

April 2008 Årgång 29 Nr 2

Filosofisk tidskrift

- SVEN DANIELSSON
3 Alf Ross igen
- JAN ÖSTERBERG
8 Gyllene regeln – eller vad är Alf Svensson
och Torbjörn Tännsjö oense om?
- JOHAN BRÄNNMARK
21 Dygdetik och moraliskt beslutsfattande
- LARS BERGSTRÖM
37 Om slutledningar
- BERTIL MÅRTENSSON
56 Platon, hjälte eller syndabock?
- 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)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2008

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2008

ISSN 0348-7482

I en uppsats i *Theoria* 1941 ansåg Alf Ross det uppenbart att vi från imperativet *Posta brevet!* inte kan härleda *Posta brevet eller bränn det!* Om G. H. von Wright tio år senare hade delat den åsikten hade den deontiska logiken i dag antagligen skilt sig markant från den vi har – om vi överhuvud hade haft någon. För om man ur den logik som von Wright föreslog i sin epokgörande uppsats 1951 tar bort den så kallade konsekvensprincipen, den princip som är grunden för den motsvarande härledningen i termer av *bör* eller *skall* eller *obligatoriskt*, så återstår inte mycket. Möjligen kan detta förklara varför så många ansträngt sig så mycket för att göra troligt att något som låter så konstigt inte alls är så konstigt: Det är en logisk sanning att om du bör posta brevet så bör du posta eller bränna det.

Till skaran av apologeter ansluter sig nu Per Lindström i *Filosofisk tidskrift* nr 2, 2007. Åtminstone anknyter han till Ross resonemang, även om vad han kallar ”den starkare varianten av Ross paradox”¹, och som är vad han huvudsakligen diskuterar, nog snarare hör hemma bland dem som Prior beskrev som ”the paradoxes of derived obligation” i en uppsats med den titeln i *Mind* 1954. Den här paradoxen uppstår om man dels antar konsekvensprincipen,

- (1) Om du bör göra a och nödvändigtvis gör b om du gör a, så bör du göra b,

dels antar

- (2) Om du bör göra a eller b och inte gör a, så bör du göra b

Då kan vi från *Du bör posta brevet* och *Du postar inte brevet* härleda *Du bör bränna brevet*. Det låter helt orimligt, men icke desto mindre kan man tycka att (2) i sig låter mycket övertygande, särskilt om man, som von Wright från början gjorde, antar att

¹Man borde kanske börja säga ”Alf Ross paradox”. Med ”Ross paradox” förstås numera inte sällan en helt annan paradox, lanserad av en helt annan Ross.

- (3) Konditionala plikter, som vanligen formuleras som *om du gör a bör du göra b* skall förstås som av formen *du bör inte göra a eller också göra b*.

Om vi antar (2) och (3) har vi en teori om hur vi härleder ovillkorliga plikter från villkorliga plikter plus fakta på ett sätt som förefaller ha likheter med verkligheten. Men då måste vi ge upp (1), och det har för de flesta förefallit vara ett för högt pris. I stället har man avvisat (2) och (3) och antagit att konditionala normer skall förstås på något annat sätt. Redan 1956 kom von Wrights första förslag på det spåret (möjligen orsakat av Priors argument). Dessvärre förefaller inget av de många sedan dess föreslagna konditionala systemen innehålla någon vidare plausibel lära om hur man härleder plikter från villkorliga normer plus fakta.

Lindströms förslag i fråga om Ross exempel är en variant på något annat, som von Wright varit inne på. (Vad hann han inte beröra under femtio år med den deontiska logiken!) Von Wright noterade att vi inte sällan ser disjunktiva tillåtelser där *Du får göra a eller b* uppenbarligen innebär *Du får göra a och du får göra b*. Han tänkte sig då att slutledningen i Ross exempel förefaller så barock därför att vi utgår från att *Du får posta brevet eller bränna det* följer från *Du bör posta brevet eller bränna det* och sedan – felaktigt – tänker oss att *får* distribueras konjunktivt också i detta fall, och vi därför står där med *Du får bränna brevet*, vilket är klart oacceptabelt. Lindström nämner detta uppslag (utan att nämna von Wright) och efterlyser, tydligen utan större hopp, en utredning om när och varför tillåtelser ibland skulle ha denna konjunktiva distribution i disjunktioner. Han tänker sig i stället att logiken för disjunktiva tillåtelser är den vanligen antagna, dvs. att *Du får göra a eller b* innebär att *Du får göra a eller du får göra b*, men att vi har allmänna regler för när vi bör säga vad, av vilka mer speciellt regeln om Maximal Relevant Information leder till att vi inte bör säga *Du bör göra a eller b* om inte både *a* och *b* är tillåtna. Om du bör posta brevet är det också sant, tänker sig Lindström, att du bör posta brevet eller bränna det, men det bör jag inte säga (om vi inte lägger till väldigt speciella omständigheter), för att säga så skulle ge det vilseledande intrycket att ditt brännande av brevet var ett tillåtet alternativ.

Enligt detta sätt att resonera är det alltså så att om du bör posta brevet, så är det sant att *Du bör posta brevet eller förvarna om att du inte kommer att göra det* och sant att *Du bör posta brevet eller bränna det*. Men ingendera bör jag säga ifall varken brännandet eller förvarnandet är tillåtna alternativ i den rådande situationen.

Det är lätt att föreställa sig en situation där detta inte låter särskilt rimligt. Det är lätt att tänka sig ett normsammanhang där den förra disjunktiva föreskriften gäller, medan den senare inte gäller. Den senare

bör du då inte utsäga därför att den är falsk. Den förra finns det kanske skäl att vara lite försiktig med, därför att den tagen helt för sig kan ge vid handen att ursäkten är ett tillåtet alternativ. (Så långt har nog Lindström rätt.) Men om det också är klart utsagt att du bör posta brevet, så står det väl klart att ursäkten blir ett tillåtet, och till och med påbjudet, alternativ bara om föreskriften att posta brevet bryts? Du uppfyller båda av de två givna föreskrifterna om, och endast om, du postar brevet. Men om du inte postar brevet uppfyller du den disjunktiva föreskriften om och endast om du förvarnar.

Det här resonemanget är förstås i linje med (2) och (3) och oförenligt med konsekvensprincipen (1). Om vi köper konsekvensprincipen kan vi inte, ifall vi hävdar att du bör posta brevet, både hävda att du bör förvarna om du inte postar brevet och förneka att du bör bränna brevet om du inte postar det.

Som försvar för slutledningen i Ross exempel förefaller resonemanget om vad som är sant kontra vad som bör sägas ut något ansträngt redan i von Wrights version där det handlar om två olika *får*. Behöver man överhuvud tala om tillåtelser för att finna slutledningen suspekt? Räcker det inte med det faktum att om slutledningen är korrekt, så gör du något som du bör göra genom att bränna brevet, för därmed uppfyller du plikten att posta eller bränna brevet? (Att du dessutom bryter en annan plikt, plikten att posta brevet, ändrar inte på förhållandet att du gör något du bör göra; det är inget egendomligt med att du på en gång både kan uppfylla en plikt och bryta en annan.)

Att sedan förflytta argumentationen från frågor om logisk följd till frågor om vad som bör sägas verkar inte göra saken bättre. Blir slutledningen mindre suspekt om jag utför den tyst för mig själv: Jag har studerat deontisk logik så jag vet att om jag bör göra a så bör jag göra a eller b. Jag konstaterar att jag bör posta brevet, och drar (utan att säga något till någon) slutsatsen att jag bör posta eller bränna det. Så genom att bränna brevet åstadkommer jag något jag bör åstadkomma, nämligen att posta eller bränna det?

*

Per Lindström frågar alltså – om än möjligen bara retoriskt – när och varför tillåtelser distribueras konjunktivt i disjunktioner. Jag tror att svaret är att det nog är det normala i vanligt språkbruk. *Du får x:a eller y:a* innebär normalt att du får x:a och du får y:a (och dessutom oftast att du *bör* göra endera). Och det *kan* som står för förmåga eller det *kan* som står för möjlighet kan bete sig på samma sätt, trots att *Möjligt A eller B* inte heller brukar antas distribueras konjunktivt. Men det är klart att detta inte utan vidare kan införlivas med den deontiska logiken utan

svårartade problem, åtminstone om *bör* uppfattas som det nu vanligen gör i detta sammanhang, nämligen som en satsoperator. För i så fall får man ge upp substituerbarheten av logiska ekvivalenter. Annars får vi en omvänd konsekvensprincip, så att säga, för tillåtelse: Allt som har något tillåtet som konsekvens är självt tillåtet. Det *får* som förekommer i den deontiska logiken, som den vanligen ser ut, måste vara ett annat *får* än det som distribueras konjunktivt i disjunktioner.

En viktig fråga är hur detta deontisk-logiska *får* skall förstås. Såvitt jag kan påminna mig, har försvararna av konsekvensprincipen aldrig helt enkelt åberopat den vanliga förklaringen av *får* i termer av *bör*. Det hade, vad jag förstår, åtminstone i första omgången framstått som ett bättre argument för slutledningen i Ross exempel, och därmed för konsekvensprincipen, än de som vanligen framförs. Så här kunde man ha sagt: Om du *bör* x:a, så är det uppenbarligen inte tillåtet att du varken x:ar eller y:ar, oavsett vad y:andet är. Det är alltså inte tillåtet att du inte x:ar och inte y:ar. Men eftersom *tillåtet att A* betyder *Inte obligatoriskt att inte A*, så måste då gälla att det är obligatoriskt att du x:ar eller y:ar.

Det är ett tänkvärt argument. Men jag tror att den slutsats man skall dra är att den vanliga förklaringen av tillåtelseoperatorn skall överges. Vi behöver inte anta att *A är tillåtet* betyder *icke-A är inte obligatoriskt*. Det räcker fuller väl med att anta att *A är tillåtet* betyder att A inte är förbjudet, dvs. att A inte bryter mot någon plikt, dvs. att A är förenligt med varje B sådant att *B är obligatoriskt*. Då kan vi ge upp konsekvensprincipen för *bör* utan att ge upp den för *får*. (Det förefaller rimligt att anta att om A är tillåtet så kan inte något som nödvändigtvis följer av A inte vara tillåtet.)

Det är kanske så att de som uppriktigt säger sig inte se något konstigt i slutledningen i Ross paradox helt enkelt har internaliserat standardförklaringen av tillåtelseoperatorn så grundligt att den styr deras språkuppfattning. Men standardförklaringen är bara en inrotad fördom.

Om vi förstår tillåtelse på detta sätt kan man kanske säga att von Wrights ursprungliga deontiska logik är rimlig om vi tar den precis som den först formulerades, nämligen som en logik för *tillåtet*: Den innehåller antagandena (I) *Tillåtet A eller Tillåtet icke A*, (II) *Tillåtet A eller B om och endast om Tillåtet A eller Tillåtet B*, (III) *Tillåtet A endast om Möjligt A och Möjligt icke A*. (Denna "kontingensprincip" försvarade von Wright också ibland senare, men den har inte varit populär bland andra deontiska logiker.)

Men om vi vill ha en logik för *bör* så skall vi inte, som von Wright 1951, ta hans antagande om hur *bör* och *får* är relaterade, utan utgå från hans logik för tillåtelse och den rimliga ekvivalensen mellan *Tillåtet A* och *För varje B sådant att Bör B: Möjligt att A och B*. Den resulterande logiken för *Bör* är antagligen förenlig med (2), som då kan läggas till för att åstadkomma en lära om normativa slutledningar som har någon plausibilitet.

Om man ändå tycker att det åtminstone ibland är så att vi på ett begrippligt sätt argumenterar för att *Du bör göra a* helt enkelt genom att påpeka att du bör göra b och att du omöjligt kan göra b utan att göra a, så kan man försöka hävda att vi har (åtminstone) två olika *bör*. Som Lindström i förbigående nämner är det en tanke som skymtat i diskussionen. Somligt bör vara fallet bara därför att det är en nödvändig följd av, eller nödvändig förutsättning för, något annat som bör vara fallet. Det är den ena sortens *bör*. Låt oss kalla det sekundärt. (Carlson 1995 talar om "secondary notions of ought" i ungefär denna mening.) Sedan finns det annat, som bör vara fallet ändå. Det är den andra sorten, låt oss kalla den primär. En utilitarist skulle till exempel kunna tänkas hävda att Bullmarksvargen bör skjutas, trots att detta inte skulle ha optimala konsekvenser. Den bör skjutas därför att detta är nödvändigt för att alla svenska vargar skall bli skjutna, vilket bör ske därför att det skulle ha optimala konsekvenser. Det första av dessa två *bör* skulle då tas som sekundärt och det andra som primärt. (Konsekventialismens eventuella konflikt med konsekvensprincipen har diskuterats av Bergström och Castaneda).

Om vi redan har det primära *bör* och förstår tillåtelse som jag här har antagit, så kan vi helt enkelt definiera det sekundära *bör* så att A i denna mening bör vara fallet när A inte primärt bör vara fallet men är en nödvändig följd av något som primärt bör vara fallet. Och vi kan definiera det traditionella deontisk-logiska *bör* just så som man traditionellt har tänkt sig, nämligen som *inte tillåtet att inte*. (Det begrepp *obligatoriskt* som Lindström kallar "naturligt" definierar han väsentligen på detta sätt, fast det blir lite mer komplicerat på grund av den handlingsapparat han arbetar med.) A kommer då i den meningen att böra vara fallet när A antingen primärt eller sekundärt bör vara fallet. För det sekundära och för det traditionella *bör* gäller då konsekvensprincipen, och vi kan härleda *du bör posta brevet eller bränna det från du bör posta brevet*. Men det är, även om det kan låta konstigt, inte så farligt. För att vi sekundärt bör posta eller bränna betyder bara att detta är nödvändigt för att vi skall göra det vi primärt (eller kanske *egentligen*) bör göra. Det innebär inte att vi från *du bör posta eller bränna brevet* och *du postar inte brevet* kan härleda *du bör bränna brevet*. (2) gäller bara för det primära *bör*. Så kan alla vara nöjda.

LITTERATUR

- Lars Bergström. 1968–69. "Utilitarianism and Deontic Logic", *Analysis*, vol 29, nr 2, 43–44.
 Erik Carlson. 1995. *Consequentialism Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer.
 Hector Neri Castaneda. 1967–68. "A Problem for Utilitarianism", *Analysis*, vol. 28, nr 4, 141–142.

Jan Österberg

Gyllene regeln – eller vad är Alf Svensson och Torbjörn Tännsjö oense om?

Gyllene regeln (GR) och utilitarismen uppfattas nog av många som artskilda moralprinciper. Den förra utgör ju kärnan i den kristna etiken, och den senare, tänker man sig, omfattas väl enbart av vissa sekulariserade och ”upplysta” människor. Måste inte dessa två principer stå i konflikt med varandra? I min uppsats skall jag argumentera för att så inte är fallet. Närmare bestämt argumenterar jag för att, rätt förstådd, föreskriver GR samma handlingar som utilitarismen (sektion 4). Vidare försöker jag göra troligt att utilitarismen på ett avgörande sätt har influerats av GR (sektion 5).

Men innan dess skall jag säga något om GR, den minst kända av de båda *dramatis personae*. Jag ger först en kort exposé över GR:s utbredning och historia (sektion 1) och diskuterar sedan hur de två versionerna av den, den positiva och den negativa, förhåller sig till varandra (sektion 2). Dessutom diskuterar jag de invändningar som riktats mot GR (sektion 3). Detta går hand i hand med ett försök att utarbeta en rimlig tolkning av GR, en tolkning som är trogen dess andemening och dessutom kan bemöta invändningarna.

1. HISTORISK EXPOSÉ

Den för oss mest kända formuleringen av Gyllene regeln (GR) är nog den i Matteus 7:12: ”Allt vad ni vill att människorna skall göra för er, det skall ni också göra för dem.” (En något annorlunda version återfinns i Lukas 6:31.)¹ Men GR är inte något utmärkande för kristendomen, inte ens för den judisk-kristna traditionen. Olika varianter av GR förekommer i de kinesiska, indiska, islamska och antika kulturvärldarna. Det verkar som om den moraliska insikt som GR uttrycker drabbar människorna vid en viss utvecklingsgrad hos deras kultur.

Det troligen äldsta belägget återfinns hos Konfucius (ca 500 f. Kr.):

¹Fast principen är gammal, är namnet ganska nytt. Den första förekomsten är troligen den i William, Bishop in S:t Davids, *The Comprehensive Rule of Righteousness: Do as You Would Be Done By* (Cornhill: William Leach, 1679), s. 212.

”Gör inte mot andra vad du inte vill att de skall göra mot dig.”² I indiskt tänkande dyker GR först upp i eposet *Mahabharata* (slutlig form ca 200 e.Kr.): ”Låt ingen göra någon annan det som är motbjudande för honom själv; detta är summan av rättfärdigheten; resten är enligt tycke och smak.”³ Från klassisk antik har vi åtskilliga uttalanden som uttrycker det perspektivskifte som är karakteristiskt för GR, alltifrån Thales och framåt. Men de flesta har en begränsad räckvidd, antingen beträffande slag av handling eller beträffande slag av recipienter. Den mest generella formuleringen av GR under antiken är nog den som ges av talaren Isokrates, som i ett fingerat tal låter en person säga: ”De saker som framkallar vrede när du drabbas av dem genom andras handlingar, gör inte det mot andra. Gör inget i handling som du fördömer andra för i dina ord.”⁴

GR nämns inte i *Koranen*, men enligt traditionen ålade Mohammed sina anhängare ”att göra mot alla människor det som du vill att andra gjorde mot dig och att avstå från den handling du vill att andra skall avstå från att göra mot dig”.⁵ I judendomen blev GR tidigt associerad med budet att älska Gud och nästan, och detta i sin tur sågs som en sammanfattning av ”Lagen”, dvs. de tio budorden. Den berömde rabbinen Hillel gick ett steg vidare. När han ombads att sammanfatta Toran, svarade han: ”Det som är förhatligt för dig, gör inte det mot din nästa; detta är hela Toran, resten är kommentarer till detta.”⁶ Också i den kristna traditionen kom GR att betraktas som en sammanfattning av moralen, och detta har stöd i *Nya testamentet*. I Matteus 7:12 tillägger Jesus efter att ha framställt GR: ”Det är vad lagen och profeterna säger.”

Men redan de tidiga kyrkofäderna skilde mellan två slags moraliska

²*A Source Book in Chinese Philosophy*, utg. Wing-tsit Chan (Princeton: Princeton University Press, 1963), s. 39 (min översättning av denna och övriga i uppsatsen citerade passager). Framför allt två arbeten har påverkat min framställning av GR:s tidiga historia: Hans Reiner, *Duty and Inclination* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983) och Jeffrey Wattles, *The Golden Rule* (Oxford: Oxford University Press, 1996). Dessa arbeten står i sin tur i tacksamhetsskuld till L. J. Philippidis pionjärarbete *Die „goldene Regel“ religionsgeschichtlich untersucht* (Leipzig: Adolf Klein Verlag, 1929).

³Mahabharata, XXIII: 5571; citerad efter Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas* (London: Macmillan, 1908), vol. 1, s. 102.

⁴Isokrates, ”Nicocles”, Loeb Classical Library (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928), vol. 1, s. 61.

⁵Citatet hämtat från ”Goldene Regel” i *Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, utg. Kurt Galling (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1958).

⁶*Shabbath*, 31 a, *Hebrew-English Edition of the Babylonian Talmud*, utg. I. Epstein (London: Soncino, 1987), vol. 3.

normer, mellan *praecepta* (Guds bud) och *consilia evangelica* (moraliska råd utfärdade av Jesus). Man menade att de moraliska råden, till vilka GR räknades, går utöver vad moralen kräver och bara behöver följas av dem som speciminerar för helgonstatus. Thomas ab Aquino gav denna uppfattning sitt stöd, och det är nog anledningen till att den fortfarande är omhuldad av katolska teologer. Detta kan illustreras av ett uttalande i en amerikansk katolsk tidning från 1961. Bakgrunden är följande: Under det kalla kriget fruktade man att ett kärnvapenkrig skulle bryta ut. För att i sådant fall kunna skydda sig mot radioaktivt nedfall installerade många amerikanska villaägare små skyddsrum i sina trädgårdar, s.k. fall-out shelters. Till tidningen inkom en fråga om det i händelse av krig var moraliskt tillåtet att med våld avhysa skyddsrumslösa grannar som tagit sin tillflykt till ens skyddsrum. Den katolske teolog som besvarade detta läsarbrev svarade *Ja*, med följande motivering:

En klar åtskillnad måste upprätthållas mellan moralens minimikrav, vars kränkande är synd, och det ideal som uttrycks av de av Kristus givna evangeliska råden. För att undvika synd behöver man inte vara heroisk. Man får vända andra kinden till; men man är inte alltid förpliktigad att göra det. Man får gå den andra milen; man syndar inte om man inte gör det. Man kan ge bort sin mantel; man kan behålla den utan att göra sig skyldig till något brottsligt. Med ännu större skäl upphäver inte kärleksbudet den grundläggande naturrätten, som i första hand inkluderar rätten till självbevarelse.⁷

Men reformatorerna Luther och Calvin tolkade GR strikt, och särskilt Luther tog avstånd från den katolska kyrkans uppfattning och hävdade att åttlydnad av GR, att alltså göra så mycket gott man kan, är en plikt som åligger varje kristen.⁸ (Denna skillnad mellan katolsk och protestantisk kristendom är intressant, och jag återkommer till den.)

2. DE TVÅ VERSIONERNA

Hittills har jag behandlat de två generella versionerna av GR:

- (i) Gör mot andra vad du vill att de skall göra mot dig, och
- (ii) Gör inte mot andra vad du vill att de inte skall göra mot dig,

⁷*The Providence* (Rhode Island) *Visitor*, 19 okt. 1961. Citatet hämtat från "Introduction" i Joel Feinberg (utg.), *Moral Concepts* (Oxford: Oxford University Press, 1969), s. 10.

⁸Se *Luther's Works*, övers. och utg. John Doberstein (Philadelphia: Fortress, 1959), vol. 5 (*Sermons*), s. 5–13. För en redogörelse av skillnaden mellan Luther och Thomas ab Aquino på denna punkt se Karl Thieme, "Consilia Evangelica" i *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, utg. Samuel Jackson (Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1949).

som om de uttryckte samma princip.⁹ Gör de det? De flesta som utlagt eller kommenterat GR har förnekat detta. Den negativa versionen återfinns ju i *Gamla testamentet*, den positiva i *Nya testamentet*, och i århundraden har det pågått en debatt mellan företrädare för kristendom och judendom om vilken version som är den moraliskt överlägsna.

Enligt Marcus Singer bygger denna motsättning på ett missförstånd: den positiva och den negativa versionen av GR utsäger samma sak. Att tro motsatsen, säger Singer, är ”ett misstag som härrör från bristfällig analys och kanske också från teologisk partiskhet”. Ty, argumenterar Singer, varje önskan (vilja) formulerad i positiva termer kan alltid omformuleras i negativa termer, och vice versa:

” A vill att x skall inträffa” är ekvivalent med ” A vill inte att x inte skall inträffa”, och ” A vill inte att x skall inträffa” är ekvivalent med ” A vill att x inte skall inträffa”. Det verkar alltså följa att det inte finns någon logisk eller moralisk skillnad mellan de negativa och de positiva formuleringarna, endast en psykologisk eller retorisk.¹⁰

Jag håller inte med Singer. För det första bör det noteras att ekvivalenserna råder endast om det ena påståendet i varje par tolkas icke bokstavligt. Tag t.ex. påståendena i det andra paret:

- (a) A vill inte att x skall inträffa,
- (b) A vill att x inte skall inträffa.

Ofta använder man sig av påståenden av formen (a) för att uttrycka vad påståenden av formen (b) uttrycker. Och så tolkade är naturligtvis påståendena ekvivalenta, eftersom de uttrycker samma proposition. Men, givet en bokstavlig tolkning, är (a) och (b) inte ekvivalenta: (a) är svagare än (b). För att övertyga oss om detta, låt ” x ” stå för ”Sveriges seger i Schlager-EM 2008”, och antag att för A spelar det ingen roll vem som vinner. Givet en bokstavlig tolkning gäller då att (a) är sann: det är sant att A inte har någon vilja att Sverige skall vinna. Däremot är (b) falsk: det är inte sant att A har en vilja att Sverige inte skall vinna. (Motsvarande gäller om det första paret av påståenden.)

Men, för det andra, även om vi går med på att påståendena i varje par är ekvivalenta, så följer inte att de två versionerna av GR är ekvivalenta. Båda versionerna handlar om vad man vill. Men den positiva versionen handlar om vad man vill skall inträffa och föreskriver att man gör

⁹Som det snart skall visa sig, är det bättre att använda den strikta formuleringen ”vad du vill att de inte skall göra” än den mer lediga ”vad du inte vill att de skall göra”.

¹⁰Marcus G. Singer, ”Golden Rule”, i *The Encyclopedia of Philosophy*, utg. Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), vol. 3, s. 365.

motsvarande; den negativa versionen handlar om vad man vill inte skall inträffa och föreskriver att man inte gör motsvarande. Den positiva versionen föreskriver alltså att man skall utföra vissa handlingar, den negativa att man skall underlåta att utföra vissa handlingar. (Så länge som en människa håller sig blick stilla åtlyder hon den negativa versionen, men inte nödvändigtvis den positiva.)¹¹

Men det är ju, åtminstone för de flesta människor, mer krävande att hjälpa sina medmänniskor än att avstå från att skada dem. Det är därför troligt att de som omfattar den positiva versionen också omfattar den negativa: det verkar konstigt att anse att man bör hjälpa andra människor, men att det är OK att skada dem. Men det omvända – att vi har en moralisk plikt att inte skada våra medmänniskor men ingen moralisk plikt att aktivt hjälpa dem, åtminstone inte människor som befinner sig utanför kretsen av nära och kära – låter inte lika konstigt. (Det är en uppfattning som många människor verkar ha.) I det följande skall jag med ”GR” förstå konjunktionen av den positiva och den negativa versionen, men mest skall jag intressera mig för den förra komponenten.

3. INVÄNDNINGAR OCH TOLKNINGAR

De flesta invändningar som riktats mot GR är invändningar som antingen gör gällande att regeln är ”för trång” eller att den är ”för vid”, dvs. invändningar som antingen hävdar att GR inte fångar alla våra intuitivt insedda plikter eller att den föreskriver handlingar som uppenbart inte är plikt. I *Grundlegung* kritiserar Kant GR av det förra skälet.¹² (Konstigt nog är det den negativa versionen som Kant citerar och diskuterar, trots att bara två av hans tre invändningar är relevanta för den, medan alla tre är minst lika relevanta för den positiva som för den negativa versionen.)

Kants första invändning säger att GR inte innehåller grunden för plikter mot *oss själva*. Den invändningen kan nog en anhängare av GR ganska lätt bemöta. Han kan antingen säga att vi inte *har* några moraliska plikter mot oss själva eller att GR på ett naturligt sätt kan kompletteras, t.ex. med klausulerna:

¹¹Det är klart att om man låter ”göra” avse också underlåtelser, så föreskriver den positiva versionen även underlåtelser och den negativa även aktiva handlingar: ”Eftersom jag vill att andra inte skall underlåta att hjälpa mig, så skall jag inte underlåta att hjälpa dem, dvs. jag skall hjälpa dem.” Men så skall ”göra” inte förstås, och så har det traditionellt inte förstås.

¹²Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, s. 430, not; H.J. Patons övers., *The Moral Law* (London: Hutchinson, 1968), s. 92, not.

- (iii) Gör mot dig själv vad du vill att andra skall göra mot dig, och
- (iv) Gör inte mot dig själv vad du vill att andra inte skall göra mot dig.

(Det kan noteras att Kant inte skulle acceptera någon av dessa lösningar. Enligt Kant *har* vi moraliska plikter mot oss själva, och den föreslagna kompletteringen, skulle Kant säga, ger ingen grund för plikten att utveckla våra naturliga anlag. Själv har jag svårt att inse att detta är en *moralisk* plikt, och tycker därför att det är en styrka hos GR att den inte grundar denna förmenta plikt.)

Enligt Kants andra invändning innehåller GR inte heller grunden för strikta plikter mot andra, ”för på denna grund skulle brottslingen kunna disputera med domarna som dömer honom”.¹³ Det uppenbara svaret på denna invändning är ju att de vars önsknings (viljor) domarna skall ta hänsyn till även inkluderar faktiska och potentiella brottsoffer.¹⁴ Men Kant har nog ändå en poäng här: GR ger inga riktlinjer för hur man skall handla när fler än en person påverkas av ens handlande. (Jag återkommer till den frågan senare.)

Den tredje invändningen som Kant riktar mot GR är att regeln inte innehåller någon grund för plikten att *hjälpa* ens medmänniskor, ty ”mången man skulle villigt acceptera att andra inte bör hjälpa honom, om han bara kunde slippa hjälpa dem”.¹⁵ Är det en bra invändning? Ja, det beror på hur man tolkar GR. Det har ibland sagts att den felaktigt förutsätter att människor har samma slags önsknings och därför ger upphov till kontraintuitiva föreskrifter. En kvickhet myntad av G. B. Shaw tar fasta på detta: ”Gör inte mot andra som du vill att de skall göra mot dig. Deras smak kan ju vara annorlunda.”¹⁶

De som försvarar GR har hävdats att denna invändning förutsätter den *specificerande* tolkningen av GR, att vi skall utföra just de *speciella* handlingar mot andra som vi vill att de skall göra mot oss. Och då verkar invändningen träffa. Men, säger försvararna av GR, t.ex. Marcus Singer, GR skall förstås enligt den *generaliserande* tolkningen: vad den säger är att, liksom vi vill att andra skall ta hänsyn till våra önsknings och intres-

¹³Ibid. En strikt (eller fullkomlig) plikt, t.ex. plikten att betala en skuld, gäller något *bestämt*, medan en icke-strikt (eller ofullkomlig) plikt, t.ex. plikten att utöva välgörenhet, gäller något *obestämt*: den föreskriver varken vilka vi skall bistå eller hur mycket bistånd vi skall ge.

¹⁴Jfr R. M. Hares liknande svar på en liknande invändning mot (hans version av) utilitarism i *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963), s. 115–17.

¹⁵Kant, *loc. cit.*

¹⁶George Bernard Shaw, ”Maxims for a Revolutionist”, i hans *Man and Superman* (London: Constable, 1903), s. 227.

sen, vilka de än är, skall vi ta hänsyn till andras intressen och önskningsar, vilka de än är. (Att man skall ”ta hänsyn till önskningsar och begär” är givetvis en alltför vag formulering. Jag kommer senare att ersätta den med en mer precis.) Så tolkad drabbas naturligtvis inte GR av G. B. Shaw-invändningen; den drabbas alltså inte av invändningen att den sanktionerar lastbara handlingar, t.ex. att komma med skamliga förslag eftersom man själv vill få sådana, en invändning som bl.a. Augustinus diskuterar.¹⁷ (Augustinus själv försökte rädda GR från den här invändningen genom att skilja mellan *vilja* [*voluntas*] och *begär* [*cupiditas*] och hävda att GR handlar om vad man vill, vilket alltid är något gott.)

Men, tvärtemot vad Singer hävdar, klarar GR inte Kants tredje invändning. Mannen i Kants exempel befinner sig, låt oss antaga, i en sådan position att han har råd att köpa all den hjälp han behöver. För att GR skall få ett grepp på honom måste vi förstå den enligt den *hypotetiska* tolkningen:

(GRh) Du skall göra mot en annan människa vad du vill att hon gör mot dig i en möjlig värld där du befinner dig i samma omständigheter som hon i den aktuella världen befinner sig i.

Huruvida detta är den intenderade tolkningen hos dem som förkunnat eller varit anhängare av GR är naturligtvis inte lätt att veta. Men det finns uttalanden i den riktningen, t.ex. i artikeln om GR i Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics.¹⁸ Dock finns det problem också med den här tolkningen. Hos Kant träffade vi på en person som inte alls ville bli hjälpt. I en något kryptisk invändning som Leibniz formulerar träffar vi på en person som i stället – hypotetiskt – vill för mycket.

Man skulle åstunda för mycket om man vore herre; är vi därför skyldiga andra för mycket? Någon torde svara att regeln antar en rättvis vilja. Men, långt ifrån att vara tillräcklig som måttstock, behöver då regeln en måttstock.¹⁹

Jag tror att Leibniz’ tanke är denna: Tänk på *A*, som helt riktigt tror att om han vore i sin överordnade *B:s* position, så skulle han vilja att *C*, den

¹⁷Augustinus, ”The Lord’s Sermon on the Mount”, i *Ancient Christian Writers: The Words of the Fathers in Translation*, utg. Johannes Quasten et. al. (Westminster, Md.: Newman Press, 1948), vol. 5, s. 161f.

¹⁸W. A. Spooner, ”The Golden Rule”, i *Encyclopedia of Religion and Ethics*, utg. James Hastings (Edinburgh: T. & T. Clark, 1913), vol. 6, s. 312. Samma tolkning föreslås av Henry Gensler i kap. 5 i hans *Formal Ethics* (London och New York: Routledge, 1996).

¹⁹G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, övers. och utg. Peter Remnant och Jonathan Bennett (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s. 91–2.

person som i denna hypotetiska värld intar *A:s* underordnade position i den faktiska världen, utförde orimligt mycket arbete. Om vi lägger till att i den faktiska världen vill *B* att *A* utför orimligt mycket arbete, så tycks det följa att *A* skall utföra orimligt mycket arbete åt *B*, och det vill han inte. (Om man då försöker rädda GR med tillägget att den vilja som den talar om självklart är en *rättvis* vilja, en som inte åstundar ”för mycket”, så har man frångått GR: man har infört en ”måttstock” för GR, en överordnad princip som bestämmer när GR skall tillämpas.)

För att komma till rätta med Leibniz’ invändning måste vi skilja mellan två olika preciseringar av den hypotetiska tolkningen GRh. Uttrycket ”vad du vill att din nästa gör mot dig i den möjliga världen v” är ju tve tydligt; det kan antingen betyda ”vad du i v vill att han gör mot dig i v” eller ”vad du i den aktuella världen vill att han gör mot dig i v”. Leibniz, och senare von Wright, tolkar GR på det första sättet, och då är förstås invändningen giltig, men den är inte giltig om man tolkar den på det andra sättet: i detta fall har ju *A* möjlighet att ändra sin vilja beträffande det hypotetiska fallet.²⁰ Skälet för att tolka GR på det senare sättet är att endast så tolkad har GR något ”bett”. Att jag avser att – och vill – handla mot *A* på ett sätt som jag, här och nu, inte vill att någon skulle handla mot mig om jag befunde mig i *A:s* kläder finner jag moraliskt besvärande. Men att jag inte skulle vilja det ifall jag vore i *A:s* kläder stör mig inte; det visar ju inte att min vilja är inkonsistent.

4. GR OCH UTILITARISMEN

Någon har kanske lagt märke till att min diskussion av de två preciseringarna av den hypotetiska tolkningen liknar något som Richard Hare säger i sitt försvar av utilitarismen.²¹ Detta är ingen tillfällighet. Jag menar att GR, givet en rimlig tolkning, uppvisar stor likhet med utilitarismen, närmare bestämt med en preferensutilitarism à la Hare. Ja, om vi gör

²⁰G. H. von Wright – som uppfattar (både den positiva och den negativa versionen av) GR enligt den specificerande tolkningen, förkastar GR på grund av (vad som väsentligen är) G. B. Shaw-invändningen. Han föreslår följande omformulering av GR: ”Gör mot andra vad de vill att du skall göra mot dem, och gör inte mot andra vad de inte vill att du gör mot dem” (*The Varieties of Goodness* [London: Routledge & Kegan Paul, 1963], s. 201). Givet att med ”inte vill att du gör” menas ”vill att du inte gör”, är denna omformulering extensionellt ekvivalent med den första versionen av den hypotetiska tolkningen av GR, och därför drabbas även den av Leibniz’ invändning. (Att två handlingsprinciper är inbördes extensionellt ekvivalenta innebär att de påbjuder och förbjuder samma handlingar.)

²¹R. M. Hare, op. cit., s. 108.

vissa rimliga tillägg, blir GR extensionellt ekvivalent med denna version av utilitarismen.²² Man skulle kunna resonera på följande sätt.

Den mest rimliga preciseringen av GR, påstår jag, lyder så här:

(GR*) Du skall göra mot en annan människa vad du, här och nu, vill att hon gör mot dig i en möjlig värld där du befinner dig i samma omständigheter som hon i den aktuella världen befinner sig i.²³

Vad jag, beträffande den möjliga världen, vill att en annan människa gör mot mig är ju, givet den generaliserande tolkningen av GR, att hon tillfredsställer mina preferenser. Alltså skall jag enligt GR, här och nu, tillfredsställa den andres preferenser. (Detta är alltså den utlovade preciseringen av formuleringen ”ta hänsyn till önskningar och begär”.)

Detta går ju bra, så länge som det är fråga om *en* annan människa. Men vad skall jag enligt GR göra då – såsom ju ofta är fallet – mitt handlande har konsekvenser för *flera* människor, som har *olika* preferenser? (Det var det problemet som nämndes i samband med Kants andra invändning.) Eftersom GR inte innehåller någon klausul om att vissa människors preferenser är viktigare än andras, verkar det rimligt att jag skall ta *lika* hänsyn till människors preferenser. Men det hjälper ju inte så långt. Om jag kan realisera antingen *p* eller *icke-p*, och *A* föredrar *p* framför *icke-p*, medan *B* föredrar *icke-p* framför *p* (och ingen annan person berörs), så ger ju principen om lika hänsyn ingen vägledning. Vad jag än gör, underlåter jag att tillfredsställa *någon* människas preferenser och bryter alltså mot GR. För att kunna tillämpas även i multilaterala fall måste GR alltså kompletteras (utvidgas) så, att den ger utslag i denna vanliga typ av fall. Frågan är: Hur?

En uppenbar lösning är att ta hänsyn till preferensernas styrka och föreskriva att jag tillfredsställer den starkaste preferensen. (Om båda är lika starka, är det likgiltigt vilken jag tillfredsställer.) För en anhängare

²²Det kanske skall understrykas att detta gäller endast om, såsom jag stipulerade ovan, med GR avses både den positiva och den negativa versionen. (Den negativa versionen, tagen för sig, är mer lik common-sense-moralen än utilitarismen.)

GR kan naturligtvis fås att i stället bli extensionellt ekvivalent med en *hedonistisk* version av utilitarism. Ett sätt att åstadkomma detta är att anta att vad människor (rationellt, ytterst, egentligen) vill är att uppleva så mycket lust och så lite olust som möjligt.

²³Med ”göra” och ”gör” avses här även underlåtelser. Med ”omständigheter” avses fysiska sådana. Man kan naturligtvis här inkludera även psykologiska omständigheter, men i så fall kollapsar distinktionen mellan den specificerande och den generaliserande tolkningen.

av GR anser rimligen att det är *bra* att människor får sina preferenser tillfredsställda. Och då verkar det naturligt att också anse att ju större preferenstillfredsställelse, desto bättre. Om alltså *A:s* preferens för *p* är starkare än *B:s* preferens för icke-*p*, så kräver den utvidgade GR att jag tillfredsställer *A:s* preferens.

Antag nu att jag, liksom tidigare, kan realisera antingen *p* eller icke-*p*. Men nu är det tre personer involverade: *A*, *B* och *C*. Antag också att *A:s* preferens för *p* är starkare än både *B:s* och *C:s* preferenser för icke-*p* tagna för sig, men svagare än dem tagna tillsammans. (Vi antar dessutom att ingen annan person berörs av utfallen.) Om det, som exemplet förutsätter, har god mening att ”addera” olika personers preferenser till en sammanlagd preferens, så följer att jag i detta fall skall realisera icke-*p*. För endast på så sätt tillfredsställer jag den starkaste preferensen. Om vi nu generaliserar från vad som sagts beträffande dessa exempel, så får vi följande princip, som vi kan kalla GR+:

(GR+) Du skall handla så, att du maximerar den totala preferenstillfredsställelsen – alla människor, förutom du själv, tagna i beaktande.

GR+ är ju identisk med den vanliga versionen av preferensutilitarism – med ett undantag: utilitarismen tar hänsyn också till agentens preferenser, medan GR+ är en ”hyper-altruistisk” princip, som exkluderar dem. Men vi kan, om vi så vill, göra GR fullständigt identisk med utilitarismen genom att komplettera GR+ med de tidigare nämnda klausulerna om plikter mot sig själv:

- (iii) Gör mot dig själv vad du vill att andra skall göra mot dig, och
- (iv) Gör inte mot dig själv vad du vill att andra inte skall göra mot dig.

Eftersom jag vill att andra skall tillfredsställa mina preferenser, så skall jag själv tillfredsställa dem. Och, givet principen om lika hänsyn till människors preferenser, skall jag ta samma hänsyn till mina preferenser som till andras.

GR är alltså inte bara förenlig med utilitarismen. Som vi sett, måste den kompletteras för att bli en fullvärdig moralprincip. Och, givet mina förslag till komplettering, är den fullt ut kompletterade principen identisk med standardversionen av preferensutilitarism. Mina förslag till komplettering bestod av följande tre principer:

- (1) Man skall ta lika hänsyn till vars och ens preferenser – även sina egna.
- (2) Ju större preferenstillfredsställelse, desto bättre.
- (3) Olika personers preferenstillfredsställelse kan ”adderas”.

De här principerna förefaller både i sig (någorlunda) rimliga och helt rimliga utifrån GR:s perspektiv.²⁴ (3) kan kanske förefalla kontroversiell. Men det kan noteras att det är en princip som vi verkar acceptera i många andra sammanhang; den antas inte bara av utilitarismen, utan är bl.a. den princip som bäst rättfärdigar majoritetsprincipen vid omröstningar.

5. INFLUENS

Åtminstone fyra omständigheter kan anföras för hypotesen att utilitarismen har inspirerats av GR: För det första föds utilitarismen i ett samhälle som varit kristet i mer än ett årtusende. Det vore ytterst märkligt om inte en av kristendomens centrala etiska idéer, den positiva versionen av GR, skulle ha inspirerat det moralfilosofiska tänkandet. Till detta kommer att GR är en princip som uppvisar stor likhet med utilitarismen, ja som innehåller själva grundtanken i utilitarismen. En tredje omständighet är att utilitarismen framträder och senare frodas i *protestantiska* samhällen, dvs. i samhällen vars religion inte ser GR och därmed förknippade läror som evangeliska *råd* utan som gudomliga *bud*. Givetvis måste andra faktorer – sociala, ekonomiska och kulturella – åberopas för att förklara hur det kommer sig att utilitarismens framväxt sker just från mitten av 1700-talet och framåt, men detta har jag inte utrymme att här gå in på.

En fjärde omständighet som stärker hypotesen att det finns en länk mellan GR och utilitarismen finner vi i de enskilda utilitaristernas positiva inställning till GR, en inställning som inte återfinns bland deontologer. Några exempel: En av de få moraliska principer som (den partielle) utilitaristen Sidgwick betraktar som självklara finner han hos Samuel Clarke, där den kallas ”Equity”. Sidgwick kommenterar:

The Rule of Equity formulerar han [Clarke] så: ”Vad helst som jag bedömer som rimligt eller orimligt att någon skall göra mot mig: det förklarar jag i samma omdöme rimligt eller orimligt att jag skulle göra mot honom i ett liknande fall” – vilket naturligtvis är den ’Gyllene Regeln’ precis formulerad.²⁵

G. E. Moore var liksom Sidgwick kristen i sin ungdom.²⁶ Men Moore åberopar, mig veterligen, aldrig GR. Däri skiljer han sig från Hare. I sin

²⁴Naturligtvis finns det problem med de här principerna, t.ex. problemet hur man skall hantera s.k. *anti-sociala* preferenser, t.ex. sadistens preferens för att plåga andra människor. (Se Hares diskussion av detta i *Freedom and Reason*, kap. 9 och *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981), kap. 10.

²⁵Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* (London: Macmillan, 1907), s. 384 f.

²⁶Moore redogör för sin ungdoms religiösa förvillelser i sin ”Autobiography”, *The Philosophy of G. E. Moore*, The Library of Living Philosophers, utg. Paul A. Schilpp (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1942).

motivering för utilitarismen använder sig Hare av, vad han kallar, ”GR-argument”, argument som innehåller ett krav på rollbyte av det slag som ryms i GR.²⁷ Hare har också direkt använt sig av GR, respektive av vad han själv menar är en naturlig utvidgning av den, i två uppsatser i tillämpad etik, den ena om eutanasi, den andra om abort.²⁸ Och han menar att, riktigt förstådd, ger GR samma konkreta moraliska utslag som hans egen preferensutilitarism.

Vad gäller utilitarismens fäder, eller kanske snarare förfäder, kan noteras att Richard Cumberland, John Gay, Joseph Priestly och William Paley alla menade att strävan att söka andras lycka var en plikt pålagd av Gud. Vad Bentham anbelangar nämner han, mig veterligen, aldrig GR. Men han skrev en bok, i vilken han gör gällande att Paulus var en bedragare som har förvanskat Jesus budskap, vilket Bentham skattar mycket högt.²⁹ J. S. Mill däremot hävdar explicit i sin *Utilitarianism* att GR innehåller utilitarismens kärna:

Mellan sin egen lycka och en annans kräver utilitarismen av honom [agenten] att han skall vara lika strängt opartisk som en oegennyttig och välvillig betraktare. I Jesus från Nasaret gyllene regel läser vi nyttomoralens fullständiga andemening [”the complete spirit of the ethics of utility”]. Att handla som du vill bli behandlad, och att älska din nästa som dig själv utgör den ideala fulländningen av den utilitaristiska moralen.³⁰

Jag har däremot inte hittat någon enda deontolog som (med rätta) skriver under på GR; de som över huvud taget nämner GR är oftast kritiska mot den.³¹ Ett undantag är Hobbes, men han har antingen missuppfattat

²⁷Se särskilt *Freedom and Reason*.

²⁸R. M. Hare, ”Euthanasia: A Christian View”, *Proceedings of the Center for Philosophical Exchange*, vol. 6 (1975), s. 43–52, ”Abortion and the Golden rule”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 3 (1975), s. 201–22.

²⁹Jeremy Bentham, *Not Paul but Jesus* (London: John Hunt, 1823), utgiven under pseudonymen Gamaliel Smith, Esq.

³⁰J. S. Mill, *Utilitarianism*, utg. Roger Crisp (Oxford: Oxford University Press, 1998), s. 64. Även Peter Singer skriver under på att GR uttrycker ”nyttomoralens fullständiga andemening”. Se hans *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology* (Oxford: Oxford University Press, 1981), s. 135–7, särskilt s. 136.

³¹Många deontologer nämner över huvud taget inte GR. Till dessa hör bl.a. W. D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), *Foundations of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1939) och Charles Fried, *Right and Wrong* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978). Andra nämner den, men bara i förklenande ordalag. Till dessa hör bl.a. Bernard Gert, *Morality: Its Nature and Justification* (Oxford: Oxford University Press, 1998) och Alan Donagan, *The Theory of Morality* (Chicago och London: The University of Chicago Press, 1977).

sin egen lära eller GR. Hobbes anslutning till GR kommer i en passage i *Leviathan* där den s.k. *andra Naturlagen* ("the second Law of Nature") formuleras. Den säger att

en människa bör vara villig, när andra också är det [...] att uppge sin rätt till allt; och vara nöjd med så mycket frihet gentemot andra som hon vill tillåta andra gentemot sig själv. [...] Men om andra inte uppger sin rätt liksom hon; då finns det inget skäl för någon att avhända sig sin [...].³²

Om denna Naturlag säger Hobbes att den är ekvivalent med såväl den positiva som den negativa versionen av GR. Men det är väl uppenbart att så inte är fallet. Vad denna lag är (någorlunda) ekvivalent med är följande princip:

(KR) Gör mot andra *vad de gör* mot dig.

Men detta är ju inte någon version av *gyllene regeln* utan snarare en formulering av vad man kunde kalla *koppar-regeln*.

6. SAMMANFATTNING

I min uppsats har jag framfört tre teser: (1) GR är inte en speciellt kristen eller ens judisk-kristen moralprincip utan har en närmast universell utbredning. (2) En rimlig tolkning och komplettering av GR gör den extensionellt ekvivalent med en standardversion av utilitarismen. (3) GR har med all sannolikhet på ett avgörande sätt influerat utilitarismen. Den första tesen har framförts av andra och är nog inte kontroversiell. De två andra teserna har, mig veterligt, ingen tidigare framfört. De är kanske kontroversiella.³³

³²Thomas Hobbes, *Leviathan*, utg. C. B. MacPherson (Harmondsworth: Penguin, 1968), s. 190.

³³För synpunkter på en tidigare version av denna uppsats vill jag tacka Thorild Dahlquist och Frans Svensson, och för synpunkter på en (mer utförlig) engelsk version av uppsatsen vill jag tacka deltagarna i Högre seminariet i Praktisk filosofi i Uppsala.

Dygdetik och moraliskt beslutsfattande

1. FRÅGAN OM MORALISK VÄGLEDNING

Vid sidan av klassiska moralteorier som kantianismen (den mest framträdande medlemmen i den deontologiska familjen) och utilitarismen (den mest framträdande medlemmen i den konsekventialistiska familjen) har under de senaste decennierna dygdetiken seglat fram som en central inriktning inom modern moralteori. Den mest framträdande versionen av dygdetiken är den neo-aristoteliska, med Rosalind Hursthouse som mest tongivande företrädare. Bland dygdetiker själva råder dock oenighet om i vilken utsträckning dygdetiken är, eller bör sträva efter att vara, en teoribildning vid sidan av dessa två andra. Ser man till merparten av det som skrivits inom den moderna dygdetiken finns det närmast ett anti-teoretiskt drag och även bland de dygdetiker som är inriktade på att formulera teorier finns fortfarande en mycket starkare betoning av omdömesförmågans roll för moraliskt beslutsfattande än vad som är fallet inom de mer traditionella teoribildningarna. Om vi anammar en dygdetisk ansats är det alltså tveksamt om det kommer att finnas något filosofiskt värt att kalla tillämpad etik; vad som kommer att finnas är en normativ teori och sedan en praxis som möjligen är influerad av denna teori, men som knappast handlar om att i någon stark bemärkelse tillämpa teorin ifråga.

Det är inte uppenbart att etiskt teoretiserande bör sikta mot att ge konkret vägledning i svåra moraliska val eller ens att på det stora hela ha några konkreta följder för vad vi faktiskt bör göra. En filosof behöver inte sträva efter att förändra världen, eller ens att ge en del enkla råd till dem som nu vill det; att bara försöka förstå komplexa och viktiga fenomen och företeelser, däribland moralen, kan vara ett nog så filosofiskt intressant företag. Icke desto mindre hävdas det ofta att i formulerandet av moralteorier är det ett viktigt desideratum att en teori skall kunna ge handlingsvägledning och att även om en rimlig normativ teori måste uppfylla andra kriterier därutöver är just möjligheten att kunna lösa upp svåra moraliska problem en punkt där filosofin eventuellt kan ha en påtaglig nytta. För det mesta klarar vi oss naturligtvis bra utan hjälp från

normativa teorier, men det finns samtidigt en rad situationer där det råder oklarhet eller oenighet om vad man bör göra. Det finns en uppgift att fylla och om en teori kan både förklara hur moralen hänger samman och ge oss vägledning torde den väl ändå vara att föredra framför en teori som bara gör det förra?

Hur viktigt det än må vara att bistå oss i svåra moraliska beslutssituationer är det dock fortfarande ett sekundärt mål för etiskt teoretiserande och anledningen till det är enkel: om en teori inte är rimlig när det gäller att ge en samlad bild av moralen spelar det inte någon roll att den går att tillämpa; att den ger oss en reling att hålla oss i när vi går ut på osäker mark är inte mycket värt om den relingen leder oss ut i en riktning dit vi inte har någon anledning att tro att vi vill gå. Det här gör att hur gärna man än skulle vilja ha en kraftfull normativ teori som på ett enkelt sätt går att tillämpa i konkreta situationer måste man vara helt öppen för att vi kanske inte kommer att kunna finna någon sådan. De enda teorier som är rimliga kandidater för att ge riktigt tydliga tillämpningar är utilitarismen och strikta rättighetsteorier,¹ den förra för att den har potentialen att i de flesta situationer plocka ut unika handlingar som de vilka vi bör utföra, de senare för att de helt enkelt utesluter vissa handlingar och sedan lämnar fältet öppet för att agera efter eget gottfinnande.

En normativ teori kan emellertid vara till hjälp även om den inte går att på ett enkelt sätt tillämpa. En teori som till exempel säger att respekt för individers autonomi generellt är det centrala värdet kanske inte kommer att hjälpa oss att på ett glasklart sätt avgöra vad vi skall göra i alla de situationer där respekt mot autonomi står i konflikt mot andra värden, men det betyder knappast att den inte kommer att ha några sådana implikationer alls. Teorier som lämnar saker åt omdömesförmågan att reda ut kommer att resultera i substantiella gråzoner, men de gråzonerna kommer likväl att hamna på olika ställen beroende på hur teorin ser ut, vilka värden som lyfts fram som de centrala och hur de på det stora hela relateras till andra värden. Därför gäller också att om vi omfattar en teori som placerar autonomi som det centrala värdet och förstår respekt för folks autonomi som en särskilt viktig princip kommer det att i praktiken resultera i att vi väljer att agera annorlunda i många moraliska konflikter än vad vi skulle ha gjort om vi omfattat en teori enligt vilken omsorg om folk välfärd är det centrala, och detta även om ingen av teorierna ger

¹Ofta kan dessa vara kantianskt influerade; mer renläriga versioner av kantianismen har dock hittills ännu inte formulerats i versioner som gör testet med upphöjande av maximer till allmän lag till ett test som i praktiken går att använda på ett enkelt och självklart vis (alldeles bortsett från att det ofta finns diverse exempel på situationer där det kategoriska imperativet ger vad som intuitivt tycks vara fel resultat).

någon exakt vägledning om hur vi faktiskt skall väga dessa två värden mot varandra. På liknande sätt kommer vilken uppsättning dygder som vi väljer att omfatta att ha effekter på hur vi kommer att agera, om än inte nödvändigtvis effekter som teoretikern fullt ut kan förutsäga sittandes vid sitt skrivbord – men det är knappast heller att förvänta sig från en teoribildning som så starkt betonar omdömesförmågans roll att i konkreta situationer urskilja vilka som är de relevanta faktorerna och hur de sammantaget implicerar att man bör agera.

2. DYGDETIK OCH MORALISK RIKTIGHET

I den för femtio år sedan publicerade, och för den moderna dygdetiken mycket inflytelserika, artikeln ”Modern Moral Philosophy” angrep Elizabeth Anscombe de då dominerande moralteorierna bland annat för att de utgick från en deontisk begreppsbildning där man delar in handlingar i påbjudna, förbjudna och tillåtna handlingar. Fördelen med dessa kategorier är att de är relativt klara och går att definiera i termer av varandra, nackdelen som Anscombe menade förelåg var att om man såg till den implicita metafysiken bakom dessa termer så tycktes de förutsätta något slags lagstiftare, där Gud är ett uppenbart alternativ, men knappast ett tilltalande sådant för sekulära moralfilosofer. Oavsett hur det är med den saken, skall det sägas att de flesta etiker som resonerat i termer av den deontiska trikotomin har inte ansett sig behöva ge någon metafysisk underbyggnad som grundlägger denna begreppsbildning och även om det är möjligt att Anscombe har rätt och att de är svar skyldiga på den här punkten är det inte något som det finns utrymme att utreda vidare här. Viktigare är i så fall Anscombes eget förslag, nämligen att göra sig av med det traditionella riktighetsbegreppet och arbeta utifrån fylligare begrepp som ”rättvisa”, ”mod”, etc. – är detta den riktning i vilken åtminstone dygdetiker bör gå?

Rent teoretiskt kan man naturligtvis tänka sig en eliminativistisk form av dygdetik, en som inte använder sig av något som helst riktighetsbegrepp, men förutom att en sådan teori inte skulle ge mycket till vägledning är det också tveksamt att något som liknar vår vardagsmoral skulle gå att formulera i termer som undviker till och med någon reviderad förståelse av de deontiska begreppen: de är för djupt integrerade i vårt tänkande och vår praxis. Kvarstår gör möjligheten att man verkligen vill reformera vår moraliska begreppsvärld, till exempel genom något slags återvändo till det tänkande som dominerade i antikens Grekland. Förutom att ett sådant reformprojekt nog är ytterst svår genomförbart, tycks det också vila på överdrivna tolkningar av den dygd-fokusering som tvevelsutänkar karaktäriserade etiken i antikens Grekland. Det är sant att man

inte där finner något som exakt motsvarar våra deontiska begrepp, men därifrån till att säga att det inte finns någon intressant typ av ”tunt” riktighetsbegrepp utöver de ”tjocka”² dygdebegreppen är att gå för långt.

Ser man till Aristoteles och det sätt han närmar sig etiken i sin främsta undersökning av den är en av de centrala metaforerna den om bågskytten som kan träffa sitt mål mer precist om han har en klar bild av detta mål. Riktighet blir alltså här en fråga om precision. Denna typ av riktighet är fullt förenlig med att vissa saker alltid är felaktiga, inte i bemärkelsen att de på något sätt är ”förbjudna” utan att de helt enkelt ligger för långt åt sidan från det område där vi bör sikta i vårt agerande. Aristoteles själv nämner mord, äktenskapsbrott och stöld som saker i förhållande till vilket det inte finns något sådant som att träffa rätt (EN, 1107a15–16). Inte för att Aristoteles behöver vara det ständiga rättesnöret för dygdetiker, men på den här punkten är han intressant eftersom det tycks som att han har ett begrepp om riktighet som borde kunna vara användbart för de moderna dygdetiker som inte vill gå den eliminativistiska vägen. Riktighet-som-att-träffa-mitt-i-prick är inte samma sak som riktighet-som-att-vara-förenlig-med-de-moraliska-lagarna, det är två olika riktighetsbegrepp vi har att göra med här, men frågan är hur uppbunden vardagsmoralen, med all sin vaghet och brist på precision, är till det senare riktighetsbegreppet. Dygdetiken kanske står för en viss reformism, men denna behöver inte vara tillnärmelsevis så långtgående som den vilken eliminativismen står för. Det skall dessutom påpekas att dygdetiken inte är ensam om att förstå riktighet på ett sätt som inte helt passar in med det sätt som hör hemma inom deontologiska teorier (vilka ju för övrigt ofta är de som anses stå närmast vardagsmoralen), samma sak gäller även konsekventialismen. Ser man till Anscombe så kritiserade hon ju konsekventialistiska teorier utifrån en mycket vid förståelse av konsekventialism, men även om hon råkade mynta själva termen är det numera vanligen en snävare kategori teorier som uppfattas som konsekventialistiska och en sak som tycks karaktärisera dem är att de egentligen inte är särskilt hårt knuta till den deontiska trikotomin. Konsekventialismen i sin basala form är en maximerande ansats; vad vi bör göra är att skapa så mycket gott som möjligt i världen, vilket gör att om man skall använda den deontiska trikotomin finns det i de flesta situationer helt enkelt en påbjuden handling och resten är förbjudna. Detta är dock ett otypligt sätt att förstå moralisk riktighet på givet att man är konsekventialist; snarare är det rätta helt enkelt den bästa handlingen, sedan kan andra handlingar sorteras i fallande ordning efter hur bra de är. En liknande

²En klassisk behandling av tunna respektive tjocka begrepp finns hos Bernard Williams (1985, s. 128–30). Williams själv är inte någon renodlad dygdetiker, men han har uppenbarligen klara sympatier för Anscombes eliminativism.

ordning skulle man få i en starkt perfektionistisk form av dygdetik där någon enstaka handling skulle identifieras som att träffa mitt i prick och sedan skulle övriga handlingar följa i fallande ordning beroende på hur vid sidan av som de skulle träffa. Det är egentligen bara klassiska deontologiska teorier med deras bild av moralen som en fråga om att leva upp till vissa lagar som fullt ut passar ihop med den deontiska trikotomin ifråga om att sortera in handlingar i olika moraliska klasser. Att konsekventialismen och dygdetiken på ovanstående sätt hamnar nära varandra ifråga om synen på vad det innebär för en handling att vara riktig är kanske inte något att förvånas över, i båda fallen handlar det om teleologiska teorier. I dygdetiska teorier handlar moralisk riktighet dock inte om att maximera det goda – och även om man skulle kunna tänka sig en form av dygdetik där den dygdige är någon som konsekvent maximerar det goda är förklaringsriktningarna vad gäller varför vissa saker är moraliskt riktiga olika inom dygdetik respektive konsekventialism.

En viktig skillnad mellan konsekventialismen och dygdetiken är att den förra är helt fokuserad på egenskaper hos den situation som agenten möter, medan dygdetiken fokuserar på agenten. Vid en första anblick kan det här tyckas vara ett problem för dygdetiken, ett bakvänt sätt att betrakta etiken på. Jan Österberg (1999, s. 287) har invänt att om man till exempel tar ett fall av tortyr, då görs det handlandet fel av offrets lidande, inte av några fakta om dygdiga personer och vad de brukar göra. Ett dilemma kan tyckas föreligga: antingen är dygdiga personer bara sådana som brukar göra det som ändå är moraliskt riktigt (och då spelar dygden inte tillräckligt central roll för att dygdetiken skall vara en egen ansats) eller konstituerar dygdiga personers beteenden, tankar och känslor riktigheten hos riktiga handlingar (men då tycks vi få en bakvänd redogörelse av felaktigheten hos sådana saker som tortyr).

Det är dock viktigt att hålla ett par saker i åtanke här. Den första är att, för att fortsätta med tortyrexemplet, dygdetikern inte behöver hävda att lidandet i sig inte har något negativt värde. Den dygdiges respons på lidande kan mycket väl, och bör förmodligen, förstås som en respons på något som har negativt värde. Det enda dygdetikern är uppbunden till är att hävda att lidandet inte utgör hela historien om varför agerandet är felaktigt och att den fulla historien om varför det är fel essentiellt innehåller fakta gällande karaktärsdrag. Den andra saken är att medan konsekventialismen inte förrän i (möjligtvis) ett senare steg ställer frågan om vad det är rimligt att begära av en agent, är den frågeställningen relevant redan i första steget för dygdetikern: vad som är rätt och riktigt bestäms åtminstone till viss del av vad som är en rimlig nivå av omsorg om andra och den nivån bestäms på ett generellt plan, som en fråga om vad för slags personer vi bör vara. Att identifiera på vilken nivå dygden ligger ifråga

om de olika saker vi har att relatera till som människor är att identifiera just rimliga nivåer för våra typiska responser. Fakta om mänsklig psykologi och mänskliga livsbetingelser spelar här roll för vilken nivå dygden hamnar på: att vi har ett visst känsloliv, vissa intellektuella och fysiska möjligheter och begränsningar, att vi lever liv där vi kan hysa omsorg för oss själva, för våra nära och kära, respektive fjärran människor och att vi delar livsutrymme på olika relevanta sätta med dessa andra. Hur når man då fram till svaret på frågan om vad som utgör dygden? Helt enkelt genom en reflektivt ekvilibrium-process där vi gradvis passar av karaktärsideal utifrån fakta om vår psykologi och våra livsbetingelser samt de värden (negativa såväl som positiva) som vi tenderar att konfronteras med för att nå fram till en bild av vad det innebär att leva ett moraliskt anständigt eller rentav dygdigt liv. Exakt var vi landar efter en sådan process är en fråga för vidare undersökning, men en sak gör processen distinkt dygdetisk, nämligen att vi ställer den fundamentala frågan i termer av hur vi i grunden bör vara som personer när vi lever i en värld som denna och att svaret på frågan inte avgörs genom att åberopa några redan existerande föreställningar om vad som är rätt och fel.

Nu kan det kanske invändas att om man tar extrema exempel, likt personer som torterar spädbarn för nöjes skull, då behöver vi inte veta något om de människornas psykologi eller livsbetingelser: det är bara rätt och slätt fel. Spädbarnets lidande räcker för att vi skall veta det. Man skall dock akta sig för att dra för snabba slutsatser här; det faktum att något är uppenbart för oss behöver inte betyda att det även på ett mer grundläggande plan är ett enkelt faktum. När vi kontemplerar en situation av det här slaget vet vi redan tillräckligt om mänsklig psykologi och mänskliga livsbetingelser för att veta att tortyr av spädbarn för nöjes skull är helt och hållet uteslutet, det finns inget behov av att gå in på vidare detaljer. Men det betyder inte att de "detaljerna" är utan betydelse på ett mer grundläggande plan. Andra fall är mer uppenbarligen komplexa. Ta lidanden som folk i andra länder råkar ut för. Här har vi att göra med något som är uppenbart dåligt och frågan är då vad som är rätt för oss att göra. För en konsekventialist, åtminstone av ett någorlunda utilitaristiskt snitt, är ett lidande ett lidande oavsett vad vår relation till detta lidande är; den enda roll vår psykologi och våra livsbetingelser spelar är ur en instrumentell synvinkel – hur vi givet våra begränsningar skall välja för att åstadkomma så mycket gott som möjligt. Vad som är rimligt att kräva av oss är en helt och hållet strategisk fråga. För dygdetikern kommer den här frågan in direkt och är den fundamentala frågan: vilken är den rimliga nivån? Och denna fråga besvaras inte i relation till enstaka handlingar utan i relation till generella förhållningssätt som vi bör ha i våra liv. Detta är steg ett.

I steg två tittar vi på enskilda handlingar och givet att vi har en tillräckligt klar bild av hur dygdiga personer är kommer vi att kunna se vilka specifika handlingar som är riktiga. Men för varje riktig eller felaktig handling finns det fortfarande en mer fyllig historia att berätta. I fallet med lidande i andra länder är det mer uppenbart att den finns, i fallet med tortyr av spädbarn inte lika så; men i båda fallen finns den där. Konsekventialismens tendens att formulera riktighetskriterier som funktioner för att utifrån vissa värden bestämma vad som är riktigt får inte förleda en att tro att ett riktighetskriterium behöver vara en närmast komplett berättelse av vad som konstituerar vissa handlingar som riktiga och vissa som felaktiga. Ett kriterium är något som låter oss sortera saker i olika klasser, i det här fallet som riktigt respektive felaktigt. Ett krav på ett lyckat kriterium är att det får extensionen rätt, vilket i det här fallet innebär att ett moraliskt riktighetskriterium skall sortera rätt handlingar i rätt moraliskt fack. Det dygdetiska riktighetskriteriet uppnår detta genom att identifiera en formell egenskap som alla riktiga handlingar delar (och som inga andra handlingar delar). Det är inte samma sak som att säga att det är just den formella egenskapen som utgör den fullständiga konstitutiva grunden för att handlingen x är riktigt och att handlingen y är felaktig.

För att summera: vad är det då som gör torterandet av spädbarnet fel? Det är en fråga på vilken, som påpekats ovan, svaret kan byggas ut i enlighet med vilken grad vi vill gå till botten med rättfärdigandet, men om man vill ha ett enkelt svar skulle det vara något åt det här hållet: att det är (fullständigt) orimligt av en människa att prioritera sin egen sadistiska njutning högre än lidande hos ett spädbarn. Vill vi ha ett ännu enklare svar finns heller inget som hindrar dygdetikern från att säga att det är spädbarnets lidande som gör handlingen fel, det är förvisso ett lite ytligt svar, men när vi väl har släppt idén om att riktighetskriterium skall innehålla den kompletta beskrivningen av varför vissa handlingar är fel och andra inte så blir alltid frågan om vad som gör något rätt eller fel åtminstone potentiellt en förklaringsfråga som kan besvaras på flera olika nivåer och givet att vi utgår från en reflektivt ekvilibrium-ansats kommer den fullständiga förklaringen av varför en enskild handling är rätt eller fel alltid att vara en mycket lång och komplex historia.

Även om riktighetskriteriet inte identifierar mer än en formell egenskap kan det dock fortfarande vara i högsta grad intressant att undersöka om det går att formulera ett sådant kriterium som ett slags systematisering av vad vi kommer fram till i reflektivt ekvilibrium-strävandet. Det är dags att gå över till den frågan.

3. FORMULERANDET AV ETT RIKTIGHETSKRITERIUM

Som tidigare nämnts är förmodligen Rosalind Hursthouse den främsta företrädaren för den neo-aristoteliska etiken. Hon är också en av dem som mest explicit formulerat ett dygdetiskt riktighetskriterium. Det lyder så här (1999, s. 28):

R: En handling är moraliskt riktig om och endast om den under omständigheterna skulle utföras av en dygdig person som agerar karaktärsenligt.

I denna abstrakta form är detta riktighetskriterium oanvändbart; innan vi har en klar bild av den dygdige personen och hur hon är funtad är det omöjligt att säga något om vad hon skulle göra i olika situationer. Hursthouse har hittills inte presenterat någon specificerad lista av dygderna eller någon ingående skildring av den dygdige personens tankesätt,³ men det kan vara värt att tänka på att många samtida konsekventialister och kantianer nöjer sig också med att försvara modeller som i princip skulle kunna utarbetas i detalj snarare än att faktiskt utarbeta de detaljerna. Även om man inte går hela vägen och presenterar en detaljerad bild av dygden finns det dock fortfarande ett par grundläggande vägval som dygdetiker står inför om de vill anamma ett riktighetskriterium liknande det Hursthouse presenterat. Beroende på vilka ställningstaganden man gör på dessa punkter kommer man att behöva utarbeta lite olika typer av bilder av den dygdige personen.

Den första punkten handlar om huruvida man tänker sig att den relevanta listan av dygder innefattar både det som traditionellt uppfattas som moraliska dygder eller om det även innefattar sådana som kanske mer har att göra med hur bra vi är på att genomföra olika saker, till exempel mod. Den aristoteliska ansatsen är allomfattande och det är också det rimliga givet att man anser att vad dygderna essentiellt handlar om är att leva ett liv där man förverkligar sin mänskliga potential. Man kan dock även tänka sig en snävare bild av dygderna där man fokuserar på våra relationer till andra och i vilken grad man tar hänsyn till dem (och då har man förmodligen också en annan, snävare bild av vad det innebär att leva ett gott liv).

En annan punkt gäller vilken typ av dygd man tänker sig. Det finns i grunden två modeller. Den ena är medelvägsmodellen, som har sin främsta företrädare i Aristoteles, enligt vilket dygden är ett karaktärsdrag som utgör en rimlig balansgång mellan tendenser som i relation till något relevant mänskligt livsområde utgör ytterligheter. Som människa behöver man till exempel förhålla sig till pengar eller motsvarande resurser och

³Hon tar dock vissa steg i den riktningen i sin (2006).

det verkar rimligt att man kan gå till två sorters överdrift, snålhet eller slösaktighet. I det här fallet verkar medelvägen onekligen överlägsen. Ser man till andra dygder, som omsorg om andra, tycks dock den ena extremen inte bara vara vida överlägsen den andra, den tycks också vara en rimlig kandidat för var själva dygden är lokaliserad,⁴ så åtminstone för en del dygder tycks man kunna ha ett mer polärt synsätt där skalan löper från det onda till det goda (med möjligen det anständiga någonstans på vägen däremellan).

Eftersom dygder vanligen tänks vara ett slags paket av dispositioner att tänka, känna och handla på vissa sätt blir en tredje punkt vad för typ av beståndsdelar man lägger betoning på i dessa paket. I den aristoteliska traditionen ligger fokus ofta på det kognitiva elementet och den klokskap som den dygdige personen uppvisar i sina responser och sitt sätt att urskilja de relevanta faktorerna i de situationer som hon stöter på. Men det finns även en annan tradition, nämligen den sentimentalistiska, som utgår från en fåra som löper genom 1700-talets brittiska moralfilosofi och har en samtida försvarare i Michael Slote (2001); här ligger fokus snarare på det motivationella, ens fundamentala drivkrafter, och det centrala är att vilja väl i relation till sina medmänniskor.

Som synes är dessa punkter inte helt orelaterade; väljer man en viss position på en punkt kommer vissa andra positioner att vara om än inte nödvändiga så i alla fall mer naturliga på andra punkter. Tänker man sig att dygderna utgör beståndsdelar av mänskligt blomstrande, *eudaimonia*, och att listan över dygder därmed bör täcka in hela sfären av mänskliga aktiviteter blir det också rimligt att se dygderna som en fråga om ett kompetent balanserande av olika hänsyn mot varandra. Tänker man sig däremot att dygderna handlar om en moraliskhet som står i kontrast till omsorgen om sig själv blir det naturligt att se dygden som i första hand en fråga om vilka prioriteringar vi gör och att den fullständiga dygden handlar om extremt självupoffrande i relation till andra.

Två huvudalternativ står följaktligen mot varandra: det aristoteliska eller eudaimonistiska, representerat av Hursthouse, och det sentimentalistiska, representerat av Slote. Dessa är inte uttömmande vad gäller teorier om vari dygden består, men de är sammanhängande positioner vilka står i klar kontrast till varandra. Vilket av dessa alternativ är det rimligaste? Det här är inte platsen för någon längre argumentation i den frågan, men det tycks mig åtminstone som att det sentimentalistiska alternativet fått oförtjänt litet uppmärksamhet eftersom det har flera saker som talar för det. Till att börja med innebär sentimentalismen inte att omsorg om

⁴Det skall dock påpekas att den aristoteliska medelvägen inte utgör något slags medelvärde av olika inneboende mänskliga tendenser; "lagom" kan ibland ligga närmare den ena ytterligheten än den andra.

andra i slutändan bara är en del av ett slags upplyst egenintresse, vilket annars tycks vara en implikation av eudaimonismen (eftersom dygderna där är konstituenten i ett gott liv). För att återvända till det tidigare diskuterade exemplet med att tortera någon för nöjes skull: eudaimonisten behöver som sagt inte säga att det att en dygdig person inte skulle göra på det viset är just den egenskap som gör handlingen fel i något slags djupare mening, men i den fulla berättelsen om varför beteendet är fel kommer idéer om *förövarens* blomstrande som människa att vara den springande punkten ifråga om torterandets felaktighet och även om upplysningar om vari hans eudaimonia består kanske möjligen (fast förmodligen inte) kan vara ett mer effektivt sätt att övertyga honom om att sluta, känns det samtidigt som att det är en berättelse som inte träffar riktigt rätt ifråga om vad som gör hans beteende fel. Om man dessutom ser till de föreställningar kring godhet vilka vi som moderna människor lever med då ligger de nog närmare en syn på dygden som en extrem snarare än en medelväg och den aristoteliska betoningen av visdom är även den till viss del främmande; många skönlitterära skildringar av goda människor tenderar till exempel snarare att tillskriva dem en viss naivitet.

Nu skall det sägas direkt att Slotes eget förslag på riktighetskriterium inte bara är sentimentalistiskt i ovanstående innebörd, det har en ytterligare egenhet, nämligen att en riktig handling helt och hållet görs riktig genom att den utförs av välvilja eller omsorg (och tanken är då är att en sann omsorgsfullhet också innebär att man anstränger sig för att ta reda på vad som är bra för andra och vad de bästa sätten för att uppnå detta på är). Här finns inte utrymme för att diskutera detaljerna av Slotes förslag, men det är långt ifrån klart att hans analys inte snarare fångar vad det innebär för en handling att vara god än för den att vara riktig. Ta till exempel situationer när vi i efterhand får veta att det fanns en annan handling som bättre skulle ha åstadkommit det vi strävade efter, har vi då inte en tendens att tänka att det var den handlingen som i själva verket var den riktiga, den handling som vi sökte efter när vi funderade över vad vi borde göra i den relevanta situationen? Men utifrån Slotes analys är det bara, så att säga, tanken som räknas. Kanske kan ett sådant synsätt i slutändan försvaras, men det kan fortfarande vara intressant att undersöka eventuella andra alternativ inom den sentimentalistiska familjen.

Även en sentimentalist kan dock formulera ett riktighetskriterium som har samma grundläggande struktur som det neo-aristoteliska, men eftersom den fullt dygdige personen för en sentimentalist är en extrem person skulle ett riktighetskriterium som formulerades i termer av vad en fullt dygdig person skulle göra innebära en extremt krävande moral. Givet att man, vilket väl de flesta gör, erkänner att det finns ett förhållandevis stort utrymme för det som är moraliskt lovvärt, men som går

utöver det som kan krävas av oss, behöver man söka en annan väg. Ett alternativ är då att formulera riktighetskriteriet i termer av moraliskt anständiga i stället för fullt dygdiga personer. Anständighet är en fråga om karaktär och blir en nivå, balanserande olika typer av omsorg med varandra, lokaliserad på den moraliska skala som löper från djupaste ondska till den mest stratosfäriska godhet. Det är fint om man överträffar den nivån, men under den är det definitivt inte rimligt att befinna sig. Till skillnad från dygd, som förmodligen kännetecknar endast ett litet fåtal, ligger förmodligen anständighet nära den nivå som de flesta av oss befinner sig på, även om man skulle kunna misstänka att åtminstone i en kollektiv reflektivt ekvilibrium-process som involverar inte bara oss själva utan även andra i en gemensam strävan efter att formulera en rimlig balans skulle vi förmodligen nå slutsatsen att ribban för det anständiga nog ligger åtminstone litet högre än den nivå som de flesta av oss befinner sig på.

En ytterligare fördel med att formulera kriteriet i termer av anständiga personer snarare än fullt dygdiga är att det då också lämnas utrymme för att det kan vara moraliskt riktigt att sträva mot att bli en bättre människa. Ingen fullt dygdig person skulle ju göra det (eftersom de redan är så bra som man kan bli); om dessa satte standarden skulle alltså paradoxalt nog sådan självförbättring vara moraliskt utesluten.⁵ Moraliskt anständiga personer kan dock mycket väl sträva mot att bli bättre människor, även om det inte är något absolut krav att göra det. På ett mer generellt plan verkar det rimligt att medan det aristoteliska riktighetskriteriet öppnar för att det åtminstone i en hel del situationer är en unik handling som är den rätta, torde ett riktighetskriterium formulerat i termer av anständighet lämna ännu mer öppet (eftersom anständighet förmodligen kan samexistera med fler olika personlighetstyper än vad den fullständiga dygden kan). Här är ett förslag på hur det skulle kunna formuleras:

R*: En handling är moraliskt riktig om och endast om utförandet av den under omständigheterna är förenligt med att vara en moraliskt anständig person som agerar karaktärsenligt.⁶

⁵En invändning som riktats mot dydetiska riktighetskriterier i framför allt Johnson (2003).

⁶Det här kriteriet skulle också kunna formuleras negativt (vilket jag gör i min [2006]): En handling är moraliskt utesluten om och endast om ingen moraliskt anständig person (som agerar karaktärsenligt) skulle utföra den under omständigheterna. De två formuleringarna är ekvivalenta eftersom det att en viss handling är oförenlig med moralisk anständighet innebär att det inte finns någon anständig person som skulle utföra handlingen under omständigheterna (agerandes karaktärsenligt), och vice versa.

Vad det här kriteriet i första hand gör är alltså att utesluta vissa handlingar – och Aristoteles skulle väl säga att mord, äktenskapsbrott och stöld plockas ut som just uteslutna handlingar. Huruvida det finns giltiga moraliska generaliseringar av det vida slaget är dock en öppen fråga, men det är inget som utesluts av strukturen på teorin. Går man in på alltmer specifika handlingsbeskrivningar kommer man till slut att hitta vissa uteslutna handlingstyper.

Men var inte tanken att dygdetisk riktighet snarare handlade om grad av precision än ett deontiskt antingen–eller? Nja, givet att man valt den sentimentalistiska vägen kommer de intressanta gradskillnaderna att handla om hur lovtärd eller gott ett handlande är snarare än hur nära ett slags deliberativt bullseye vi hamnar. Riktighet blir därmed en fråga om tillåtenhet i en renare form än i den aristoteliska versionen: det handlar om en baslinje som vi alla skall leva upp till. Faktum är alltså att med det här riktighetskriteriet får vi en sortering av handlingar som starkt påminner om den deontiska trikotomin, fast som dock inte handlar om att passera en viss uppsättning lagar eller regler. Den mer fullt utvecklade dygden däremot är en fråga om att överträffa vad man rimligen kan förvänta sig av människor och där blir det naturligtvis en fråga om gradskillnader, men exakt hur man skall förstå dessa får bli en fråga för ett senare tillfälle.

Här kan man möjligen ställa sig frågan om vad som gäller i de fall där bara ett mycket litet antal moraliskt anständiga personer (agerandes karaktärsenligt) skulle utföra handlingen, skulle inte det utgöra ett problem? Och det skulle det mycket riktigt göra, men inte av metafysiska skäl utan av epistemiska: i realiteten kommer varje bild vi utarbetar av vad som krävs för att vara en anständig person att innehålla viss vaghet och det att handlandet skall vara karaktärsenligt är en aspekt kring vilket det också kommer att finnas viss osäkerhet i bedömningen; så i den utsträckning vi identifierar handlingar där det tycks oss som att eventuellt bara några få anständiga personer skulle kunna utföra dem är det förmodligen rimligare att fälla än att fria. Kriteriet är redan generöst formulerat, det finns ingen anledning till att tillämpningen i osäkra fall skall vara generöst ovanpå den inledande generositeten. Problem av det här slaget för dock över till just frågan om vilken roll dygdetiken kan ha för beslutsfattande i praktiken.

4. MORALISKT BESLUTFATTANDE I PRAKTIKEN

Till vardags kommer vi knappast att tänka särskilt mycket i termer av dygder eller anständighet ens om vi är övertygade dygdetiker, men ibland kan vi mycket väl ställa oss frågor som ”Vad skulle jag vara för en person om

jag gjorde det här?” – en typ av fråga som just handlar om vilken nivå man skall ha i sina förhållningssätt till sig själv och andra och där svaret är tänkt att inte bara vara en konsekvens av handlingens på förhand givna status, utan skall säga något om vad handlingen har för status. Det är en fråga som handlar om den övergripande balansen mellan olika slags omsorg inom ramen för det liv man lever. För eudaimonisten kommer balansen att handla om olika aspekters vikt inom ramen för vad som utgör ett gott mänskligt liv, medan det för sentimentalisten kommer att handla om balansen mellan omsorgen för ens egna intressen och för andras.

Problemet när det gäller vårt vardagliga beslutsfattande är dock att även om man förhållandevis enkelt kan lista ett antal dygder som kännetecknar den dygdige personen ger det inte någon omedelbar vägledning ifråga om enskilda handlingar. Som redan påpekats behöver det inte vara något stort problem, men man kan fortfarande ställa frågan vad för slags svagare form av vägledning dygdetiken ändå kan ge och framför allt om det finns några intressanta skillnader mellan vad olika dygdetiska ansatser har för implikationer. Den första frågan att då ställa sig är i vilken grad dygdetiken är reformistisk – och ett sätt att sortera hållningar till etiken är genom Jerome Schneewinds distinktion (1998, s. 534–8) mellan två inriktningar som löpt genom moralfilosofins historia, den sokratiska enligt vilken huvudproblemet inom etiken är intellektuellt, att förstå vari det rätta och goda består, respektive den pytagoreiska enligt vilken huvudproblemet är motivationellt, att uppbåda kraft och vilja att göra det som man redan någonstans i bakhuvudet inser är det rätta. Den här distinktionen handlar naturligtvis bara om var man lägger tonvikten, inte om ömsesidigt uteslutande kategorier; de flesta etiker inser självfallet att vi som moraliska agenter står inför såväl intellektuella som motivationella svårigheter. Har man den pytagoreiska inställningen kommer man dock inte att ge sig in i etiskt teoretiserande med några förväntningar om att nå omvälvande eller ens särskilt spännande resultat. Till stor del kommer pytagoreiskt lagda moralfilosofer att hitta sätt att begreppslogiskt vardagsmoralen som skyddar den från de sokratiskt lagda moralfilosofernas försök att revidera våra uppfattningar om vad som är gott och rätt. Dygdetiken kan ta båda dessa former och göra det i olika grader; medan den aristoteliska ansatsen, med sin betoning av praktisk visdom, drar åt det sokratiska hållet, drar den sentimentalistiska snarare åt det pytagoreiska hållet. Även om man i en reflektivt ekvilibrium-procedur kan diskutera på vilken nivå den moraliska anständighetens ribba ligger, finns det ingen större anledning att förvänta sig någon större revidering av de sätt som de flesta av oss lever sina liv på. Det här skiljer sig till exempel från vissa former av konsekventialism som ju mycket väl kan implicera att vi borde göra radiala förändringar av våra sätt att leva. Även ett försvar för

(mer eller mindre) status quo är dock fortfarande ett resultat, kanske inte ett spännande resultat, men man skall inte missta hur intellektuellt spännande något är för hur viktigt det är. Ett försvar för (mer eller mindre) status quo har ju trots allt betydelse för en enorm mängd handlingar, den stora merparten av vad vi gör.

När man tänker på vägledning tenderar man dock ofta att fokusera på den oerhört lilla klass av handlingar där vi är starkt osäkra. I och med dygdetikens betoning av omdömesförmågans roll är det dock osannolikt att vi kommer att kunna lösa upp verkligt svåra valsituationer sittandes vid skrivbordet. När det gäller problemlösning tenderar dygdetiken närmast åt vad man skulle kunna kalla för konsultationsetik. Vad som återstår är helt enkelt att tala med andra anständiga eller dygdiga personer och höra med dem hur de ser på situationen ifråga och vad de skulle göra. Förhoppningsvis får vi då en klarare bild och kan åtminstone välja ett alternativ utifrån en någorlunda grad av förvisning om att det är riktigt. Särskilt gäller det här kanske den aristoteliska formen av dygdetik, i och med att den utgår från att det finns något sådant som praktisk visdom och därmed implicerar att det finns personer vars råd är särskilt värdefulla att söka.⁷ Utifrån den sentimentalistiska ansatsen kan det också vara intressant att söka människors råd, men där kommer det mer att handla om att ha tillgång till en tillräcklig mängd tillräckligt olika personer för att kunna avgöra om något är förenligt med moralisk anständighet. Grovt tycks man alltså kunna urskilja två huvudmodeller för etisk rådgivning: (1) *Expertmodellen*: Man bör försöka identifiera praktiskt visa och perceptiva personer som man kan rådfråga; på så sätt kan man skaffa sig dels en bild av vad som är relevant i situationen, dels eventuellt av vad man bör göra; respektive (2) *Kommittémodellen*: Man bör konsultera grupper av personer som är moraliskt anständiga, men samtidigt (så långt det är möjligt) olika. På så sätt kan man få en bild av i vilken grad det handlande man överväger är moraliskt problematiskt eller rentav moraliskt uteslutet.

En ”kommittémodell” låter måhända inte särskilt upphetsande, men givet att man finner sentimentalismen (i den form den skisserats här) rimlig kan det här fortfarande på vissa sätt vara ett intressant resultat. Till att börja med är etiska kommittéer något som redan förekommer i olika

⁷Vikten av att ha dygdiga vänner betonas på ett flertal ställen av Aristoteles (EN 1112b11–12, 1155a11–16, 1159b7–8, 1170b10–14, 1172a11–14) och det bör väl dessutom sägas att hans idé om praktisk visdom inte förefaller att handla om enstaka moraliska gurus, utan snarare om något som visserligen bara en liten minoritet besitter eller approximerar, men som fortfarande åtminstone i approximativ form står att finna bland människor kring en (i alla fall om man har turen att befinna sig i de rätta samhällsskikten).

sammanhang och givet att man fann någon annan teori mer rimlig skulle det förfarandet närmast vara att betrakta som ett slags nödlösning, en kompromiss som behövs givet att vi inte tycks kunna ena oss om någon kraftfull etisk teori som skulle kunna göra jobbet åt oss (givet att vi bara hade ett tillräckligt beslutsunderlag). Om den dygdetiska modell som föreslagits här är rimlig, så är dock väl sammansatta etiska kommittéer i själva verket den självklara institutionella lösningen på att det i olika verksamheter kommer att dyka upp moraliskt svåra beslutssituationer. Sedan är det fullt möjligt att sammansättningen och funktionssätten hos faktiska etiska kommittéer lämnar en del att önska, men det är något som man i så fall får arbeta med för att försöka förbättra – och om man kan utarbeta en klarare bild av vad som utgör moralisk anständighet kan naturligtvis en viss vägledning ges i hur sammansättningen av etiska kommittéer bör se ut. Framför allt blir då den centrala frågan vilka typer av olikheter i termer av personligheter som är förenliga med moralisk anständighet och därmed också vilket slags spann av personligheter och livserfarenheter som idealiskt sett bör vara representerade i en väl sammansatt etisk kommitté. Utöver dessa mer praktiska hänsyn är dock åtminstone min personliga inställning att i valet mellan expertmodellen och kommittémodellen bär den förra spår av en elitism som inte är särskilt attraktiv, medan kommittémodellen är mer i samklang med de demokratiska ideal som åtminstone i viss utsträckning ligger till grund för våra moderna politiska system och som de flesta av oss ser som självklara.⁸ Att det råder samklang mellan ställningstaganden ifråga om etik respektive politik är kanske inte något absolut krav, men torde ändå vara något som åtminstone i viss utsträckning talar för en teori.⁹

⁸Peter Simpson (1992) har till exempel invänt mot just aristotelianismen att dess elitistiska tendenser innebär problem i en modern demokratisk kontext. Det är en synpunkt värd att ta i beaktande, men samtidigt skall det sägas att till exempel en modern aristotelik som Martha Nussbaum förenar tankar om praktisk visdom med liberala politiska ställningstaganden utan att det känns som någon ansträngd kompromissposition och Rosalind Hursthouse är mycket tydlig med sin anti-elitism (1999, s. 136-37). Det faktum att Hursthouse anser sig behöva markera mot elitism säger dock samtidigt något; Aristotelianismen kan knappast dömas ut som essentiellt elitistisk, men den lånar sig nog lättare åt elitism än vad som är fallet med ansatser vilka inte utgår från föreställningar om särskilt visa personer.

⁹En tidigare version av denna text presenterades vid ett seminarium på Avdelningen för Medicinsk etik, Lunds Universitet; ett särskilt tack riktas till Nils-Eric Sahlin och Linus Broström för deras kommentarer vid det tillfället.

LITTERATUR

- Anscombe, G.E.M. 1958. "Modern Moral Philosophy", *Philosophy* 33.Sv. övers. "Modern moralfilosofi", i *Moralfilosofiska essäer*, red. J. Backström och G. Torrkulla. Stockholm: Thales, 2001.
- Aristoteles. 1999. *Nicomachean Ethics*, övers. T.H. Irwin. Indianapolis: Hackett.
- Brännmark, J. 2006. "From Virtue to Decency", *Metaphilosophy* 37.
- Hursthouse, R. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Hursthouse, R. 2006. "Practical Wisdom: A Mundane Account", *Proceedings of the Aristotelian Society* 106.
- Johnson, R.N. 2003. "Virtue and Right", *Ethics* 113.
- Schneewind, J.B. 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simpson, P. 1992. "Contemporary Virtue Ethics and Aristotle", *Review of Metaphysics* 46.
- Slote, M. 2001. *Morals from Motives*. New York: Oxford University Press.
- Österberg, J. 1999. "The Virtues of Virtue Ethics", i *Philosophical Crumbs*, red. R. Sliwinski. Uppsala: Uppsala Philosophical Studies 49.
- Williams, B. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press.

Om slutledningar

”Logic! Good gracious! What rubbish!” she exclaimed. ”How can I tell what I think till I see what I say?” (E. M. Forster, *Aspects of the Novel*, 1927)

I en välkänd artikel¹ publicerad i slutet av 1800-talet framställde författaren Lewis Carroll – annars mest känd för sin bok *Alice i Underlandet* – en dialog mellan Akilles och Sköldpaddan. I denna dialog diskuterar de följande slutledning:

- (A) Saker som är lika samma sak är lika varandra
- (B) Dessa två triangelsidor är lika samma sak
- (Z) Alltså, dessa två triangelsidor är lika varandra.

Slutledningen² från A och B till slutsatsen Z är till synes giltig. Men Akilles och Sköldpaddan är överens om att man skulle kunna tänka sig en person som godtar³ A och B, men som ändå inte godtar Z. Frågan är om man då, så att säga ”med logikens hjälp”, kan *tvinga* en sådan person att godta Z.⁴

Sköldpaddan är, eller låtsas vara, en sådan person och uppmanar Akilles att försöka tvinga henne att godta Z. Akilles ber då Sköldpaddan att godta det konditionala påståendet

- (C) Om A och B är sanna, så måste även Z vara sann.

Sköldpaddan godtar C, under förutsättning att Akilles skriver upp den i sin anteckningsbok som en extra premiss, utöver A och B, men hon vägrar fortfarande att godta Z. Däremot är hon villig att godta ytterligare en konditional premiss (D), som säger att om A och B och C är sanna, så måste även Z vara sann – men endast om Akilles skriver upp också den i sin an-

¹Lewis Carroll, ”What the Tortoise said to Achilles”, *Mind* 1895.

²På engelska formuleras den på följande sätt:

- (A) Things that are equal to the same are equal to each other
- (B) The two sides of this triangle are things that are equal to the same
- (Z) The two sides of this triangle are equal to each other

³Jag använder den svenska ordet ”godta” som översättning av det engelska ”accept”.

⁴På engelska ber Sköldpaddan Akilles att ”force me, logically, to accept Z as true”.

teckningsbok. Detsamma gäller en premiss som säger att om A och B och C och D är sanna, så måste även Z vara sann – och så vidare med ytterligare konditionala premisser i all oändlighet. En sådan oändlig sekvens av krav är ju omöjlig att uppfylla. Därav den så kallade ”paradoxen”.

Vad ska man säga om detta? Kan den oändliga regressen på något sätt stoppas? Kan man lära sig något av Sköldpaddans tjurskallighet? I så fall vad? Är det kanske inte bara tjurskallighet som får Sköldpaddan att hela tiden kräva att nya premisser läggs till?

Man kan notera att C inte är en premiss av samma sort som A och B: medan A och B handlar om geometriska förhållanden handlar C om en logisk relation mellan A, B och Z. Enligt Sköldpaddan innebär C detsamma som att slutledningen (”the sequence”) från A och B till Z är *giltig*. Med lite logisk jargong kan man säga att medan A, B, och Z är objekt-språkliga satsen, så är C en meta-språklig sats. De befinner sig alltså på olika nivåer. Och kanske bör ingredienserna i en giltig slutledning befinna sig på samma nivå?

Men å andra sidan verkar det lockande att säga att en slutledning från C till den materiella implikationen $(A \& B) \rightarrow Z$ är giltig, trots att premiss och slutsats tillhör olika nivåer.⁵ Slutledningen är kanske inte *logiskt* giltig, men den tycks ändå vara giltig. Slutsatsen tycks vara en nödvändig konsekvens av premissen. Och i så fall har vi också en instans av *modus ponens*:

$(A \& B) \rightarrow Z$
 A & B
 Alltså, Z

där sköldpaddan kanske godtar premisserna, men inte slutsatsen. En annan möjlighet att behålla slutledningens ingredienser på samma nivå kunde vara följande variant:

Om A och B är sanna, så måste även Z vara sann
 A och B är sanna
 Alltså, Z måste vara sann

som också är en instans av *modus ponens*. Men här ingår då det modala ”måste” i slutsatsen och det är nog inte meningen. Snarare ska väl ”måste” beteckna den nödvändighet med vilken slutsatsen följer av premisserna i en deduktivt giltig – men inte nödvändigtvis logiskt giltig⁶ – slutledning.

⁵På liknande sätt skulle man väl vilja säga att slutledningen från ”P är sann” till ”P”, liksom även slutledningen från ”P” till ”P är sann” är giltiga, även om de inte är logiskt giltiga.

⁶Jag tänker mig här att en *deduktivt* giltig slutledning är sådan att det är nödvändigt att om premisserna är sanna så är slutsatsen sann, medan en *logiskt*

Kanske är det därför bäst att, utöver den ursprungliga slutledningen från A och B till Z (som vi kan kalla "slutledning 1") ta fasta på den utvidgade varianten (som vi kan kalla "slutledning 2") från A, B och C till Z, eller med andra ord:

Om A och B är sanna, så måste även Z vara sann

A & B

Alltså, Z

Slutledningarna 1 och 2 tycks bägge vara (deduktivt) giltiga. Och Sköldpaddans position tycks i bägge fallen vara den att hon godtar premisserna men inte slutsatsen. Men det finns också en intressant skillnad mellan 1 och 2: slutledning 2 innehåller en extra premiss, men denna "premiss" säger bara att resten av slutledningen är giltig. Denna extra "premiss" gör inte resten – dvs. slutledning 1 – mer giltig än den redan är. Den gör inte heller 2 mer giltig än 1. Såttillvida är den alltså överflödig. Och ytterligare premisser av liknande slag skulle också vara överflödiga. Även om de vore oändligt många.

1. ÄR SKÖLDPADDANS POSITION ÖVERHUVUD TAGET MÖJLIG?

Men vad ska man säga om Sköldpaddans position? Den första frågan man kan ställa sig är om man verkligen *kan* godta premisserna, utan att godta slutsatsen? Man kan naturligtvis *säga* att man gör det, men kan man också *göra* det? Kan man tro att premisserna är sanna, utan att också tro att slutsatsen är sann? Är det inte snarare så, att den som *tycks* godta A, B och C, men inte godtar Z, i själva verket därmed visar att hon faktiskt inte godtar samtliga premisser?

Faktum är att Sköldpaddan själv i en av sina repliker tycks mena att var och en som godtar A och B som sanna *måste* godta Z som sann.⁷ Det verkligt giltiga slutledningen är deduktivt giltig i kraft av sin logiska form (t.ex. så att slutsatsen är sann för varje tolkning av icke-logiska uttryck som gör premisserna sanna). I exempelvis följande slutledning är slutsatsen en nödvändig konsekvens av premisserna, men den följer inte rent logiskt av premisserna.

Singapore har fler invånare än Paris

Paris har fler invånare än Berlin

Alltså, Singapore har fler invånare än Berlin

Slutledningen är deduktiv, men den är inte giltig enbart i kraft av sin logiska form. Kanske kan vi också tala om *induktivt* giltiga slutledningar; det skulle i så fall vara sådana där det är "mycket troligt" – men inte nödvändigt – att om premisserna är sanna så är slutsatsen sann.

⁷"Readers of Euclid will grant, I suppose, that Z follows logically from A and B, so that any one who accepts A and B as true, MUST accept Z as true?" Akilles svarar: "Undoubtedly!"

kar därför som om Sköldpaddan förnekar möjligheten av den position, som hon själv lite senare intar. Men låt oss här bortse från detta. Kanske är det bara en tillfällig lapsus. Eller kanske Sköldpaddan här bara *låtsas* tro att den som godtar A och B också måste godta Z. Eller kanske hon använder ordet ”måste” i normativ, snarare än i deskriptiv betydelse. Jag ska återkomma till denna tredje möjlighet i avsnitt 4.

Det är ju klart att man kan godta premisserna i en giltig slutledning, utan att godta slutsatsen. Om slutledningen är mycket komplicerad, är ju detta alldeles självklart. Man har kanske ingen aning om att slutledningen är giltig – om man alls har tänkt på den. Men även i mycket enkla fall tycks det kunna vara möjligt. Tänk exempelvis på följande slutledning:

Det regnar

Alltså, det regnar *eller* det kommer att snöa om en månad.

Slutledningen är giltig, men det verkar rätt klart att man kan befinna sig i tillståndet att man tror att det regnar, utan att befinna sig i tillståndet att man tror att det regnar eller kommer att snöa om en månad (vilket rimligen är ett *annat* tillstånd). Man tror kanske inget alls om vädret om en månad. Däremot kan man nog inte befinna sig i tillståndet att man godtar premissen men inte slutsatsen i följande slutledning:

Det regnar *och* det kommer att snöa om en månad

Alltså, det regnar

Om man anser att premissen är sann, så anser man väl också (därmed?) att slutsatsen är sann. Men slutledning 1 från A och B till Z är nog inte av detta slag. Även om den är rätt enkel och direkt, så verkar det inte uteslutet att någon skulle kunna tro på premisserna, utan att göra kopplingen till slutsatsen. Slutledning 2 är möjligen svårare att undvika.

I slutledning 2 är det ju inte bara så att man tror på premisserna A och B, man tror ju också att Z är en nödvändig konsekvens av konjunktionen av A och B. Är det inte oundvikligt att man då också tror på Z?

Man kan naturligtvis *först* tro på premisserna i en slutledning, men *sedan* bli tveksam till någon eller några av dem, eftersom man (eventuellt vid närmare eftertanke) inte tror på slutsatsen. Men frågan är om man kan befinna sig i ett *jämviktstillstånd* i vilket man godtar premisserna men inte slutsatsen. Ett sådant jämviktstillstånd kan kännetecknas av att man inte känner något som helst behov att ändra uppfattning. Om jämviktstillståndet dessutom tenderar att förbli oförändrat om det skulle ifrågasättas av omgivningen kan det sägas vara *robust*. Kan man verkligen tänka sig att Sköldpaddans position kan utgöra ett robust jämviktstillstånd?

Man kan jämföra med följande slutledning:

En människa som är en månad gammal är ung
 Om en människa som är n veckor gammal är ung, så är en människa
 som är $n+1$ veckor gammal också ung
 Alltså, en person som är 10 000 veckor gammal är ung

Här kan man vara beredd att godta premisserna, trots att man absolut inte godtar slutsatsen – 10 000 veckor är ju mer än 190 år – och detta trots att man är benägen att tycka att slutsatsen följer av premisserna. Paradoxer har ofta en liknande karaktär.⁸

Men Sköldpaddans slutledning är ju inte paradoxal på detta sätt. Dess slutsats är ju inte motbjudande och det som eventuellt är ”paradoxalt” är att Sköldpaddan inte bara godtar den utan vidare, när hon har godtagit premisserna. En annan möjlighet är förstås att Sköldpaddan av någon anledning anser att slutsatsen faktiskt är motbjudande, men i så fall skulle man förvänta sig att hon i stället började tvivla på någon av premisserna, ungefär som väl många skulle börja tvivla på den andra premissen i slutledningen som utmynnar i att man är ung även om man är över 190 år gammal.⁹ Man har svårt att tro att hennes position utgör ett robust jämviktstillstånd.

2. GRADER AV TRO

Om detta att *tro* är något som förekommer i olika grader, så kan det eventuellt bli mer begripligt hur man kan förkasta slutsatsen i en slutledning som man uppfattar som giltig, trots att man godtar premisserna.

Antag t.ex. att grader av tro kan anges med ett tal mellan 0 och 1 (så kallad subjektiv sannolikhet), så att en persons grad av tro på ett påstående P är 0 om personen är absolut säker på att P är falsk (eller att $\neg P$ är

⁸Se t.ex. W. V. Quine, *The Ways of Paradox*, reviderad utgåva, Harvard University Press, 1976, s. 1. Michael Dummett påpekar också att det inte alltid är irrationellt att vägra godta en konklusion som man anser följa logiskt från premisser som man är benägen att godta; det är just det som händer i samband med paradoxer (M. Dummett, ”Reply to Pascal Engel”, i *The Philosophy of Michael Dummett*, The Library of Living Philosophers, red. R. A. Auxier och L. E. Hahn (Chicago och La Salle, Illinois: Open Court, 2007), 747–52, s. 752). Vad som är irrationellt, enligt Dummett, är att insistera på att premisserna *är* sanna och att slutledningen *är* giltig. För att man ska vara rationell räcker det att man anser att något måste vara lurt här.

⁹Man kunde i så fall tänka sig att Sköldpaddan skulle ifrågasätta premissen A. Två saker kan ju likna en tredje, utan att likna varandra. Ty saker kan likna varandra i olika avseenden. Om t.ex. två sidor i en triangel liknar den tredje, men på olika sätt – a har samma längd som b och samma färg som c, men b och c har både olika längd och olika färg – så behöver de inte likna varandra. Det kunde också finnas en triangel i vilken sidorna d och e ser lika långa ut och e och f ser lika långa ut, men där ändå d och f inte ser lika långa ut.

sann) och 1 om personen är helt säker på att P är sann. Mindre extrema grader av tro ligger någonstans däremellan. Om personens tro att P är sann är lika stark som hans tro att $\neg P$ är sann, så har bägge den subjektiva sannolikheten 0.5 för honom. Detta innebär att han varken ”tror” att P är sann eller att $\neg P$ är sann. Antag vidare att vi också tillåter oss att säga att personen ”tror” att P är sann om och endast om hans subjektiva sannolikhet för P är större än ett visst tal som är större än 0.5, exempelvis 0.6. Betrakta sedan slutledningen

P

Q

Alltså, P & Q

Den skulle normalt uppfattas som giltig. Men om vi tänker oss att en person har den subjektiva sannolikheten 0.8 för P och 0.7 för Q och att P och Q är statistiskt oberoende, så är personens subjektiva sannolikhet för slutsatsen P & Q enligt vanlig sannolikhetskalkyl endast 0.56, vilket ju är mindre än 0.6. Här skulle det alltså personen, om han är rationell, tro på premisserna men inte på slutsatsen, trots att slutsatsen följer deduktivt från premisserna.

Kan Sköldpaddans position förklaras på något liknande sätt? Jag vill inte helt utesluta detta, men jag har mycket svårt att tro att Carroll hade något sådant i tankarna. Detta är nog ett villospår.

3. FRIVILLIGA RESPEKTIVE OFRIVILLIGA ACCEPTERANDEN

Hittills har jag tänkt mig att det att ”godta” eller ”acceptera” ett påstående är detsamma som att tro att det är sant. Men kanske kan Sköldpaddans position bli mer begriplig om man tänker sig att det att ”godta” eller ”acceptera” ett påstående i detta sammanhang inte bara – eller kanske inte alls – innebär att man tror att det är sant, utan (också) att man utför en sorts mental handling som man kan ha en viss grad av *kontroll* över, något som man kan ha i sin makt att utföra eller låta bli att utföra. Det här med att ”tro” något är nog inte så lättfixerat som filosofer ofta tycks föreställa sig; kanske bör man skilja mellan å ena sidan *passiv* tro, dvs. en tro som är något helt ofrivilligt, något man så att säga drabbas av, och å andra sidan *aktiv* tro, där man inte bara (eller kanske inte alls) passivt tror, utan också så att säga godkänner eller ”hävdar” sin tro efter mer eller mindre moget övervägande.¹⁰

¹⁰Jag tänker mig här att en aktiv tro, eller hävdande, inte behöver vara något som märks av utomstående. Man behöver inte *säga* något. Det kunde räcka att man inför sig själv hävdar att något är sant. Det viktiga är att det är fråga om en handling som kan utföras vid en viss tidpunkt och som agenten har en viss kon-

Tänk exempelvis på den andra premissen ovan i slutledningen om den eviga ungdomen:

Om en människa som är n veckor gammal är ung, så är en människa som är $n+1$ veckor gammal också ung

Tror jag på denna premiss? Det är inte så lätt att säga. Å ena sidan har jag svårt att se hur jag ska kunna låta bli att goda den. Den verkar rätt självklar. Men å andra sidan verkar den vara den svagaste länken i det som leder till en fullständigt oacceptabel slutsats. Därför drar jag mig för att ställa mig bakom den. Jag vill inte gärna aktivt tro detta. Att en människa som är en månad gammal är ung är däremot rätt självklart och att slutledningen från de två premisserna till den oacceptabla slutsatsen är giltig verkar också klart. Detta är jag mer benägen att aktivt hävda.

Är då Sköldpaddans position den att hon kan låta bli att aktivt hävda Z, trots att hon aktivt hävdar A & B? Att bete sig på detta sätt förefaller fullt möjligt. Det är logiskt möjligt – även om det kan förefalla ”ologiskt” – och det är också fysiskt möjligt i den meningen att det inte strider mot några naturlagar.

Ja, kanske är det bara detta som Sköldpaddan menar. Det är i så fall inte särskilt uppseendeväckande.

Men det kan tilläggas att skillnaden mellan passiv och aktiv tro kanske är mer flytande än man först föreställer sig. Ty man tänker sig normalt att det att tro något är förknippat med vissa handlingsdispositioner: vad man tror ska på ett eller annat sätt avspegla sig i vad man gör¹¹ och i den mån man har kontroll över vad man gör, så skulle man väl därmed också ha åtminstone indirekt kontroll över vad man tror (även i den s.k. passiva meningen). Men kanske har man när allt kommer omkring aldrig någon kontroll över vad man gör. Det är ju bland filosofer rätt vanligt att anta att en persons handlingar kan förklaras med hänvisning till personens åsikter och önskningar (*beliefs* och *desires*), och många menar väl också att en sådan förklaring kan vara riktig endast om den handling som ska förklaras verkligen *orsakas* av sådana bakomliggande åsikter och önskningar hos personen som handlar.¹² Men om åsikter och önskningar är passiva fenomen, och om dessa sedan orsakar en handling, så måste väl

troll över. En filosof som uttryckligen anser att tro, dvs. att hålla något för sant, är passiv och i stort sett ofrivillig är Dag Prawitz; se hans uppsats ”Skäl och goda grunder”, *Filosofisk tidskrift* nr 1, 2006, s. 7.

¹¹Ungefär som man ofta tänker sig att en persons preferenser och önskningar visar sig i personens handlande (s.k. *revealed preferences*). Jfr även E. M. Forsters sentens ”How can I tell what I think till I see what I say”.

¹²Något som särskilt framhållits av Donald Davidson i hans klassiska uppsats ”Actions, reasons, and causes” (1963).

även denna handling vara ett passivt fenomen, något som man inte har kontroll över.

Men om detta är riktigt, så är vi tillbaka till frågan om man verkligen kan undvika att tro att Z är sant, när man tror att A och B är sanna. Idén om aktiv tro, eller hävdanden, är kanske också bara ett villospår i sammanhanget.

De exempel jag har diskuterat antyder att man kanske borde skilja mellan två olika fall: det där man *förkastar* ett påstående (dvs. godtar dess negation), och det där man *varken* godtar *eller* förkastar ett påstående. Om man godtar att det regnar, så förkastar man nog inte slutsatsen att det regnar eller det kommer att snöa om en månad, men man kanske inte heller godtar den (om man inte skulle börja fundera på saken). På samma sätt kan vi skilja mellan att Sköldpaddan förkastar Z (dvs. godtar dess negation) och det där hon varken godtar eller förkastar Z. Det förra är mer ”paradoxalt” än det senare. Det förra innebär ju att man godtar en motsägelse.¹³ Det senare innebär inte att man godtar en motsägelse och en sådan position kan möjligen vara i jämvikt, kanske till och med i robust jämvikt. I Carrolls dialog tycks Sköldpaddans position närmast vara av det senare slaget. Kanske kan vi därför konkludera att denna position faktiskt är möjlig.

4. BÖR MAN GODTA DET MAN ANSER FÖLJA AV DET MAN GODTAR?

Även om det är möjligt att godta A och B, utan att godta Z, så är kanske detta något som bör undvikas. Positionen är eventuellt logiskt och fysikaliskt möjlig, men på något sätt irrationell eller intellektuellt undermålig. Men kan man på något övertygande sätt visa att det är så? Kanske är det just detta som Sköldpaddan vill ifrågasätta.

Det sägs ju ofta att ”bör” implicerar ”kan”, och det kunde här tas till intäkt för att de trosaker som är aktuella i sammanhanget är aktiva snarare än passiva. Men det behöver vi kanske inte ta så allvarligt. Det avgörande är, kunde vi tänka oss, om Akilles kan visa att Sköldpaddans position ”borde” undvikas – i den meningen att den är irrationell och intellektuellt undermålig, oavsett om Sköldpaddan kan ta sig ur denna position och om hon frivilligt eller ofrivilligt har försatt sig i den. Det är alltså fråga om en sorts *värdeomdöme*, snarare om ett normativt omdöme av den sort som förutsätter någon form av handlingsfrihet.

¹³Eller åtminstone att man godtar påståenden vilkas konjunktion utgör en motsägelse. Men Sköldpaddan kunde möjligen invända att hon kan godta premisserna och negationen av slutsatsen, utan att godta ett visst påstående som följer logiskt av dessa påståenden, nämligen konjunktionen av dem. Det vore faktiskt typiskt för sköldpaddan.

Man kan naturligtvis inte hävda rent generellt, som en värdeprincip för vårt tänkande, att man bör godta det man anser följa av det man godtar. Ibland är det förmodligen bättre att förkasta (eller åtminstone inte längre godta) det man godtar. Och man kan ju ta miste om vad som följer av det man godtar.

Ännu orimligare vore det att påstå att man bör godta det som följer av det man godtar. Varje uppfattning implicerar logiskt oändligt många andra uppfattningar – av vilka de flesta antagligen är helt ointressanta – och det är svårt att se något som helst värde i att ens medvetande skulle bli proppfullt av sådana konsekvenser. Det vore tvärtom förödande.¹⁴

Men låt oss hålla fast vid Carrolls exempel med A, B, och Z. Kan man på något sätt visa att det är irrationellt, eller dåligt, att godta A och B samtidigt som man inte godtar Z? Om Akilles kan visa detta, så har han väl inte direkt ”tvingat” Sköldpaddan att godta Z, men han har i alla fall visat att det är något fel med Sköldpaddans position. Det borde räcka.

En möjlighet är förstås att man helt enkelt *definierar* Sköldpaddans position som irrationell. Men det löser inte problemet. Frågan blir då om man kan ge någon bra motivering för denna definition.

Är det irrationellt av Sköldpaddan att godta A och B men inte Z? Man kan tänka sig att detta beror på vilka målsättningar Sköldpaddan har och om dessa motverkas eller gynnas av Sköldpaddans position. En målsättning kan vara att tro på sanna påståenden. Det kunde tala för att godta Z. Men målsättningen kan ju inte gärna vara att tro på så många sanna påståenden som möjligt, ty i så fall skulle man ju ha ett argument för att tro på allt som följer av vad man godtar – en princip som vi redan har tagit avstånd från. Man kan nog inte heller säga att man vill tro på alla påståenden som är sanna och vilkas sanningsvärde man är intresserad av.¹⁵ Ty om man är intresserad av sanningsvärdet av P, så är man väl (därmed?) också intresserad av sanningsvärdet av alla disjunktioner ($P \vee (n \leq n-1)$), där n är ett naturligt tal. De är oändligt många.

Har sköldpaddan något intresse av att godta Z? Även om hon är intresserad av att godta sanna påståenden, så har hon förmodligen också andra intressen. Ett sådant intresse är att undersöka om Akilles kan tvinga hen-

¹⁴Gilbert Harman har betonat något liknande; se hans bok *Change in View*, M.I.T. Press 1986. Han formulerar en princip, kallad ”Clutter Avoidance”, som säger: ”One should not clutter one’s mind with trivialities” (s. 12). Låt mig ge ett exempel. Sköldpaddan godtar A. Men A implicerar logiskt alla disjunktioner av formen $(A \vee N)$, där N säger att talet n är mindre än talet $n-1$ och n är ett naturligt tal. Det finns oändligt många sådana disjunktioner. Men ingen skulle väl vilja tro på var och en av dem för sig!

¹⁵Harman tycks däremot vara beredd att godta en sådan princip; se *Change in View*, s. 55.

ne att godta Z, och det tycks förutsätta att hon inte (redan) har godtagit Z. Detta talar för att det är rationellt av henne att inte godta Z, trots att hon godtar A och B. Hennes intresse av att inta denna position kan nog antas vara betydligt starkare än hennes intresse av att godta Z bara för att Z råkar vara sant.

Nu har vi bedömt rationaliteten hos Sköldpaddans attityder enbart med utgångspunkt från hennes egna intressen. Kunde man kanske invända att även om det ur Sköldpaddans synpunkt är rationellt att inte godta Z, så är det ur någon annan viktig synpunkt ändå rationellt av henne att godta Z? Vad skulle detta kunna vara för en synpunkt? Evighetens? Knappast. Ur *Akilles* synpunkt är det på ett sätt angeläget att Sköldpaddan godtar Z, men det ska väl i så fall vara på grund av att *Akilles* har presterat en argumentation som övertygar Sköldpaddan om att hon *bör* godta Z. Om *Akilles* bara säger att han vill att hon godtar Z eller att detta ligger i hans intresse, så imponerar detta knappast på Sköldpaddan. Och jag vet inte vilka andra intressen som skulle kunna vara relevanta.

Jag tror med andra ord inte att man kan visa att Sköldpaddans position är irrationell eller på något sätt intellektuellt undermålig. Hon gör sig inte skyldig till något fel när hon godtar A och B men inte Z. (Om det nu alls är möjligt för henne att göra det.)

5. HAR MAN RÄTT ATT GODTA DET SOM FÖLJER AV VAD MAN GODTAR?

En annan sorts normativ bedömning av Sköldpaddans position är den att hon har *rätt* att godta Z, när hon har godtagit A, B och C. Sköldpaddan skulle eventuellt gå med på detta – åtminstone om *Akilles* skriver upp det i sin anteckningsbok – men det implicerar inte att hon också *bör* eller *borde* godta Z.

Här närmar vi oss något som kanske är ett problem. *Har* Sköldpaddan verkligen rätt att godta Z? Denna rättighet¹⁶ kan knappast följa enbart av det faktum att hon godtar A, B och C.

Låt oss starta med ett ännu enklare fall. Antag att jag godtar en konjunktion, P & Q. Följer det av detta att jag då har rätt att godta P? Uppenbarligen inte. Men vad krävs det därutöver? Låt oss betrakta följande villkor:

- (1) Jag godtar att P & Q
- (2) Jag har rätt att godta att P & Q

¹⁶Jag tänker mig att den "rätt" det här är fråga om är något i stil med vad kunskapsteoretiker syftar på när de talar om att en uppfattning är "berättigad" (eng. *justified*) – åtminstone i den mån de menar att yttranden av detta slag har en normativ innebörd.

- (3) P följer¹⁷ av P & Q
- (4) Jag godtar att P följer av P & Q
- (5) Jag har rätt att godta att P följer av P & Q
- (6) Jag har rätt att godta att P

Frågan är alltså om några – och i så fall vilka – av de första fem villkoren kan medföra att även det sjätte är sant. Annorlunda uttryckt: följer (6) av några av de tidigare villkoren?

Det kan ligga nära till hands att säga att (6) följer av (2) enbart. Det är också precis vad jag själv anser. Att (6) *följer* av (2) beror naturligtvis på att villkor (3) är sant, men att (6) *är* sant förutsätter inte att (3) är sant. Och det förutsätter inte heller att (1), (4) och/eller (5) är sanna. Ännu mindre förutsätter det att ytterligare en massa villkor av följande typ är sanna:

- (7) Villkor (6) följer av (2) och (5).
- (8) Villkor (6) följer av (2) och (5) och (7).

Något sådant skulle kunna påminna om Carrolls paradox – även om det i Carrolls fall är fråga om när man *måste* godta en viss slutsats, medan det här är fråga om när man har *rätt* att göra det.

Att (6) följer av (2) är emellertid inte detsamma som att jag skulle kunna *övertyga* någon om att (6) är sant genom att bara hänvisa till (2). Den som tvivlar på (6) tvivlar troligen minst lika mycket på (2).

Villkor (5) kan inte gärna vara en betingelse för att (6) ska vara uppfyllt. De allra flesta tror väl att P följer av P & Q. I vilken grad de också har *rätt* att tro detta kan möjligen diskuteras från fall till fall. Men anta att jag av någon egendomlig anledning inte skulle ha rätt att tro det, dvs. att (5) inte är sant. Såvitt jag kan se skulle jag *ändå* ha rätt att godta P, om jag har rätt att godta P & Q. Alltså tycks (6) inte hänga på att (5) är sant.¹⁸

Vad händer om (4) inte är uppfyllt? I så fall kunde jag kanske godta att P & Q, men ändå inte godta P. Och jag kunde tro att (2) är uppfyllt, trots att jag inte tror att (6) är uppfyllt. Men jag skulle då ta miste. Givet att (2) är uppfyllt, så är (6) också uppfyllt, även om jag inte har insett detta.

Saken kan också uttryckas så här. Att jag har rätt att tro att P följer av att jag har rätt att tro att P & Q. Jag kan inte ha rätt att tro på P & Q, utan att ha rätt att tro på P. Detta beror på att P följer av P & Q. Mer behövs

¹⁷När jag säger att ett påstående ”följer” av ett annat menar jag att det är nödvändigt att om det första är sant, så är även det andra sant.

¹⁸Det kan däremot vara av intresse att fråga sig under vilka betingelser (5) är uppfyllt. Eller mer generellt: ”Under vilka betingelser har man rätt att tro att något följer (deduktivt) av något annat?” Jag ska återkomma till detta i nästa avsnitt.

inte. Jag behöver inte dessutom *tro* att P följer av P & Q. Jag behöver inte heller ha *rätt* att tro att P följer av P & Q. Det räcker att det är *sant* att P följer av P & Q.

Däremot kan man inte godta en princip som säger att man har rätt att godta *allt* som följer från det man har rätt att godta. Ty i många fall kan steget från premisser till konklusion vara alltför stort och alltför komplicerat. Intressanta matematiska bevis är exempel på detta. Man har inte rätt att godta ett matematiskt påstående bara därför att det *faktiskt* följer av vedertagna matematiska axiom, ty ingen kanske (ännu) känner till något bevis för detta.

Om ett komplicerat matematiskt bevis kan delas upp i en mängd små steg som är ungefär lika enkla som steget från P & Q till P – på så sätt att var och en kan inse att slutsatserna i de ”små” slutledningarna följer av premisserna – så kan vi säga att den som konstruerar en sådan uppdelning och som har rätt att godta slutsatsen i varje litet steg också har rätt att godta slutsatsen i det sista steget. I praktiken är visserligen stegen i ett matematiskt bevis betydligt mer komplicerade och svårgenomsådliga. Men i ett giltigt bevis är det ändå så, att varje steg framstår som oproblemiskt för experterna på området. Jag föreställer mig att detta är helt analogt till empiriska observationer. Vissa observationer kan göras av vem som helst (med fungerande sinnesorgan och normal uppföstran). Andra observationer – som t.ex. att avläsa röntgenbilder eller det som syns i starka mikroskop – kan bara göras av personer som har en specialutbildning och det kan ibland också kräva en viss extra uppmärksamhet och eftertanke. Men i bägge fallen är observationerna oproblemiska i den mån de kan upprepas av vem som helst som har de relevanta förutsättningarna. Vem som helst (med normal uppföstran och utan psykiska defekter) inser att P måste vara sann om P & Q är sann, samt att den som har rätt att godta P & Q också har rätt att godta P. När det gäller mer komplicerade steg i logiska och matematiska bevis måste man ha en specialkompetens, men de som har denna specialkompetens kan också direkt inse¹⁹ att giltiga steg i ett bevis är giltiga, samt att den

¹⁹Detta innebär dock inte att en sådan ”insikt” är ofelbar. (Observationer av empiriska sakförhållanden är ju inte heller ofelbara.) Även framstående matematiker kan ibland tycka att ett visst steg i ett bevis är giltigt, men sedan, efter kritik från andra experter, komma till insikt om att steget egentligen inte var giltigt. Detta kan inträffa även om resten av beviset är giltigt och om det som bevisas faktiskt följer av premisserna. Ty det kan finnas en ”lucka” i beviset. Ett känt exempel på detta (som jag hämtat från en hittills opublicerad uppsats av Dag Prawitz) är Andrew Wiles första bristfälliga bevis av Fermats stora sats. Wiles kunde dock senare komplettera det så att det kom att accepteras av det matematiska samfundet. I princip kan man väl ändå inte utesluta att någon i framtiden kommer att hitta en ny lucka i beviset.

som har rätt att godta premisserna i ett sådant steg därför har rätt att godta slutsatsen.²⁰

Låt oss nu återgå till Carrolls exempel. Det är inte lika enkelt som steget från P & Q till P, men det är tillräckligt enkelt för att kunna bedömas på samma sätt. Om Sköldpaddan har rätt att godta A och B, så har hon därmed också rätt att godta Z. Det spelar egentligen ingen roll om hon dessutom godtar C, eller ett påstående av typen ”Eftersom jag har rätt att godta A och B, så har jag också rätt att godta Z”. Ty vem som helst (med den relevanta kompetensen) inser, och kan bekräfta, att Z följer av A & B, samt att den som har rätt att godta A & B också har rätt att godta Z.

6. NÄR HAR MAN RÄTT ATT TRO ATT EN DEDUKTIV SLUTLEDNING ÄR GILTIG?

Att man har ”den relevanta kompetensen” när det gäller att bedöma slutledningars giltighet är till stor del beroende på uppfostran. När man lär sig ett språk tillägnar man sig också en hel del uppfattningar – eller dispositioner att ha uppfattningar – om vad som följer av vad. Men man kan fråga sig om, eller när, man verkligen *har rätt* att ha dessa uppfattningar och dispositioner. Kan det vara *detta* som är Sköldpaddans (eller Carrolls) problem? Carrolls dialog ger visserligen inte alls det intrycket, men det är i alla händelser en fråga man kan ställa sig i sammanhanget.

Alltså: har vi rätt att tro att Z följer av A & B? Vem som helst (med den relevanta kompetensen) inser, och kan bekräfta, att Z följer av A & B. Men det innebär bara att alla kompetenta personer *tror* detta (eller skulle tro det, om saken aktualiserades för dem). Har alla kompetenta personer dessutom *rätt* att tro att Z följer av A & B?

Det kunde kanske bero på vad vi vill kräva av en person för att han eller hon ska ha rätt att tro något. Det är ju här inte fråga om åsiktsfrihet i någon politisk, moralisk eller juridisk mening, utan om en kun-

²⁰När det gäller matematiska och andra vetenskapliga påståenden bör man förstås skilja mellan att man har rätt att *godta* dem och att man har rätt att *framföra dem med pretentionen att ge ett bidrag till den vetenskapliga utvecklingen*. I det senare fallet krävs en övertygande vetenskaplig argumentation. I det förra fallet kan det räcka med betydligt mindre, t.ex. att man ofta har hört sägas att en viss vetenskaplig auktoritet har visat eller gjort troligt att påståendet i fråga är sant. Exempelvis att Einstein har visat att $E = mc^2$. (Men var går gränsen? Hade man rätt att tro att Fermats stora sats är sann redan innan Wiles presenterat sitt bevis? Exempelvis med den motiveringen att Fermat, som ju är en vetenskaplig auktoritet, har skrivit i marginalen av en bok att han hade ett ”högst fantastiskt bevis” för den stora satsen. Det är kanske ingen dålig grund, även om det inte är ett bevis. Fermats sats följer inte deduktivt av detta. På sin höjd följer den induktivt.)

skapsteoretisk "rättighet". Men vad menas med det? Det tycks inte råda någon allmän enighet om detta bland kunskapsteoretiker. Ibland sägs det att man har rätt att ha en viss åsikt om (och endast om) den inte är resultatet av man mentalt har betett sig på ett sätt som är intellektuellt ansvarslost eller klandervärt. Andra tänker sig att man har rätt att ha en åsikt om (och endast om) den har orsakats av en process av ett slag som i allmänhet resulterar i sanna åsikter. Ytterligare andra menar att man har rätt att ha en åsikt om (och endast om) man kan bevisa eller göra troligt att den är sann, med utgångspunkt i antaganden som i någon mening är oproblematiska.

Hur är det då med åsikten att Z följer av A & B? Jag menar att den i normalfallet uppfyller alla dessa kriterier. Det är socialt fullt acceptabelt att anse att Z följer av A & B. En sådan åsikt kan också antas vara resultatet av en uppfostran eller inlärningsprocess som i allmänhet leder till sanna åsikter (enligt vår bedömning). Man kan också ge en sorts bevis för den, genom att hänvisa till att den är i överensstämmelse med en mer allmän regel som vi är beredda att godta och som i sin tur är i överensstämmelse med en stor mängd andra instanser av just denna regel, som vi också godtar.²¹ Rent allmänt hänger den bra ihop med vad vi för övrigt tror, och det är väl just detta som ett bevis kan förväntas gå ut. Vi har alltså rätt att tro att Z följer av A & B.

Vad skulle man kunna invända mot detta resonemang?

(1) Någon skulle kunna säga att det är cirkulärt, eftersom man måste använda logiska regler när man vill avgöra om logiska regler "överensstämmer" eller "hänger ihop med" vad vi för övrigt tror. Även om en sådan cirkularitet är ofrånkomlig, så är det svårt att se varför den skulle vara ett problem. Om *några* regler eller omdömen om samband mellan sanningsvärden hos olika åsikter krävs när man ska avgöra vad som "hänger ihop", så är det rimligen mer rationellt att man då utgår från regler och omdömen som man *godtar* än att man skulle utgå från regler och omdömen som man *inte* godtar.

(2) En annan invändning kunde vara den, att en åsikt som är allmänt accepterad ändå kan vara falsk. Även om alla skulle tro att Z följer av

²¹Jag syftar här på den idé om hur deduktiva slutledningar ska rättfärdigas som framförts av Nelson Goodman i boken *Fact, Fiction, and Forecast* (Bobbs-Merrill, 1965), s. 63–4. Den ligger också bakom John Rawls idé ett "reflektivt ekvilibrium" i *A Theory of Justice* (Oxford University Press, 1972), s. 20. Goodman säger att "rules and particular inferences alike are justified by being brought into agreement with each other" (s. 64). Det är en bra början, men knappast tillräckligt. Reglerna och slutledningarna måste också hänga väl ihop med vad man för övrigt tror. Gärna också med någon teori om slutledningar och slutledningsregler, som man är beredd att tro på.

A & B, så kan vi alltså ha fel. Det kan man kanske inte utesluta. Men jag har inte lyckats fantisera ihop ett möjligt scenario i vilket Z inte följer av A & B trots att vi tror det²² – och så länge ingen har lyckats konstruera ett sådant scenario verkar det rationellt att inte räkna med det som en realistisk möjlighet. Och även om det skulle vara falskt att Z följer av A & B, så kan vi ändå ha rätt att tro att det är sant (på grunder av de slag som antytts ovan). Det är först om man skulle stöta på något plausibelt *argument* för att Z *inte* följer av A & B, som man kan bli tvungen eller frestad att revidera sin åsikt. (Vissa påstått elementära logiska sanningar har ju ifrågasatts²³ – med argument som kanske inte alltid är konklusiva, men som ändå är till synes relevanta eller åtminstone tänkvärda.)

7. SLUTLEDNINGAR OCH SLUTLEDNINGSREGLER

Någon skulle kanske vilja hävda att vi inte har rätt att tro att Z följer av A & B om vi inte verkligen *gör* motsvarande slutledning. I så fall kunde Sköldpaddan i Carrolls dialog mena att hon inte behöver godta Z så länge hon inte har *gjort* slutledningen från A & B till Z. Hon kunde hävda att hon mycket väl kan *tro* att Z följer av A & B – vilket hon ju faktiskt också gör i och med att hon godtar C – utan att *göra slutledningen* från A & B till Z,²⁴ och att Akilles inte kan tvinga henne att göra den. Åtminstone kan han inte tvinga henne till det genom att bara skriva ned ytterligare premisser i sin anteckningsbok.

Men vad är det då man gör om man gör slutledningen från A & B till Z? Kan det vara fråga om att tillämpa en slutledningsregel?

²²När det gäller empiriska observationer av typen ”Det regnar” är det ju lättare att hitta tänkbara förklaringar till att man skulle ta miste. Man kunde exempelvis anta att en illvillig demon eller galen vetenskapsman har tagit kontroll över ens hjärna och framkallar synintryck som inte alls har något med verkligheten att göra. Eller att man helt enkelt hallucinerar. Men kan alla ha en hallucination som går ut på att Z följer av A & B, när det i själva verket är så att Z *inte* följer av A & B? Jag vill inte helt utesluta det, men jag skulle gärna vilja ha lite mer detaljer innan jag tar det på allvar.

²³Som t.ex. lagen om det uteslutna tredje eller till och med principen att det inte finns några sanna motsägelser.

²⁴I en tidigare uppsats, ”Goda grunder och berättigad tro”, *Filosofisk tidskrift*, nr 2, 2007, s. 25, tänkte jag mig att det i enkla fall som detta inte är någon skillnad mellan å ena sidan att tro att konklusionen följer från premisserna och å andra sidan att göra slutledningen från premisserna till konklusionen. Men det kan betvivlas. (Att det i mer komplicerade fall kan vara skillnad mellan att tro, eller åtminstone misstänka, att en viss konklusion följer från en uppsättning premisser och att göra motsvarande slutledning är en annan sak.)

Jag tror inte det. En slutledningsregel *tillåter* något.²⁵ Kanske kan man säga att den har följande form: ”Om du har rätt att tro att P, så har du rätt att tro att Q”, där P och Q är schematiska uttryck, som kan instansieras av satser. Men i så fall säger den inget om vad man bör göra i enskilda situationer. Kanske ska den i stället ha följande form: ”Varje slutledning från P till Q är tillåten”, där P och Q återigen är schematiska uttryck. Men då återstår frågan om vad en slutledningsakt är. Hur vet man om man har gjort en ”slutledning” från A & B till Z? Framför allt: hur vet man att man inte har gjort just den slutledningen redan i och med att man tror att Z följer av A & B?

Dessutom undrar jag om man i praktiken verkligen gör slutledningar genom att tillämpa slutledningsregler. Professionella logiker gör väl ofta det när de utövar sin profession, men hur är det i det så kallade ”verkliga livet”? Delvis beror detta på vad som menas med att ”tillämpa” en regel. Om det bara betyder att man ”handlar i överensstämmelse med” den, så tillämpar vi nog regler vad vi än gör. Men eftersom regler är generella kan många olika regler kan tillåta en och samma handling i en given situation. Varje handling motsvaras därför av många olika regler. Och den handlande behöver inte känna till någon av dessa.

Om det att ”tillämpa” en regel däremot betyder att den handlande medvetet väljer ut en viss regel och därefter avsiktligt gör det som regeln tillåter i den aktuella situationen, så tror jag att vi sällan eller aldrig tillämpar regler när vi gör slutledningar. I exempelvis Sköldpaddans slutledning:

- (A) Saker som är lika samma sak är lika varandra
- (B) Dessa två triangelsidor är lika samma sak
- (Z) Alltså, dessa två triangelsidor är lika varandra,

tror jag de flesta av oss drar slutsatsen Z direkt, utan att alls tänka på någon särskild regel. Många av oss skulle också ha svårt att ens i efterhand formulera en regel, som var den vi mer eller mindre omedvetet ”tillämpade”.

Jag tror att vi har lärt oss att göra slutledningar i enskilda fall och att vi på detta sätt tillägnar oss en viss ”tyst” eller ”praktisk” kunskap om hur man gör. Denna kunskap använder vi sedan i vad vi uppfattar som ”liknande” fall och får då också en viss förstärkande feed-back om de nya slutledningarna accepteras av andra. Vi kan lyckas med detta, utan att kunna ange precis i vilka relevanta avseenden de nya fallen ”liknar”

²⁵Kunde det helt enkelt vara *detta* som är Sköldpaddans poäng? Att slutledningsregler endast *tillåter* slutledningar; att de aldrig *påbjuder* något. Då kan regler inte ”tvinga” någon! Hur många regler (eller instanser av regler) Akilles än skriver upp i sin anteckningsbok. Men detta är väl lite väl trivialt?

de gamla. Därför är det inte fråga om att vi har lärt oss bestämda regler, som vi sedan tillämpar.²⁶

Men är det då möjligt att upprätthålla en distinktion mellan å ena sidan att godta att Z följer av A & B och å andra sidan att göra en slutledning från A & B till Z – om inte detta bara betyder det vi tidigare diskuterat, nämligen att man, i ett läge där man godtar A & B och C, antingen godtar eller inte godtar Z?

Frågan kan också formuleras så här. Vad måste man göra för att göra en slutledning från A & B till Z? Måste man godta A & B? Om man inte måste det, så kan det väl inte heller krävas att man godtar Z.²⁷ Låt oss därför anta att man måste godta såväl A & B som Z. Dessutom måste man nog godta C. Man kan knappast göra en slutledning från A & B till Z om man inte godtar C. Men räcker det?

Det kan vara frestande att svara nej. Om slutledningsakten innebär något mer än att man aktivt godtar C, dvs. att Z följer av A & B, så borde den väl också innefatta att man godtar Z *därför att* man godtar A & B – och möjligen även C. Men vad betyder i så fall detta ”därför att”?

(1) Det skulle kunna vara fråga om ett orsakssamband. I så fall skulle det i Sköldpaddans fall vara så att orsakssambandet saknas. Kanske kunde man säga att hennes psyke i detta fall inte fungerar riktigt normalt. Med hjälp av psykologisk påverkan kan man möjligen förändra detta, men man kan knappast ”med logikens hjälp” åstadkomma att orsakssambandet förverkligas och i denna mening ”tvinga” Sköldpaddan att godta Z.

(2) En annan möjlighet är att ”därför att” syftar på relationen mellan en handling och agentens skäl eller motiv för att utföra den. Handlingen skulle här vara den att man aktivt godtar Z. Men det är svårt att förstå hur ens *skäl* för att utföra denna handling är att man råkar vara så konstruerad att man godtar A & B och C. Detta självbiografiska faktum har ju knappast någon relevans för det geometriska förhållandet att Z är sann. Det är inte heller²⁸ något som visar att man *bör* godta Z. Däremot

²⁶Jag vill inte påstå att jag har förstått vad Wittgenstein menar, men jag misstänker att detta kan vara i linje med vad han säger om regelföljande vid språkanvändning i *Philosophical Investigations* (Blackwell, Oxford, 1958).

²⁷Jag vet inte vad som är gängse språkbruk här. Själv tycker jag det verkar rimligt att säga att man kan göra en slutledning från vissa premisser till en konklusion, utan att godta vare sig premisser eller konklusion. Det gör man väl när man bevisar en villkorssats genom att anta försatsen i den och därifrån göra en slutledning till eftersatsen. Men i fallet med Sköldpaddan är det kanske rimligt att säga att hon inte gör slutledningen om hon inte accepterar både premisser och slutsats.

²⁸Som jag har försökt visa i avsnitt 4 ovan.

skulle det nog kunna bidra till att *förklara* att man godtar Z, om man nu skulle göra det.

(3) En tredje möjlighet är att skälet för handlingen är att A & B och C är *sanna*, snarare än att man godtar att de är sanna. Att de är sanna har ju relevans för sanningen hos Z, nämligen i den meningen att Z följer av A & B. Men det har knappast någon relevans för hur en viss person betar sig eller för hur vederbörande bör bete sig.

(4) Kan man tänka sig att om man godtar Z *därför* att man godtar A&B, så betyder det bara att man godtar A & B, C och Z? Nej, då är vi tillbaka där vi startade. Även om man godtar alla dessa påståenden, så återstår frågan om huruvida man godtar vissa av dem *därför* att man godtar vissa andra.²⁹ Det hjälper inte om man också godtar påståenden av typen ”Jag godtar Q, därför att jag godtar P”, ty av att man godtar ett sådant påstående följer ju inte att det är sant.

Men oavsett hur man uppfattar det krav på slutledningsakter, som följer sig bakom talet om att man godtar det ena ”därför att” man godtar det andra, så är det ju rätt klart att Sköldpaddan i Carrolls exempel inte uppfyller det – likaväl som det är klart att hon inte godtar Z. Och såvitt jag förstår behöver detta inte vara irrationellt eller ”ologiskt”. Om Sköldpaddans beteende är rationellt eller irrationellt beror på vilka hennes målsättningar är och vad hon tror, och det vet vi inte tillräckligt mycket om.

8. AVSLUTNING

Jag har inte lyckats bli klar över vad Lewis Carroll egentligen vill visa med sin dialog mellan Akilles och Sköldpaddan. Och enligt min mening blir det knappast mer begripligt om man studerar den litteratur som Carrolls dialog har gett upphov till. En sentida uppsats som till stor del består av en redogörelse för denna litteratur är ett bidrag av Pascal Engel till volymen om Michael Dummetts filosofi i serien *Library of Living Philosophers*.³⁰ Det tycks inte råda någon som helst enighet om

²⁹Barry Stroud menar just att ”from Lewis Carroll’s story we can conclude that [...] A list of everything a person believes, accepts, or acknowledges must leave it indeterminate whether any of those beliefs are based on others”, ”Inference, belief, and understanding”, *Mind*, vol. 88 (1979), 179–196, s. 188.

³⁰”Dummett, Achilles, and the Tortoise”, *The Philosophy of Michael Dummett*, The Library of Living Philosophers, red. R. A. Auxier och L. E. Hahn (Chicago och La Salle, Illinois: Open Court, 2007), 725–46). Här finns också en litteraturlista, som bland annat innehåller uppsatser i ämnet av Max Black, Simon Blackburn, Paul Boghossian, Laurence Bonjour, John Broome, D. G. Brown, Susan Haack, Gilbert Ryle, G. F. Schueler, Barry Stroud, J. F. Thomson, Timothy Williamson och Crispin Wright.

vad Carroll har velat visa eller om vad man kan lära sig – om något – av hans dialog.

Men kanske är hans tes helt enkelt den, att man inte behöver aktivt godta slutsatsen i en giltig slutledning, bara för att man aktivt godtar premisserna – ens om man utökar antalet premisser i det oändliga. Det har han i så fall alldeles rätt i. Det kan möjligen *låta* uppseendeväckande, men i själva verket är det ganska trivialt.

Om det låter uppseendeväckande, så beror det väl på att vi ofta lite slarvigt säger sådant som att ”om man godtar premisserna i en giltig slutledning, så måste man ju också godta slutsatsen”. Men det vi egentligen då menar, eller borde mena, är nog snarare att ”om premisserna i en giltig slutledning är sanna, så måste även slutsatsen vara sann”. Man kan inte ”med logikens hjälp tvingas” att aktivt godta något överhuvud taget.

Bertil Mårtensson

Platon, hjälte eller syndabock?

Fredrik Långs artikel om Platon och dialogformen (*Filosofisk tidskrift* nr 3, 2007) började bra. En filosofisk dialog förutsätter att man kan föra ett samtal mellan jämlikar, med vilket Lång tycks åsyfta någon form av social jämlikhet och respekt, och därmed en demokratisk styresform. Han spårar dialogstilen till den klassiskt grekiska kulturen på ett såvitt jag kan se riktigt sätt. Sedan kommer han in på Platon, och nämner – också som jag tycker korrekt – att Platon var en subtil och känslig tänkare, och säger intressant att Platon lyckades införliva såväl den egaliserande relativa tankeströmningen som den absoluta i sin världsbild.

Jag skulle kunna hålla med om det. Platon är på flera sätt en serie paradoxer – han tror på det absoluta, men hans sökande slutar i idel frågor och ifrågasättanden. Han är en världsfrånvänd teoretiker, som plötsligt betonar att man bör tänka praktiskt. Han varnar i *Staten* för att filosofin kan vara farlig för den tenderar att göra en till paradoxmakare. Och själv excellerar han i paradoxer. Han varnar oss för skeptiker, således, men är själv en av de främsta. I varje fall ytligt sett.

Men efter att till synes ha uppfattat detta av allt att döma ganska så väl byter Lång i sin artikel helt spår, och börjar prata om Platons definition av människan som en tvåbent fjäderlös varelse. En sådan definition skulle, tagen på allvar, enligt honom leda till att Platon måste acceptera att barbarer och slavar är människor, något som skulle strida mot ”de elitistiska värderingar som Platon sympatiserade med”. I det fortsatta får vi veta att Platon utifrån sin idélära gav en grymmare definition av människan där ”de yttre, synliga egenskaperna ersattes med inre, politiskt betingade kännetecken”. Enligt Lång anser Platon dels att en människa är lika med hennes själ, dels att kvinnor, barn och slavar eller ”presumptiva slavar” (vad nu det skulle vara) saknar själ, och således inte är människor.

Hur sant är detta? Låt oss tänka efter.

Hur skulle en intelligent person som Platon kunna anse att barn är själlösa? Om enbart vuxna män äger en själ, när erhåller de i så fall denna? Ståndpunkten vore absurd. Oavsett det kan den annars enkelt demente-

ras utifrån *Faidon*. Där deklarerar Sokrates att skälet till att barn verkar okunniga fast de har en odödlig själ som nyss är kommen ur kunskapens högre värld, är att de mist kunskapen vid återfödseln (76a–e). Uppfostringens och utbildningens uppgift är att hjälpa dem ur detta födelse-trauma och hjälpa dem att återerinra sig vad de egentligen redan vet.

Enligt Platon motiverade detta en form av pedagogik som inte var auktoritär. Ingen kunskap som påtvingas blir varaktig. Detta utläggs i detalj i *Staten* (536e). I analysen av den perfekta statens, dvs. stadens, förfall säger han senare också att i det första stadiet, då den börjar likna Sparta, så börjar som ett tidigt tecken pedagogiken att bygga på tvång (548c).

Vad har då Platon att säga om kvinnan?

I dialogen med samma namn diskuterar Sokrates med Menon om *areté* (duglighet, eng. *virtue*) kan läras ut. Han ber Menon om en definition av duglighet, och denne svarar typiskt nog med att räkna upp olika slag av dugligheter (jfr med inledningen av *Theaitetos*). Mannens är att sköta stadens angelägenheter och att hjälpa sina vänner och skada sina fiender – av allt att döma en vanlig athensk åsikt, eftersom den också avfärdas i början av *Staten* – samt undvika att bli skadad själv. Kvinnans duglighet består i att ta hand om hus och hem, samt att lyda mannen, säger Menon (71e).

Man ska förstås notera att den som säger detta är Menon, inte Sokrates. Och att Menon inte i dialogen framstår som ett större ljus. Sokrates menar i motsats att duglighet är en enda sak och jämför med hälsa. Menon går då med på att hälsa är detsamma oavsett vem man talar om, varvid Sokrates undrar om inte duglighet också är densamma med avseende på om den finns hos barn eller en åldring, en kvinna eller en man (73a).

Menon går inte med på att jämförelsen är relevant. Men Sokrates driver honom vidare att erkänna att dugligheten har med måttfullhet, rättfärdighet och besinning att göra (73b) och slutsatsen blir att duglighet är detsamma för alla eftersom den innebär att den som är duglig har vissa, för alla dugliga gemensamma, egenskaper. Således kan en kvinna besitta *areté*. Och då kan hon, som man förstår, inte vara själlös heller enligt den platonske Sokrates.

Sedan är det en given klassiker att Sokrates 'bevisar' existensen av medfödd kunskap genom att leda Menons slav genom ett geometriskt bevis – vilket förvisso inte strikt bevisar att slaven har medfödda kunskaper men väl att han har en medfödd förmåga till intellektuell förståelse. Om man accepterar de tidigare resonemangen är det i varje fall tydligt att slaven har en odödlig själ.

Om män och kvinnor har samma egenskaper i den mån de besitter duglighet så följer också med inre logik att Sokrates och därmed Platon likställer mannen och kvinnan i fler hänseenden än vad samhällena gjort av hävd. Detta visar sig också i *Staten*.

Denna lika beundrade som bespottade text bygger på den i och för sig enkla och skenbart självklara idén att rättfärdighet – det rätta – är att envar gör vad vederbörande är bra på. Att lägga sig i andras affärer är inte bra enligt Sokrates. De styrande ska inte lägga sig i hur bönderna sköter sitt, för det är de bäst på själva. Och vice versa. Detta plus idélärans metafysiska, semantiska och pythagoreiskt vetenskapliga ljus är huvudinnehållet.

En konsekvens är att varje människa ska inta en plats i staden efter sin förmåga. En människa ska således inte på traditionellt sätt värderas efter sin sociala ställning – dvs. efter sina föräldrar eller sin förmögenhet – utan efter sådant som tankeförmåga och styrka. Av detta följer också att kvinnor ska värderas enligt samma principer som män.

Sokrates underbygger denna slutsats med stor detaljrikedom, uppenbart medveten om att många här kommer att tycka att han går för långt. Han säger visserligen först att kvinnor är underlägsna män i praktiskt taget allt (455d), men fortsätter sedan med att konstatera att somliga kvinnor har anlag att bli läkare, medan andra har anlag åt musernas håll – dvs. humanistisk begåvning. Likaså har somliga kvinnor anlag för gymnastik och krig, medan andra inte gillar sådant (455e). En sådan kvinna kan också vara överlägsen många män. Hur skulle vi då av princip kunna skilja på män och kvinnor i dessa hänseenden? frågar Sokrates och får svaret att det kan vi inte.

Detta är fortfarande radikalt i delar av vår värld. Och för femtio år sedan hade vi själva fortfarande speciella flickskolor. Ytterligare hundra år tillbaka ansågs unga kvinnor konstitutionellt oförmögna att tillägna sig något substantiellt intellektuellt, bland annat då de jämfört med män ansågs ha små huvuden kapabla, tydligen, bara att omfatta ett begränsat innehåll. Faktum är att man på denna tid accepterade att kvinnor kan syssla med kammarmusik, medan det däremot kunde anses att deras huvuden är för små för att kunna och få lov att syssla med symfonisk musik. Kvinnor var också ovälkomna vid universiteten på den tiden, som bekant.

Sammanfattningvis och enligt principen att envar ska göra det vederbörande har anlag för – vilket definieras som att man har lätt att lära sig det (455b) – ska såväl män som kvinnor kunna tillhöra samhällets utbildade elit, som även fungerar som dess värn och styre.

Var Platon en konservativ aristokrat? Det verkar redan nu inte så.

Att han skulle varit anhängare till det traditionella klassamhälle där man ärver sin ställning och där det automatiskt antas att rika föräldrar får intelligenta barn medan fattiga alltid får dumma, som psykologin gjorde i nittonhundratalets början, dementeras också utförligt i *Staten*. Talang ärvs inte i rakt nedstigande led, så filosofiskt begåvade (i Platons mening)

föräldrar kan få filosofiskt mindre begåvade barn, och vice versa. Om alla bedöms efter sin förmåga, ska inga privilegier kunna ärvas, och Sokrates uttrycker omvänt också indignation över samhällen där den som är fattig därför inte får vara med att styra (551c).

Denna anti-aristokratiska ståndpunkt är återkommande. I *Theaitetos* raljerar Sokrates friskt med dem som beundrar den som är av fin familj. När folk säger att någon är förnäm för att han kan visa upp ”sju rika anfäder” tycker filosofen att det berömmet kommer från ”skumögda och kortsynta” personer. De kan nämligen inte se till helheten och räkna ut att varje människa har massor av fäder och förfäder där det ingår rika såväl som tiggare, kungar såväl som slavar, utlänningar och greker i tusental (174e–175a).

Kan man – i en viss bemärkelse som ändå är tydlig – vara mer demokratisk än så? Visst är Platon elitist dock. Man han är en lite speciell elitist – för social framgång är ingen viktig faktor i hans helhetsbild. Filosofen saknar social kompetens, enligt den nämnda passagen i *Theaitetos*. Han ter sig löjlig, tafatt och opraktisk för normala människor. När han säger något skrattar de, samtidigt tycker han att de är löjliga och saknar överblick. Man kan här erinra om grottmetaforen med dess åskådliga bild av filosofen som varit ute i ljuset och återvänder ner i grottan för att meddela sina upptäckter, men snubblar vid återkomsten till mörkret. (Se även *Faidon* 64b, där Simmias skrattar och menar att folk i allmänhet betraktar filosofer som nära nog redan döda.)

Så vem var Platon? En ung man med breda axlar som döptes till Platon av sin tränare och även ställde upp i brottarmästerskap? En försynt och känslig person, som först mötte löje från sin omgivning men slutligen segrade med hjälp av sin begåvning? En mycket passionerad homosexuell grek som kämpade mot sina egna driftsimpulser och sublimerade denna inre strid via en skiss av den perfekt inrättade staden? (se t.ex. *Faidros* 240a–). En hemsk intellektuell tyrann som ville inrätta en *Brave New World*? En radikal förkämpe för kvinnans frihet samtidigt som han tycks se ett problem i att kvinnor i en demokrati legalt likställs med män? (*Staten* 563b).

Det är också en del av de paradoxer man kan tycka sig möta, när man försöker få ett helhetsgrepp om Platon, att han tänker sig att dagens allmänt föraktade, opraktiskt världsfrånvända filosofiska människor, oavsett kön, skulle kunna fungera som soldater i ett lägerliv präglad av sång, dans, geometristudier och sex, men en del av lösningen är förstås att hela den tankebyggnad som byggs upp av Sokrates i *Staten* är en idealisering, som slutligen kollapsar. Och den återspeglar ju egentligen väl det klassiska grekiska idealet – en sund själ i en sund kropp och allt det där.

Kristen asketism är det inte fråga om. Vissa njutningar är acceptabla.

Distinktionen mellan nödvändiga och inte nödvändiga begär är för övrigt högaktuell i dagens livsstilsdiskussioner om hälsa respektive ohälsa (559a–c). Det som är gott kan vara nyttigt, men allt som är gott är inte nyttigt. Hedonismen är bara sann till en del.

Staden i *Staten*, som vi missvisande kallar boken, representerar ett ideal. Ideal är svåra att förverkliga och att leva upp till. Om den rätt inrättade lyckliga staden mot all förmodan skulle förverkligas kommer den att kollapsa i stadier – först i ett militaristiskt Sparta, som sen utvecklas till ett samhälle där de rika styr och de sociala skillnaderna leder till en revolt i jämlikhetens namn som dock övergår i tyranni när någon s.k. stark man tar över. Man kan tycka att Platon förutser Franska revolutionen cirka tvåtusen år tidigare.

Den rättfärdigt inrättade staden får därför, menar Sokrates, förbli en mönsterbild i stjärnorna för den person som vill leva ett bra liv (592b). Den får påminna personen, oavsett kön, att denne inte ska låta sin driftsapparat tänka åt honom eller henne i alltför stor utsträckning, även om det finns sociala mekanismer som korrupperar en – man tenderar ju att mötas av beröm och beundran om man är en skurk, vilket upprepat betonas.

Med detta vill jag inte ha sagt att Platon är en nödvändig mönsterbild för alla. Det finns inslag i *Staten* som kan förefalla väl utmanande – som tanken att de äldre styrande bör försöka para ihop biologiskt lämpliga unga människor via riggade lotterier. Men jag har heller inte med dessa rader velat ta Platon i försvar, utan påpeka några saker han faktiskt råkar ha skrivit och dementera några han inte skrivit.

En sak är i varje fall säker – han var en slags intellektuell elitist, men han föraktade den vanliga dumma aristokratin och det han hade att invända mot demokratin var två saker, som han ansåg hänga samman: den vädjar till våra sämre driftsimpulser och blir därmed instabil. Hade han helt fel? Vad vill politiker och marknader sälja till oss? All senare statsfilosofi – i synnerhet efter Locke och Montesquieu – har också brottats med samma problem, hur man stabiliserar det instabila utan att samtidigt avskaffa det. I dagens värld, där kampen mot demokratins fiender av vissa anses rättfärdiga demokratiska övertramp, är problematiken mycket aktuell.

LITTERATUR

Platon, Samlade verk i översättning av Jan Stolpe. Band 1–4. Atlantis.
Plato, Complete Works. Utg. John M. Cooper. Hackett Publishing Company
1977.

Angående kvinnors förment låga hjärnkapacitet, se t.ex.:

Eva Öhrström, *Elfrida Andrée, Ett levnadsöde*. Prisma 1999, s. 305–306.

Notiser

Här kommer något att fundera över: ”Man kan låtsas vara död, men man kan inte låtsas vara levande.” Stämmer detta? En robot är ju en sorts maskin och som sådan är den inte levande, men en duktig robot borde väl ändå kunna låtsas vara levande? Någon skulle kanske här invända att man måste vara levande för att kunna låtsas. Men det är knappast självklart. En maximalt duktig robot är väl en maskin som kan göra allt som en levande människa kan göra, och om en levande människa kan låtsas, så kan alltså en maximalt duktig robot också låtsas. Och kan den låtsas, så kan den väl bland annat låtsas vara levande. Eller kan man mot detta invända att eftersom en levande människa inte kan låtsas vara levande, så behöver inte heller en maximalt duktig robot kunna låtsas vara levande? Det stämmer visserligen, men även om en robot inte *behöver* kunna låtsas vara levande för att vara maximalt duktig, så kan man ändå inte utesluta att den ändå *kan* låtsas vara levande. Det är ju ändå mycket lättare för en robot än för en levande människa att låtsas vara levande. När man har kommit så långt kan man i stället börja fundera över följande: ”Man kan låtsas sova, men man kan inte låtsas vara vaken.”

DUNKLA SKUGGOR

På Filosofiska institutionen vid Stockholms universitet kan man stöta på en person som ger intrycket av att påstå att han är en skeptiker av den pyrrhoniska typen. Detta innebär, tycks han mena, att han är en person som inte tror något alls och inte påstår något alls – inte ens att han inte tror något och inte påstår något. Det är högst förvirrande! Ibland säger han att det ”tycks” honom som om det förhöll sig på ett visst sätt, men även om han alltså *säger* detta, så får man väl anta att han därmed inte *påstår* det och inte heller *tror* det. Och speciellt tror han väl då inte – och påstår inte heller – att det tycks honom som om han är en pyrrhonisk skeptiker. Ty om han trodde det, så skulle han väl inte vara en pyrrhonisk skeptiker – om nu en pyrrhonisk skeptiker inte tror något alls.

Om en person exempelvis *säger* att det tycks honom som att det regnar, så får man onekligen intrycket att han därmed *påstår* något, antingen om

sig själv eller om vädret (eller bådadera). Men kanske är det förhastat. Något uttrycker han väl med sitt yttrande, men kanske är det som uttrycks något som är svagare än ett påstående, svagare än ett försanthållande.

Skulle man kunna förklara detta i termer av subjektiv sannolikhet? Då tänker man sig ju att en persons grad av tro på ett visst förhållande föreligger kan variera från 0 till 1, dvs. från fullständig tro att förhållandet *inte* föreligger – via mellanliggande kombinationer av tro att det inte föreligger och att det föreligger – till fullständig tro att det föreligger. Om nu en person säger att det tycks honom som att det regnar, så kunde det kanske uppfattas som ett uttryck för uppfattningen att personens subjektiva sannolikhet för att det regnar endast ligger lite över 0.5. Att ”tro” att det regnar kunde däremot motsvaras av en subjektiv sannolikhet som ligger ganska nära 1. Att ”inte tro något alls” (med avseende på ett visst förhållande) motsvaras av den subjektiva sannolikheten 0.5.

Observera skillnaden mellan att ha den subjektiva sannolikheten 0.5 för att det regnar och att tro att sannolikheten för att det regnar är 0.5. Om man tror att sannolikheten för att det regnar är 0.5, så ligger ju ens subjektiva sannolikhet för att sannolikheten för att det regnar är 0.5 en bra bit över 0.5 och rimligen någorlunda nära 1.

Om en pyrrhonisk skeptiker nu vill undvika att påstå att det regnar och i stället säger att det ”tycks” honom som att det regnar, så kunde vi kanske tolka detta som att han uttrycker en subjektiv sannolikhet för att det regnar som visserligen ligger över, men inte så mycket över, 0.5. En pyrrhonisk skeptiker skulle i så fall vara en person som endast har – och endast uttrycker – relativt *svaga* övertygelser. En person som dessutom endast *svagt* tror att han alltid kan ha fel (och att han är en pyrrhonisk skeptiker).

Men kan detta verkligen vara vad pyrrhoniska skeptiker menar? Förmodligen inte. Snarare är det nog så att de egentligen endast påstår något om sig själva när de säger att det regnar (eller att det just nu tycks dem som att det regnar). Till skillnad från många andra människor uttalar sig Pyrrhoniska skeptiker aldrig om vädret. Detta kan vara förvirrande för eventuella åhörare, men å andra sidan vet man nog inte om det finns några Pyrrhoniska skeptiker. Det finns visserligen några som säger att de är det, men om de verkligen är det så tror de inte ens själva att de är det. Varför skulle då vi andra tro det?

Tidskriften *Forskning & Framsteg* rapporterar i ett pressmeddelande att det finns ett samband mellan politisk orientering och lycka.

– Ju längre vänsterut man befinner sig på den politiska skalan, desto olyckligare är man, säger Christian Bjørnskov, forskare vid Handelshögskolan i Århus, Danmark.

Han har analyserat data från en världsomfattande undersökning av människors värderingar och attityder, kallad World Values Survey. Det visar sig att människors lycka främst hänger samman med hur rättvist de tycker att samhället är. Något samband mellan människors ekonomiska ställning och lycka hittade han däremot inte.

– Personer till vänster uppfattar samhället som mer orättvist, och det gör dem bekymrade och därmed mindre lyckliga, även om de själva har det bra, säger Christian Bjørnskov.

Sambandet finns i alla länder som ingår i studien, och liknade undersökningar i USA har konsekvent visat samma sak i 30 år. Inte ens att leva i välfärdsstater som Sverige och Danmark hjälper:

– Välfärdsstater förändrar mönstret bara för de politiskt extrema. Vänsterextrema personer är lite mindre olyckliga och högerextrema lite mindre lyckliga, säger Christian Bjørnskov.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi i Stockholm, *Johan Brännmark* är forskare i praktisk filosofi i Lund, *Sven Danielsson* är professor emeritus i praktisk filosofi i Uppsala, *Bertil Mårtensson* är författare och har varit universitetslektor i vetenskapsteori och teoretisk filosofi i Lund, och *Jan Österberg* är professor i praktisk filosofi i Uppsala.

SVIK INTE DAWIT ISAAK

Den svenske journalisten Dawit Isaak sitter sedan över sex år tillbaka fängslad i Eritrea, endast för att ha bedrivit journalistik.

Vi kräver att Sveriges regering tar krafttag för att få Dawit Isaak fri.

Stöd kampanjen på www.freedawit.com

Sveriges Tidskrifter och
Föreningen för Sveriges kulturtidskrifter

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