kritikerna finner mest problematiskt – är påståendet att etisk investering ”gör en skillnad” i samhället. I en reklamkampanj för Domini Social Investments heter det att ”etiska investerare formar morgondagens värld genom sina ansvarsfulla investe-

ringar”. I broschyrer från Friends Ivory Fund lockas potentiella investerare med att ”du kan vara med och skapa en bättre värld”. En konferens för den etiska fondindustrins som hölls nyligen hette ”Making a Profit while Making a Difference”. (Rivoli 2003, s. 273)

Man kan notera en viss divergens mellan de formuleringar som nämns här, och det är kanske inte uppenbart hur de skall tolkas. Räcker det att man bara gör någon slags påverkan i världen, vilken som helst, för att ha ”gjort en skillnad”? Eller är idén att man bör maximera den positiva påverkan som ens investering har på omvärlden? Kanske är det fortfarande enbart lidande, eller undvikande av skada, som är relevant, eller är det alla sorters konsekvenser? Vi kan bortse från dessa komplikationer en stund, och tala om *påverkansprincipen* som den enkla idén att investerare har skäl att investera på olika sätt i den utsträckning de därigenom kan påverka världen i stort.⁴

Implicerar påverkansprincipen att investerare har skäl att undvika att investera i vissa typer av företag? Jag nämnde ovan att enskilda investerare kan tyckas spela en mycket central roll vad gäller företagets finansiering – det är inte så att företagen finansieras direkt av någon enskild investerare, men indirekt kan enskilda investerare kanske påverka bankers villighet att hjälpa företagen med sin finansiering. Hur efterfrågade ett företags aktier är måste ju åtminstone påverka möjligheten för företaget att dra in nya pengar genom nyemission. Jag skall utveckla denna tankegång något nedan. Tyvärr tror jag att möjligheterna att påverka företag, ens på detta väldigt indirekta sätt, är väldigt små – åtminstone för enskilda investerare.

Enligt finansiell teori är den relevanta faktorn i bankers uppskattning av ett företags kreditvärdighet den allmänna värderingen av företaget på marknaden – dvs. värdet av företagets aktier. Värdet av ett företags aktier bestäms av priset på dessa aktier på börsen, och detta bestäms i sin tur av balansen mellan köpare och säljare på börsen. Om många t.ex. vill sälja sina Ericsson-aktier, men bara få vill köpa sådana aktier, så kommer priset på Ericsson-aktien antagligen att pressas nedåt – då säljarna

⁴Lyckligtvis verkar inga av mina resonemang här påverkas i nämnvärd utsträckning av huruvida negativt värde (lidande eller skada) ges extra vikt eller ej. Jag kommer i fortsättningen att diskutera påverkansprincipen utan att välja en specifik axiologisk teori – läsaren får välja vilken sådan han eller hon finner lämplig. Jag tror inte heller att mina resultat är beroende av huruvida påverkansprincipen tolkas aktualistiskt eller probabilistiskt (åtminstone inte så länge den senare tolkningen görs någorlunda rimlig). I vilket fall kan vi anta en aktualistisk tolkning av denna princip här – det är de faktiska konsekvenserna av en viss handling som är relevanta för dess riktighet.

tingas sänka sina kompensationskrav för att attrahera tillräckligt många köpare. Det är väl främst på detta sätt som etiska investerare skulle kunna hoppas på att värdet på de aktier de undviker går ner som ett resultat av deras etiska investering – om de lyckas påverka efterfrågan på aktierna i tillräckligt utsträckning kan de kanske få aktiepriset att gå ner.

Två stora problem finns dock med detta resonemang. Det första är att så väldigt många investerare spekulerar på börsen, dvs. likviditeten i marknaden är väldigt hög för de flesta aktier som det bedrivs handel med på börsen. Detta betyder att de etiska investerarna har svårt att påverka priset på ett företags aktier i nämnvärd utsträckning – för (nästan) varje säljare och pris finns det ett stort antal köpare som är villiga att köpa aktien till detta pris. Kanske skulle man kunna påverka priset på vissa aktier med något mindre likviditet – om man var tillräckligt många och kontrollerade tillräckligt mycket kapital på börsen. De flesta enskilda investerare handlar dock med så små volymer att den skillnad i efterfrågan de skulle utgöra, tagna var för sig, är tämligen obetydlig. Chansen att en enskild investerare kan påverka priset på något börsnoterat företags aktier är alltså närmast obefintlig.

Som om inte detta räckte skulle man kunna säga att icke-etiska investerare har en motivationsstruktur som tenderar att motverka försök från etiska investerare att påverka priset på ett visst företags aktier. Enligt finansiell teori bestäms det s.k. jämviktspriset på ett företags aktier, dvs. det pris en viss aktie tenderar att ha vid en viss tidpunkt, entydigt av företagets s.k. fundamenta, dvs. de faktorer som är relevanta för företagets ekonomiska ställning – t.ex. efterfrågan på företagets produkter, ledningens effektivitet och det allmänna ekonomiska läget i landet. Dessa saker förändras ju inte bara för att ett antal etiska investerare bestämmer sig för att bojkotta ett visst företags aktier. Om de etiska investerarna mot all förmodan skulle lyckas påverka aktiepriset neråt kommer företaget alltså att vara undervärderat enligt teorin. Detta betyder att övriga, icke-etiska, investerare får ekonomiska incitament till att köpa tillbaka företagets aktier ända tills priset går tillbaka mot jämviktsläget. Därmed motverkas också de etiska investerarnas avtryck.

Sammantaget verkar det svårt för enskilda investerare att påverka ett företags möjlighet att attrahera nytt kapital, och därmed svårt för enskilda investerare att ”göra en skillnad” – åtminstone på aktiepriset och på börsen. Kanske är andra typer av konsekvenser relevanta här – kanske kan ett undvikande av vissa företags aktier påverka på andra sätt? Jag skall återkomma till denna fråga lite längre ner. Först kan vi fundera över om vi kanske letat efter fel sak hela tiden. Jag sa nyss att man kanske skulle kunna göra viss påverkan på börsen, om man var många och kontrollerade tillräckligt mycket kapital. Kanske är det inte konsekvenserna av den enskilde investerarens sätt att investera som är relevant här, utan

snarare vilka konsekvenserna blir om *flera* eller *alla* investerar på detta sätt?

3. UNIVERSALISERINGSIDÉN

I sin bok om att ”göra en skillnad” (*Socially Responsible Investing – Making a Difference and Making Money*) verkar Amy Domini, VD för ett av de största etiska fondbolagen i USA, inte kräva att hon själv gör någon stor skillnad. Det viktiga är att flera etiska investerare, tillsammans, kan göra en skillnad och att hon själv är en del av detta. Vill inte alla vara en del av något större?

De flesta människor bryr sig och vill hjälpa till så gott de kan. Många är tack samma för möjligheten att kunna påverka så mycket med så liten ansträngning. Vi kan investera och nå lika goda finansiella resultat som vanliga investerare, men samtidigt kan vi vara en del av något som är större än vad vi själva kan ge. Vi kan vara delaktiga i skapandet av en rättvis värld med godtagbar miljövård och en där livets enkla nöjen kan åtnjutas av alla. (Domini 2001, s. 17)

Detta låter onekligen lockande. Kanske tog vi miste när vi tolkade de etiska fondernas idé enligt den enkla påverkansprincipen ovan. Så verkar i alla fall filosofen William Irvine mena. Han erkänner att det kan uppfattas som ett problem att varje enskild investerare har väldigt liten påverkan på börsen. Ur moralisk synvinkel bör detta dock inte spela så stor roll:

Jag håller med om att småskaliga aktieförvärv, tagna var för sig, inte påverkar ett företags möjlighet att bedriva sin verksamhet; likväl tror jag inte att den genomsnittliga investeraren kommer undan i och med detta, moraliskt sett. Den verkliga frågan, ur moralisk synpunkt, är inte huruvida hans aktieförvärv påverkar företagets möjlighet att bedriva sin verksamhet, utan snarare huruvida hans aktieförvärv, om många andra investerare tog efter, skulle påverka företagets möjlighet att bedriva sin verksamhet. (Irvine 1987, s. 239)

Vi kan kalla Irvine’s förslag för *universaliseringsidén*. Enligt den är den relevanta frågan när man skall utvärdera en investerares beteende är inte vilka konsekvenserna blir av just hans eller hennes investeringar, utan snarare vilka konsekvenserna skulle bli om många eller alla gjorde som han.⁵ Irvines

⁵ Irvine preciserar aldrig direkt vilken moralisk princip han är ute efter. Universaliseringsidén skulle säkerligen kunna ges ett antal, tämligen olikartade, mer precisa tolkningar. En möjlighet är den regelutilitaristiska idén att jag bör följa den regel som, om alla följde samma regel, skulle ge bäst konsekvenser. En annan möjlighet är Kants kategoriska imperativ, dvs. idén att jag enbart bör handla enligt de maximer som jag samtidigt kan vilja att de vore allmän lag. Jag tror att vi i detta sammanhang, likt Irvine, kan lämna de mer precisa tolkningarna därhän och diskutera universaliseringsidén mer generellt.

argument för universaliseringsidén är ett välkänt sådant: Även om ingen skada sker om en person t.ex. går över en nylagd gräsmatta, menar Irvine, så vill vi ändå säga att detta är fel. Skälet är att vi är måna om vad som hade hänt om alla hade tänkt likadant – om alla hade gått över gräsmattan hade förstås stor skada skett. Alltså är det konsekvenserna av det kollektiva handlandet som är relevant här, och inte konsekvenserna av enskilda individers handlande.

Jag vill inte förneka att en moralisk princip baserad på universaliseringsidén antagligen skulle kunna berättiga en investeringsstrategi lik den som dagens etiska fonder tillämpar. Enligt resonemanget ovan skulle ett företags aktier antagligen bli värdelösa om alla helt plötsligt undvek att investera i det. Därmed skulle företaget inte ha några möjligheter att skaffa ytterligare finansiering, och det skulle troligen gå i konkurs, eller åtminstone stagnera kraftigt. Kanske vore detta önskvärt vad gäller vissa (extremt vidriga) företag och branscher. Vad skall man dock tycka om universaliseringsidén som sådan?

För det första verkar det väl mindre rimligt att tänka sig att det relevanta är vad som skulle hänt om alla gjorde X, om få faktiskt gör X. Säg t.ex. att jag skulle undvika att investera i vapenföretag, men att ingen annan – eller få andra – skulle göra det. Hur relevant är poängen att jag skulle kunna vara en del av något större, och att jag skulle kunna påverka vapenföretagen tillsammans med andra, om de andra inte gör sin del av detta? Den brittiska forskaren Craig Mackenzie menar att dagens etiska investerare befinner sig i en situation väldigt lik denna. För att ha något inflytande alls på börsen skulle den etiska investeringsrörelsen behöva kontrollera åtminstone 5 % av det totala börskapitalet, uppskattar Mackenzie. Det totala kapitalet investerat i etiska fonder är dock långt mindre än så, och det verkar på det hela taget föga realistiskt att tänka sig att ovanstående mål kommer att uppnås inom överskådlig framtid (Mackenzie 1997, s. 141–143). Kanske tar detta udden ur Dominis inbjudan ovan.

En andra synpunkt är att alternativen rimligtvis måste spela roll, dvs. vad investerare skulle kunna göra i stället – eller, mer specifikt, vad de skulle kunna åstadkomma genom att faktiskt investera i vissa typer av skadliga verksamheter. Det må verka rimligt att säga att det är fel att gå på gräsmattan om de enda relevanta konsekvenserna är hur gräsmattan påverkas. Det verkar dock totalt orimligt att säga att det är fel att gå på gräsmattan om detta är det enda sättet på vilket man t.ex. kan rädda ett barn i nöd. Här tror jag att det finns stora möjligheter för enskilda investerare att faktiskt göra någonting bra. Ett förslag är att man kanske bör investera i vapenföretag när det går bra för dessa, och använda de pengar man tjänar på detta till att hjälpa människor i tredje världen (eller varför

inte människor som fallit offer för krig). Det är inte otroligt att det enda en enskild investerare kan påverka på börsen är hur mycket pengar hon själv tjänar på sina investeringar. Alltså skulle det bästa en investerare kan göra kunna vara att investera för att tjäna så mycket pengar som möjligt, och sedan donera dessa pengar till något välgörande ändamål.⁶

Jag skall återkomma till detta förslag nedan. Sammantaget verkar ovanstående betraktelser tala för att universaliseringsidén är problematisk ur ett moraliskt perspektiv. Det finns säkerligen mycket mer att säga om detta, och andra idéer som liknar universaliseringsidén, men vi får lämna denna diskussion här.

4. SOCIALA KONSEKVENSER

Är det säkert att påverkansprincipen inte kan berättiga de etiska fondernas investeringsstrategi? Innan vi avslutar kan vi återvända till denna tolkning, och frågan om vilken påverkan enskilda investerare kan ha. Kanske är de intressanta konsekvenserna inte av direkt eller indirekt ekonomisk art som jag antytt tidigare, utan snarare av (indirekt) social natur?

Ja, man kan säkerligen utforma detta argument på ett otal sätt, och förslagen på relevanta sociala konsekvenser är många i litteraturen. Vissa menar t.ex. att företagsledare ofta är hyperkänsliga för alla försök att påverka priset på deras företags aktier – även sådana som är dömda att misslyckas (Brill et. al. 1999, s. 77). Ett lite annorlunda förslag från Amy Domini är att de etiska fonderna skapar efterfrågan på en ny typ av kunskap, kunskap om vilken social- och miljömässig påverkan olika företag har. Denna kunskap kan i sig kanske utöva ett visst inflytande (Domini 2001, s. 19).

Ett av de mest intressanta argumenten står Alan Miller för. Enligt honom ligger de etiska investerarnas största påverkan kanske inte i sättet de investerar på, utan snarare i hur deras investeringsbeslut uppfattas av andra, och av media:

Det är klart att om investerares beslut att sälja vissa aktier, eller att undvika dem från början, hölls hemliga, så skulle dessa beslut praktiskt taget inte ha någon

⁶ En möjlighet som alltfler etiska fonder verkar få upp ögonen för är att de kan investera i företag vars verksamheter de är emot och försöka påverka dessa företag inifrån. Antingen kan de inleda informella diskussioner med företagen, och försöka påverka dem att sluta upp med de delar av verksamheten som upplevs som skadliga, eller så kan de använda den rösträtt de får på bolagsstämman för att försöka göra något liknande. Kanske kan man dock även här tvivla på vilken påverkan en enskild investerare kan ha.

effekt alls. [...] Faktum är dock att så fort dessa beslut fattas så hålls de i regel inte hemliga, åtminstone inte av institutionella investerare, utan de tillkännages i avsikt att skapa så dålig publicitet som möjligt för det aktuella företaget eller de aktuella företagen. [...] På samma sätt som den främsta negativa effekten av konsumentbojkotter sällan är det faktiska inkomstbortfallet, utan snarare den mediala uppmärksamheten kring bojkotten, så är den huvudsakliga negativa effekten för ett företag vars aktier systematiskt undviks den negativa publicitet som detta medför. (Miller 1991, s. 34–35)

Jag kan inte diskutera alla dessa idéer i detalj här. Ett sätt att turnera vad författarna ovan verkar ha gemensamt är dock att, precis som Miller, renodla den sociala aspekten. Min argumentation ovan har, kan man säga, byggts på att det finns en strikt uppdelning mellan vilken påverkan en enskild investerare har och vilken påverkan en grupp av investerare, eller totaliteten av investerare, skulle kunna ha. En strikt sådan uppdelning kanske dock är illusorisk, skulle man kunna hävda – ”ingen människa är en ö”. Om jag väljer att inte investera i vapenindustrin av moraliska skäl kan detta mycket väl påverka andra att undvika att investera i vapenföretag. Dessutom skulle det kunna påverka företagen – de skulle kunna bli rädda för att utmålas som omoraliska – och det skulle kunna påverka samhället i stort, t.ex. leda till en utökad debatt om etik i näringslivet. Sammantaget är det kanske inte så otroligt att en enskild investerare faktiskt kan utöva en viss påverkan. Eller hur vet jag att det inte är så?

Ja, frågor om social påverkan är nog oerhört svåra att avgöra. Det kan förstås vara så att en individs beteende ibland ”smittar av sig” på andra, och att en hel samhällsdebatt tar intryck av hur ett visst fåtal lever sina liv. Därmed kan enskilda individer kanske ge upphov till ett slags kollektivt handlande likt det som diskuterats ovan, eller de kan till och med påverka ett helt samhälles uppfattning i en viss fråga. Men hur vanligt är detta? Vi vill väl gärna tro att våra handlingar betyder något på detta sätt. Vissa skulle nog misströsta om de kände att deras sätt att agera inte hade en avgörande betydelse åtminstone för hur människor i deras närhet agerar. Men har de något fog för en sådan idé?

Utän att kunna veta exakt tror jag att nivåerna på den sociala påverkan som en enskild individ har ofta är överdrivna. Ett (något fånigt) ordspråk lyder: ”Oroa dig inte för vad folk tänker om dig, för det gör de ändå så sällan.” Kanske ligger det mer i detta än vad många tror – de flesta enskilda investerare har nog i alla fall svårt att påverka hur andra lever sina liv i någon större utsträckning. Vad gäller enskilda investerares möjligheter att påverka samhällsdebatten eller företagets framtidstro tror jag också att det finns skäl att vara pessimistisk. Kanske kan vissa nyckelpersoner påverka mycket här, men de flesta enskilda investerare är väl knappast

opinionsbildare i någon intressant mening – många upplever nog snarare att ingen verkar vilja lyssna till vad de har att säga.

Nivåerna på den sociala påverkan som enskilda investerare kan ha måste också jämföras med nivåerna på deras alternativa handlingars konsekvenser. Här tror jag, som jag redan deklarerat ovan, att möjligheterna är stora för enskilda investerare att göra någonting bättre än att enbart undvika vissa typer av företag. Även om mitt undvikande av t.ex. vapenindustrin skulle kunna påverka ett visst antal andra att agera likadant, och det i någon mån till och med skulle kunna göra vapenföretagen nervösa inför framtiden, så verkar inte dessa konsekvenser jämförbara med den mycket påtagliga och livsavgörande påverkan jag antagligen skulle kunna ha på människor i tredje världen. Om jag t.ex. investerar i vapenföretag när det går bra för dessa, enligt förslaget ovan, skulle jag troligen kunna tjäna väldigt mycket pengar, och jag skulle kunna använda dessa till att göra mycket gott i världen. Kanske är det inte så konstigt att tänka sig att detta på det hela taget skulle kunna ha bättre konsekvenser än att enbart undvika vissa företag?

Idén att investerare bör maximera sin vinst för att skänka denna till välgörande ändamål är förstås på många sätt mer krävande än idén att etisk investering enbart går ut på att undvika vissa vapen- och tobakföretag. Detta kan kännas jobbigt för vissa – räcker det inte att man påverkar sin omvärld lite grann, som jag antydde ovan? Nej, om vi verkligen skall ta påverkansprincipen på allvar tror jag inte att detta räcker. Om vi verkligen bryr oss om vilken påverkan vi har på vår omvärld, varför inte se till att göra denna omvärld så bra som möjligt?⁷

5. AVSLUTANDE ORD

I denna artikel har jag kritiserat den etiska investeringsrörelsens idé att ett skäl att investera i etiska fonder är att det är fel att stödja vissa typer av företag, t.ex. vapenföretag eller företag som anställer barnarbetare. Enskilda investerare kan helt enkelt inte göra så stor skillnad – i alla fall inte genom att enbart undvika att investera i vissa typer av företag. Om de etiska fondernas idé skall förstås enligt påverkansprincipen, har jag hävdad, verkar denna kräva mycket mer av den etiska investeraren än vad dagens etiska fonder erbjuder. Ett (mähända extremt) förslag här är att enskilda investerare bör investera i de företag som det går bäst för,

⁷ Säg t.ex. att investeringsstrategi A ger bättre utfall än strategi B, men att strategi C ger ännu bättre utfall. Enligt påverkansprincipen har vi då skäl att välja A framför B – genom att göra detta kan vi "göra en skillnad" i världen som vissa säger. Men har vi inte då också skäl att välja C framför A? Genom att göra detta kan vi ju också "göra en skillnad"!

även om detta råkar vara vapenföretag, och skänka alla pengarna till välgörande ändamål.

Idén att det är fel att stödja vissa typer av företag kan säkerligen tolkas på fler sätt än vad jag gjort här. De etiska fonderna kanske rentav skulle vilja appellera till helt andra principer än denna för att legitimera sina investeringsstrategier. Vad man skall tycka om detta, och vad man på det hela taget skall tycka om de etiska fonderna, kan jag inte svara på här. Detta får vidare forskning utreda.⁸

⁸Tidigare versioner av denna uppsats har presenterats på högre seminariet i praktisk filosofi vid Stockholms Universitet, forskarseminariet i filosofi vid Kungliga Tekniska Högskolan samt ett seminarium i industriell och finansiell ekonomi vid Handelshögskolan i Göteborg. Jag tackar deltagarna vid dessa seminarier för givande diskussioner och kommentarer.

LITTERATUR

- Beauchamp, Tom L. & James F. Childress. 2001. *Principles of Biomedical Ethics. Fifth edition*. Oxford: Oxford University Press.
- Brill, Hal, Jack A. Brill & Cliff Feigenbaum. 1999. *Investing with your values: making money and making a difference*. Princeton: Bloomberg Press.
- Cowton, Christopher J. 1998. "Socially responsible investment" i R. Chadwick (red.), *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press.
- Domini, Amy. 2001. *Socially Responsible Investing – Making a Difference and Making Money*. Chicago: Dearborn Trade.
- Irvine, William B. 1987. "The Ethics of Investing", *Journal of Business Ethics*, vol. 6, 233–242.
- Mackenzie, Craig. *Ethical Investment and the Challenge of Corporate Reform*. Opublicerad avhandling, University of Bath.
- Miller, Alan J. 1991. *Socially responsible investing – How to invest with your conscience*. New York: NYIF.
- Rivoli, Pietra. 2003. "Making a difference or making a statement? Finance research and socially responsible investment", *Business Ethics Quarterly*, vol. 13:3, 271–287.

Recension

Risk och det levande mänskliga

Red. I. Brinck, S. Halldén, A-S. Maurin och J. Persson

Nya Doxa, Nora 2004. 254 s. ISBN 91-578-0455-9

I denna bok om 254 sidor behandlar några författare ett antal ämnen som i viss mån anknyter till titeln ovan. Bidragen, som kommer från en socialantropolog, en psykolog, en professor emeritus i konstruktionsteknik och ett antal filosofer, skall enligt baksidestexten ge den blandning av perspektiv som varje riskbedömning skulle tjäna på. Mer specifikt tänks bidragen anknyta till Nils-Eric Sahlins forskning och den senare har detaljgranskat dem och föreslagit en del förbättringar. För dem som i praktiken skall utföra riskanalyser, granska dem eller fatta beslut på basis av dem är emellertid bidragen alltför allmänt hållna och för övriga mer allmänt filosofiskt lagda personer är de med något undantag anmärkningsvärt ytliga. För att stödja detta omdöme diskuteras nedan några centrala punkter i några av bidragen.

Åsa Boholm, som är socialantropolog, skriver om riskers ontologi och epistemologi med särskild anknytning till kontroversen mellan Banverket och boende på Hallandsåsen med anledning av det pågående tunnelbygget där. Beträffande riskers ontologi noterar Boholm att Banverket ser åsen som en risk medan de boende ser själva tunnelbygget som en risk och att risker således kan vara olika för skilda människor. Helt riktigt men knappast förvånande om man använder ett mindre elliptiskt språkbruk: för Banverket är åsen en projektrisk (kan äventyra tidsplan och budget) medan tunnelbygget för de boende främst är ett hot mot jordbruket. Vad gäller riskers epistemologi, i detta fall de troliga effekterna på grundvattnet under och efter byggtiden, konstaterar Boholm att Banverket anser att jordbruket nästan uteslutande är beroende av regnvatten, som stannar i jordlager ovanför det underliggande berget medan det vatten som läcker ut vid bygget är sådant som finns i sprickor i berget. De boende däremot anser att även vattnet i berget är viktigt för jordbruket. Boholm tycks vidare anse att

det inte finns (eller kan finnas) några fakta som talar för att något av synsätten är det rimligaste. Däremot anser hon det noterbart att de olika parterna kommit fram till sin syn på olika sätt: Banverket genom en lätt modifiering av en dansk modell och de boende genom mångårig erfarenhet.

Ingar Brinck behandlar riskkommunikation från myndigheter/forskare till individer varvid hon i första hand koncentrerar sig på personliga hälsorisker. Hennes tes är att mottagarens intresse för information om t.ex. farliga ämnen i mat är viktigare för att hon skall ta till sig den än hennes tillit till avsändaren. Vidare betonar Brinck att riskinformatörer bör utgå från mottagarnas yttre miljö när de utformar sitt budskap. Det skall möjliggöra ett överbyggande av kunskapsklyftor.

Psykologen Melissa Finucane noterar att berättelser kan ge information om värden som kan vara användbara vid riskhantering bl.a. i samband med introduktionen av nya grödor. Hon tillstår att det idag inte finns några metoder för att systematiskt utnyttja detta i samband med beslut men tycks hoppas att framtida forskning skall ge sådana.

Peter Gärdenfors propagerar för att vissa beslut bör baseras på likheter snarare än sannolikheter och att framtida beslutsteoretisk forskning mer än hittills bör fokusera på likhetsbedömningar och hur man från dessa kan skapa sannolikhetsbedömningar. Hans stöd för den första tesen utgörs väsentligen av ett exempel: en svamplockare skall bedöma om hon skall klassificera en given svamp som en snöbollschampinjon eller en vit flugsvamp. Enligt Gärdenfors görs detta bäst i fält genom att färgen på lamellerna på hattens undersida undersöks: flugsvampen har vita lameller medan färgen hos champinjonen med stigande ålder går från rosa över brunt till svart. Varför är denna skillnad avgörande? Här har Gärdenfors inget svar. Är den baserad på vardagserfarenhet eller på kemisk analys av omfattande stickprov? Alltså på sannolikhetsöverväganden?

Beträffande den andra tesen kan man notera att symmetriöverväganden åtminstone sedan 1600-talet har varit den viktigaste källan till sannolikhetsbedömningar.

Sören Halldén behandlar risk och helhet varvid han huvudsakligen med vardagsexempel diskuterar hur vidgning av perspektiv kan ge en beslutsfattare nya uppfattningar om risker i olika beslutssituationer.

Sven Ove Hansson diskuterar olika förekommande riskvägningsprinciper och efterlyser mer välgrundade val mellan dem än som förekommit hittills. Vidare föreslår han att man bör undersöka vilka mellanformer mellan de givna som är möjliga och intellektuellt hållbara. De principer Hansson behandlar är följande:

- P1. Ett alternativ är acceptabelt om summan av alla individuella risker som det ger upphov till uppvägs av summan av all individuell nytta som det ger upphov till.
- P2. Ett alternativ är acceptabelt i den mån som varje risk som en individ utsätts för uppvägs av en nytta för samma individ.
- P3. Ett alternativ är acceptabelt i den mån som varje risk som en individ utsätts för är rimlig mot bakgrund av den totala nyttan.

Enligt Hansson används P2 inom etiska bedömningar av klinisk prövning och P3 vid val av gränsvärden inom arbetsmiljöområdet. P1 tycks däremot inte användas administrativt, åtminstone inte i Sverige.

Hanssons argument för att P2 används i samband med etiska bedömningar av klinisk prövning är att två villkor skall vara uppfyllda för att det enligt bl.a. Helsingforsdeklarationen skall vara försvarbart för en patient att delta i en klinisk prövning: (i) patientens informerade samtycke, och (ii) genuin osäkerhet om behandlingen är bättre eller sämre för patienten än en standardbehandling. Men ur (i) och (ii) följer naturligtvis inte P2.

Beträffande frågan om val mellan principerna, kan man fråga sig vem som skall träffa detta val och inom vilket regelverk principerna skall användas. Först när dessa frågor besvarats kan man börja diskutera argument för eller mot principerna ovan. Att, som Hansson tycks förorda, in abstracto argumentera för ovanstående principer, förefaller inte att vara en framkomlig väg.

Niklas Vareman och Johannes Persson diskuterar relationerna mellan riskbedömning och riskhantering delvis i relation till EU-kommissionens vitbok om livsmedelssäkerhet och hanteringen av en ansökan om att få sälja en ny typ av juice inom EU området. Deras huvudtes är att bedömnings- och hanteringsfrågorna är så intimt sammanflätade att distinktionen mellan dem har mycket liten förklaringskraft. Deras huvudsakliga argumentation för tesen består i att visa att moraliska och ekonomiska värderingar anger ramar för riskbedömningar samt att riskbedömning i huvudsak har karaktären av beställningsforskning med riskhanteraren som beställare. Vidare tycks Vareman och Persson anse att riskhanterare skall vara folkvalda. För Sveriges del torde det innebära att livsmedelssäkerheten borde hanteras av riksdagens jordbruksutskott snarare än av Livsmedelsverket och att säkerhetsfrågorna inom t.ex. kärnkraften borde behandlas analogt. Den närmare uppdelningen av uppgifter mellan fackmän och lekmän förefaller Vareman och Persson helt ointresserade av.

Lena Wahlberg och Johannes Persson diskuterar begreppen moralisk, juridisk och epistemisk robusthet varav i synnerhet det sistnämnda är intressant i samband med beslut som rör risker eftersom sådana sägs utmärkas av låg epistemisk robusthet. Moralisk robusthet sägs utmärka

handlingar: en handlingars moraliska robusthet ökar i takt med antalet moraliska teorier som den är förenlig med.

Hur moraliskt robust en handling är tycks bero på vilka moraliska teorier som finns när den utförs. Om *finns* här innebär att vara artikulera i skrift eller kunna extraheras ur någon genom ett fixt antal frågor när handlingen skall utföras, så är antalet ändligt. Begreppet är då väldefinierat. Definitionen ovan får dock den egendomliga konsekvensen att handlingar utförda idag är moraliskt robustare än handlingar utförda för säg 200 år sedan. Vidare blir alla handlingar lika moraliskt robusta innan det finns moraliska teorier. Dessutom tycks handlingar som normalt betraktas som moraliskt neutrala – att sträcka på ryggen när man reser sig från skrivbordet – bli maximalt moraliskt robusta. Det är därför svårt att se hur detta begrepp moralisk robusthet skall kunna användas i samband med rekommendationer.

Epistemisk robusthet tycks däremot gälla bedömningar (av en person p): Wahlberg och Persson anför följande exempel som de säger sig ha fått från Nils-Eric Sahlin: (i) Sannolikheten för att dra en röd kula ur en urna som innehåller tre röda och sju svarta kulor = 0,3 och (ii) Sannolikheten för att det blir en gruvstrejk i Katowice på måndag = 0,3.

Den epistemiska robustheten hos dessa bedömningar bestäms utifrån tre parametrar: grad av övertygelse, grad av kunskap och grad av benägenhet för att hålla fast vid bedömningen vid ny information. Enligt Wahlberg och Persson är (i) epistemiskt robustare än (ii) enligt alla parametrar. Detta är dock inte klart beträffande parametrarna 1 och 3: en person som gör bedömningen (ii) torde nämligen vara så speciell att det vore vanskligt att göra förutsägelser om denne.

Wahlberg och Persson framlägger därefter förslaget att epistemisk robusthet hos bedömningar i risksammanhang bör karakteriseras på liknande sätt som moralisk robusthet hos handlingar: en bedömning ökar i robusthet med antalet partiella teorier som den följer ur. Exempel på partiella teorier utgörs t.ex. av de olika parternas beskrivning av Hallandsåsen; se under Boholm ovan. Vidare tycks Wahlberg och Persson anse, dock utan att ge något skäl för det, att kunskapsosäkerheten är omvänt proportionell mot den epistemiska robustheten bestämd enligt deras förslag. Eftersom t.ex. miljödomstolar rimligtvis bör minska sin kunskapsosäkerhet inför sina bedömningar, så erbjuder Wahlberg och Persson ett, såvitt jag vet, nytt sätt att åstadkomma detta: sök efter alla partiella teorier som ger en bedömning b eller b:s negation, summera och jämför. Lotta vid lika stora summor. De bör dock först ägna någon uppmärksamhet åt de grundläggande problem som antytts ovan.

Notiser

Man måste erkänna att den berömde vetenskapsfilosofen Karl Popper ibland var en mästare på att uttrycka sig schvungfullt. I sitt ”Replies to my critics” i Schilpps *Library of Living Philosophers* säger han exempelvis om Nelson Goodmans välkända ”new riddle of induction” att den ”is solved by the realization of the complete irrelevance of the problem”. Och i sitt svar till Hilary Putnams bidrag inleder han med följande fyra meningar:

I enjoyed reading Professor Hilary Putnam’s paper because it is crisply and clearly written. But Professor Putnam’s conclusions are all wrong.

Professor Putnam is a leader of the younger generation of logicians, while I am a tottering old metaphysician. This is perhaps the explanation of why he found it unnecessary to do his homework.

Eva Hedfors har doktorerat vid KTH (institutionen för filosofi och teknologihistoria) på en sammanläggningsavhandling med titeln *Reading Fleck: Questions on Philosophy and Science*, Stockholm 2006.

FÅFÄNG ÖNSKAN

av Pontus Wikner (svensk filosof och författare, född 19 maj 1837, död 15 maj 1888)

Mångtusen docenter vandra
på Upplands ödsliga slätt,
där äta de upp varandra,
och ingen av dem blir mätt;
så liknöjd djupt i sitt pank –
så utan ett enda minne
från Upplands enskilda bank.
Och skulle professor jag vara,
den samme vor’ jag ändå,

här går jag ju ibland en skara
 av tråkiga gubbar också;
 de spela sin vira på "Gille",
 de snusa, supa och le –
 blott jag har mitt lysande snille –
 ack vore jag utan som de!

OM SOLIPSISMEN

Bertrand Russell berättar någonstans att han mött en dam som var övertygad solipsist. Hon var högst förvånad över att andra inte delade hennes uppfattning.

Russells eget argument mot solipsismen var att han, om den vore sann, själv skulle ha hittat på Shakespeares samlade verk och det trodde han översteg hans förmåga.

FÅNGARNAS PROBLEM

De flesta filosofer har väl hört talas om det spelteoretiska problem som kallas "fångarnas dilemma". Här kommer nu, för läsarnas eftertanke, ett helt annat problem, som vi kan kalla "fångarnas problem".

I fångarnas problem är det inte bara fråga om två fångar, utan om *alla* fångar i ett visst fängelse. Det problem de ställs inför är sådant att alla blir frigivna omedelbart, om de kan lösa problemet, men om de föreslår en lösning som är felaktig, så får alla sina straff förlängda till livstids fängelse (utan möjlighet till benådning). Det gäller alltså att hitta den riktiga lösningen.

Problemet är följande. Det finns ett speciellt rum i fängelset, kallat "strömbrytarrummet", i vilket det finns två strömbrytare, en till höger och en till vänster om dörren. Varje strömbrytare kan stå i ettdera av två tydligt markerade lägen, TILL och TRÅN. Varje dag släpps en slumpvis utvald fånge in i rummet, men de andra fångarna vet inte vem som släpps in. Varje fånge som släpps in i rummet måste byta läge på en (men endast en) av strömbrytarna. När fången släpps ut ur rummet måste han svara på frågan om alla fångar nu varit inne i rummet. Om någon fånge då sanningsenligt kan besvara frågan jakande, så blir alla frigivna – men om det jakande svaret är felaktigt, så får alla livstids fängelse. Innan den första fången släpps in i strömbrytarrummet får fångarna tala med varandra och göra eventuella överenskommelser, därefter saknar de alla kontaktmöjligheter. Det förutsätts att alla fångar blir kvar i fängelset, och inga nya tillkommer, tills någon ger ett jakande svar. Hur skall fångarna göra för att bli fria? Finns det överhuvud taget någon effektiv strategi som de kan tillämpa?

(Den som först skickar in en riktig lösning av detta problem till *Filosofisk tidskrift* kommer att belönas med ett hedersnämmande på notisplats.)

Professor Ian Hacking (från University of Toronto och Collège de France i Paris) höll i november 2006 de trettioandra Hägerströmföreläsningarna i Uppsala. Tidigare Hägerströmföreläsare har varit Konrad Marc-Wogau, Georg Henrik von Wright, W.V. Quine, Patrick Suppes, Peter Geach, Alonzo Church, David Lewis, Amartya Sen, Erik Stenius, Donald Davidson, Ingemar Hedenius, Jaakko Hintikka, Wilhelm K. Essler, Saul Kripke, Dagfinn Føllesdal, David Kaplan, Sören Halldén, Hilary Putnam, Richard Hare, Hugh Mellor, John Broome, Martha Nussbaum, Judith Jarvis Thomson, Hidé Ishiguro, Margaret Boden, Max Cresswell, Richard Jeffrey, Christine Korsgaard, Julia Annas, Marie McGinn och John McDowell.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Erik Carlson* är professor i praktisk filosofi i Uppsala, *Mari Lindman* är doktorand i filosofi vid Åbo Akademi, *Per Lindström* är professor emeritus i logik i Göteborg, *Per-Erik Malmnäs* är professor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Ragnar Ohlsson* är professor i praktisk filosofi i Stockholm, *Joakim Sandberg* är civilekonom och doktorand i praktisk filosofi i Göteborg, *Fredrik Zimmerman* undervisar i sociologi vid Högskolans i Borås.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, 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