

September 2012 Årgång 33 Nr 3

Filosofisk tidskrift

- KARL EKENDAHL
3 Död i tid och otid
- LARS BERGSTRÖM
16 A priori kunskap
- JOHAN E. GUSTAFSSON
31 Om konsekventialism med grader av fel
- PETTER CRONLUND
39 Locke och intellektuell äganderätt
- RECENSIONER
48 Maria Svedberg om *Kort om fri vilja* av Thomas Pink
56 Nichlas Johansson om *Matchen som aldrig ägde rum*
av Kutte Jönsson
- 61 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Filosofisk tidskrift utges med stöd från Statens kulturråd

Copyright © Respektive författare 2012

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2012

ISSN 0348-7482

Dör gör vi alla, som bekant. Vissa är mer bekväma med detta faktum än andra, men den allmänna uppfattningen måste ändå sägas vara att döden i regel är något ont, kanske rentav det värsta som kan hända en person. Till skillnad från andra paradigmatiske exempel på otäckheter verkar det förfärliga med döden dock inte (enbart) bestå i någon fysisk eller psykisk smärta. Vi vill nog gärna säga att även en smärtfri men kanske alltför tidig död är något ont.

Även om ett visst lidande vanligtvis infinner sig hos den framlidnes anhöriga tycks det rimligt att påstå att dödens huvudoffer är personen som dör. Men om döden, som här ska förstås som en ögonblicklig händelse, är något dåligt för den person som dör, *när* är den det? Det som är bra och dåligt för mig borde rimligtvis vara det vid någon tidpunkt. Att fastställa tidpunkten för dödens (eventuella) ondska¹ har dock visat sig vara problematiskt, så problematiskt att det har fått ett namn, *tidsproblemet*.

Upptakten till problemet tycks bestå i idén att döden inte kan skada oss medan vi är i livet, än mindre när vi döda. Epikuros fann denna tankegång så övertygande att han slöt sig till att döden trots allt inte kan vara något dåligt för den som dör (Epikuros, s. 30–31). En för sammanhanget lämplig rekonstruktion av hans argument kan se ut så här:

- (1) Allt som är dåligt för en person är dåligt för henne vid någon tidpunkt.
- (2) Det finns ingen tidpunkt då döden är dålig för personen som dör.
- (3) Alltså är döden inte dålig för personen som dör.

Epikuros lösning på, eller kanske snarare upplösning av, tidsproblemet är att helt enkelt förneka att döden är något dåligt för den som dör. Den som känner sig missnöjd med denna något kontraintuitiva slutsats kan hävda antingen att är döden dålig utan att vara det vid någon tidpunkt

¹Termen ”ondska” tenderar att föra tankarna till avsiktlighet och agentskap, men det är förstås inte något sådant som avses här. Döden må vara ond, men inte med flit.

4 Karl Ekendahl

(och därmed förneka (1)) eller att det finns det en tidpunkt för dödens dålighet (och därmed förneka (2)). Genom att granska de mest lovande tillämpningarna av dessa strategier hoppas jag kunna fastställa svaret på frågan: när, om alls, är döden dålig för den som dör?

1. ETT PAR ANTAGANDEN

Två mer eller mindre kontroversiella antaganden kommer att ligga till grund för denna undersökning. Det ena utgörs av den s.k. *terminationstesesen* som säger att en person upphör att existera när hon dör (Feldman 1992). Huruvida terminationstesesen stämmer beror på vilket som är det korrekta svaret på den omstridda frågan om vad vi (människor) är för något och i synnerhet vad som utgör våra fortvarovillkor. Jag har inte för avsikt att här argumentera för en viss teori om personlig ontologi, utan nöjer mig med att säga att terminationstesesen verkar rimma väl med de mest lovande teorierna på området.²

Mitt andra antagande är försanthållandet av en synnerligen enkel form av hedonism enligt vilken en persons välfärd avgörs uteslutande av den mängd njutning och smärta som tillfaller henne. Denna till synes primitiva idé om vad som är bra och dåligt för en individ är knappast okontroversiell, men saknar inte heller förespråkare (se t.ex. Bradley 2009, Tännsjö 2007). Framförallt tycks Epikuros ha haft denna form av hedonism i åtanke när han formulerade sitt argument mot dödens ondskas, varför det finns en strategisk poäng i att göra detta antagande. Därmed inte sagt att andra axiologiska teorier nödvändigtvis står oberörda av denna undersökning, även icke-hedonister torde finna viss njutning i den kommande diskussionen.

2. DEPRIVATIONSTEORIN

Om nu döden är dålig, på vilket sätt är den det? Få menar att döden är *intrinsikalt* dålig; som tidigare nämnts verkar det inte vara någon större utmaning att föreställa sig en välkomnad död. Rimligare är att betrakta döden som *instrumentellt* dålig. Den i särklass mest populära redogörelsen för dödens dålighet, den s.k. *deprivationsteorin*, gör gällande att döden är dålig i den utsträckning den *hindrar* sitt offer från att ta del av de intrinsikalt goda saker som hade tillfallit henne om hon inte hade dött då hon dog (se t.ex. Bradley 2009, Feldman 1992, Nagel 1970). Ju fler angenäma upplevelser den döde går miste om, desto (instrumentellt)

²Här tänker jag främst på psykologiska och biologiska teorier om personlig ontologi, enligt vilka vi fortvar i kraft av psykologiska respektive biologiska fakta. Båda dessa implikerar rimligtvis att vi upphör att existera när vi dör.

sämre är det att dö. Deprivationsteorin kan utformas som (eller härledas ur) en generell princip om vilka händelser som är att betrakta som bra och dåliga för en person. Inte sällan formuleras principen på detta³ vis:

(DP) Värdet av en viss händelse H för person P i värld V = det intrinsikala värdet av V för P, minus det intrinsikala värdet för P av den närmsta värld V' där H inte äger rum.

Det intrinsikala värdet av V (V') för P är helt enkelt P:s välfärd i V (V'), vilken, givet den hedonistiska utgångspunkten, helt och hållet bestäms av den mängd njutning och smärta som tillfaller P i V (V'). I kombination med hedonismen gör ovanstående princip därför gällande att en händelse är dålig för en person om och endast om händelsen innebär att den totala mängden njutning (jämkad med mängden smärta) är mindre än vad som hade varit fallet om händelsen inte hade ägt rum. Eftersom döden i de flesta fall tycks uppfylla detta kriterium verkar det rimligt att påstå att döden i regel är något dåligt för den som dör.

En omdiskuterad invändning mot DP är att den i vissa fall tycks ge orimliga resultat, särskilt beträffande fall som har att göra med överdeterminering (se Bradley 2009, s. 52ff; Feldman 1991, s. 225ff; McMahan 2002, s. 117). Anta att om Karl XII hade lyckats undgå den kula som faktiskt dödade honom så hade han ändå dött sekunderna senare av en annan kula. Eftersom han under denna korta period antagligen inte hade upplevt så mycket njutning ger DP resultatet att hans död inte var särskilt dålig för honom. Men DP ger här fel resultat, menar kritikerna. Självklart var Karl XII:s död dålig för honom.

Jag tror inte att denna kritik behöver medföra bekymmer för deprivationsteoretikern. Feldman (1991) skriver att en princip av DP:s snitt trots allt ger korrekta resultat så länge vi skiljer mellan olika sakförhållanden. Sakförhållandet att Karl XII dog just vid den tidpunkt då han dog är inte nödvändigtvis dåligt för honom eftersom han, som i scenariot ovan, kanske ändå hade dött bara sekunder senare. Däremot verkar det vara dåligt för honom *att han dog i strid* eller *att han dog ung*, för hade han inte gjort det så hade han antagligen fått uppleva mycket mer njutning av vad han fick. Kanske är dessa också de mer intressanta sakförhållandena ur dålighetssynpunkt. Så beroende på vilket sakförhållande som åsyftas med "Karl XII:s död" kan detta vara en bättre eller sämre händelse för den stupade monarken.

Jag är benägen att betrakta DP som gångbar. Även om den har en del skavanker tycks dessa kunna uppvägas av dess finesser. Framförallt finner jag den intuitivt tilltalande; DP gör gällande att det i regel är sämre

³Se t.ex. Bradley 2009, s. 50, Feldman 1992, s. 150, Feit 2002, s. 368 och Johansson 2012 för snarlika formuleringar.

att dö ung än gammal, men att det också finns fall då döden är att betrakta som något bra.

3. FRÅGAN OCH SVARET

Deprivationsteorin i sig säger ingenting om tidpunkten för dödens ondska. Den verkar inte ens förutsätta att det måste finnas en tidpunkt för dödens ondska, så även om det är frestande kan vi inte utesluta möjligheten att döden är dålig utan att vara det vid någon tidpunkt. Som om inte det vore nog lyser enigheten med sin frånvaro när man vänder sig till dagens deprivationsteoretiker för att få ett svar på denna fråga.

För att kunna besvara frågan när döden är dålig för den som dör är det viktigt att förstå vilket slags svar som verkligen efterlyses. Fred Feldman (1992) har besvarat frågan på ett sätt som har kritiserats för att ge en missvisande bild av problemet (se t.ex. Silverstein 2000, Bradley 2009, Luper 2007, Belshaw 2009). Feldman skriver att det tycks honom ”självlklart att svaret måste vara ’alltid’⁴ eftersom dåligheten hos en persons död består i ett faktum om det relativa värdet för personen av två möjliga världar.⁵ Om dessa två möjliga världar står i en viss värderelation överhuvudtaget så står de alltid i denna relation, därav dödens eviga ondska (Feldman 1992, s. 154).

Mot bakgrund av Feldmans resonemang tycks den fråga han besvarar vara någon i stil med: Vid vilken tidpunkt gäller den värdemässigt relevanta relationen mellan de två världarna? Givet denna formulering framstår Feldmans svar som ganska rimligt (om än inte okontroversiellt); att den ena världen är intrinsikalt bättre än den andra skulle kunna betraktas som ett evigt (eller tidlöst) faktum. Detta innebär dock att min död skulle vara dålig för mig både långt före min födsel och långt efter min död, vilket låter underligt. Den fråga vi vill ha ett svar på är snarare: Vilka tidpunkter t är sådana att min välfärdsnivå är lägre vid t än vad den hade varit vid t om jag inte hade dött då jag dog? Om jag bränner mig på en spisplatta verkar det rimligt att säga att incidenten är dålig för mig vid de tidpunkter då jag har ont eller på annat sätt har en lägre nivå av välfärd än vad som vore fallet om jag lyckats undvika spisplattan. Den värld där spisolyckan äger rum är möjligen *alltid* (alternativt tidlöst) sämre än den värld där olyckan inte äger rum, men den intressanta frågan efterlyser en annan tidpunkt. Det feldmanska ”alltid” är därför att betrakta som ett olämpligt svar.

⁴Liksom samtliga kommande citat är detta min översättning.

⁵Feldman talar egentligen i termer av ”möjliga liv”. Jag tror dock att det är metafysiskt harmlöst att i detta sammanhang anpassa hans påstående till DP och istället betrakta dessa som möjliga världar.

4. SUBSEKVENTISM

Nu är vi förhoppningsvis en insikt rikare och ett möjligt svar fattigare. Nästa steg är att titta närmare på den teori som går under benämningen *subsekvantism* ("subsequentism"). Enligt subsekvantisten är döden dålig *efter* (och endast efter) personens död. Två typiska förespråkare av teorin är Ben Bradley (2009) och Neil Feit (2002) som menar att en person som dör får sin välfärdsnivå permanent nollställd och att döden därmed är dålig för henne vid de tidpunkter efter hennes död då hon hade åtnjutit en positiv välfärdsnivå om hon inte hade dött då hon dog. På samma sätt är döden *bra* för en person vid de tidpunkter efter hennes död då hennes välfärdsnivå annars hade varit negativ. Men även om det finns vissa tidpunkter då döden är bra för den som dör är det mycket möjligt att döden på det hela taget är dålig för henne. Döden upphör följaktligen att vara dålig eller bra för personen vid den tidpunkt då hennes välfärdsnivå hade nollställts även om hon inte dog då hon faktiskt dog, dvs. vid den tidpunkt då hon dör eller på annat sätt får sin välfärdsnivå neutraliserad i den närmsta värld där hennes faktiska död inte äger rum.

Subsekvantismen gör reda för ett antal intuitiva uppfattningar, vilket är att betrakta som dess främsta styrka. Framförallt gör den inte skillnad på tidpunkten för jordelivets dåligheter och dödens; likt dåligheten i att bränna sig på en spisplatta infaller dödens dålighet vid de tidpunkter efter händelsen då man annars hade haft mer angenäma upplevelser om händelsen inte hade ägt rum. Subsekvantisten behöver alltså varken förneka att döden är dålig eller förkasta Epikuros till synes rimliga premisser att allt som är dåligt är dåligt vid någon tidpunkt, än mindre hävda att döden är dålig vid någon tidpunkt före personens död. Dessa fakta gör subsekvantism till ett naturligt första steg i jakten på tidpunkten för dödets ondska. Som vi ska se finns dock all anledning att rikta kritiska blickar mot denna lära.

5. EXISTENS OCH NUVARANDE

Men vänta nu, tänker den uppmärksamme läsaren, hur kan något vara dåligt för en person som inte existerar? Enligt subsekvantisten är det, givet terminationstesen, möjligt för den framlidne att fara illa av sin död vid tidpunkter då hon inte existerar. Denna förundran kan ta sig formen av ett argument mot subsekvantismen, så låt oss titta närmare på det.

Det verkar rimligt att anta att ett objekt kan ha egenskaper och ingå i relationer endast vid tidpunkter då objektet existerar. Någon skulle därför kunna hävda att subsekvantisten begår ett misstag när han tillskriver en död person egenskapen att fara illa av sin död eller när han påstår att en "dålig för"-relation gäller mellan personen och dennes död vid

tidpunkter då personen inte existerar. Det finns inget där att instantiera dåligheten, kan man tycka.

För att kunna visa hur subsekventisten kan hantera denna kritik måste vi återvända till terminationstesen. Tidigare skrev jag, lite förenklat, att terminationstesen gör gällande att en person upphör att existera när hon dör. Rimligare är dock att tolka tesen på följande vis: en person upphör att vara *nuvarande* när hon dör. På samma sätt som en person kan existera utan att existera just *här* borde en person kunna existera utan att existera just *nu* (Johansson 2012). Givet denna distinktion mellan att existera och att vara nuvarande existerar även döda personer, även om de misslyckas med att befinna sig vid tidpunkter efter sin död. En stor fördel med denna syn är att vi i sträng bemärkelse kan tillskriva även döda personer egenskaper (och låta dem ingå i relationer) som förefaller självklara; det verkar underligt att behöva förneka att Kafka, död som levande, är författaren till *Processen*.

Rimligheten hos denna lösning har dock bäring på svaret på en mer grundläggande metafysisk fråga, nämligen huruvida det ens finns en väsentlig skillnad mellan att vara nuvarande och att existera. Somliga menar att det enda som existerar är det som existerar just nu, andra att även förflutna och kanske framtida ting existerar. Enligt de förra, s.k. *presentister*, lyckas inte subsekventisten lösa problemet genom att skilja mellan att existera och att vara nuvarande då någon sådan skillnad inte föreligger. Huruvida presentism är en lämplig teori som sådan är en stor fråga som antagligen kräver större utrymme än detta format kan erbjuda. Lyckligtvis torde inte denna svårighet äventyra potentialen hos denna undersökning; även om presentisten har rätt tycks han, som Johansson (2012) skriver, vara tvungen att på något sätt kunna göra reda för sanningen hos ett påstående som ”Kafka skrev *Processen*”, att förneka detta vore helt enkelt en för stor kostnad för teorin. *Hur* presentisten löser detta – t.ex. genom att hävda att även icke-existerande personer kan ha egenskaper – verkar inte spela någon roll för subsekventisten som tycks ha sitt på det torra oavsett om presentism är korrekt eller inte.

Även om den generella invändningen att ett icke-existerande objekt inte kan ha egenskaper misslyckas utesluter inte det att *vissa* egenskaper kan ställa särskilda krav på sitt objekt, krav som döda personer inte kan möta. Subsekventisten gör därför rätt i att vara på sin vakt, nästa utmaning lurar runt hörnet.

6. TILLSTÅND?

David Hershenov (2007) försvarar Epikuros argument och menar att subsekventisten är dömd att misslyckas med uppgiften att redogöra för en meningsfull jämförelse mellan en död persons välfärdsnivå och hen-

nes kontrafaktiska dito. Även om det förflutna existerar och därmed också den döde, är det att begå ett kategorimisstag att påstå att den döde far illa av sin död efter sin död; en depriverad person måste befinna sig i ett depriverat tillstånd, men inget icke-nuvarande kan befinna sig i något tillstånd överhuvudtaget (Hershenov 2007, s. 174–75).

För att kunna avgöra huruvida Hershenovs nödvändiga villkor för deprivation är rimligt eller inte måste begreppet ”tillstånd” preciseras. I annat fall kan subsekventisten helt enkelt förneka att deprivation förutsätter ett tillstånd, eller att döda personer trots allt kan befinna sig i tillstånd. Så vad kan Hershenov tänkas mena?

Att förstå tillstånd som det att ha egenskaper tycks knappast gynna Hershenov; vi har tidigare sett att det är oproblematiskt att tillskriva döda personer egenskaper. För att undvika denna konsekvens skulle anti-subsekventisten kunna lägga till ett krav på att subjektet dessutom är nuvarande. Detta vore dock att förutsätta det som ska bevisas och subsekventisten skulle inte ha något skäl att acceptera detta.

Någon skulle kunna hävda att ett objekt befinner sig i ett tillstånd så länge det har vissa *intrinsikala* egenskaper; om egenskapen att vara depriverad vid en viss tidpunkt är en intrinsikal egenskap så innebär det ett särskilt tillstånd hos personen vid den tidpunkten. Detta tycks dock inte utestänga döda personer från tillståndssfären då det verkar rimligare att betrakta egenskapen att vara depriverad som en *relationell* egenskap snarare än en intrinsikal. Men det är inte heller självklart att döda personer helt saknar intrinsikala egenskaper; som Bradley påpekar tycks det finnas ”triviala” intrinsikala egenskaper – t.ex. att vara rund eller inte rund – vilka kan tillskrivas alla objekt, såväl förflutna som nuvarande (Bradley 2009, s. 107). Att påstå att tillstånd kräver att objektet har *någon* intrinsikal egenskap är därför inte heller en god strategi för antisubsekventisten.

Huruvida depriverade personer nödvändigtvis befinner sig i ett särskilt tillstånd tycks vara en öppen fråga, liksom huruvida döda personer kan befinna sig i tillstånd överhuvudtaget. Hershenov tycks dock vara något på spåren. Det är svårt att komma ifrån tanken att det finns en väsentlig skillnad mellan en levande och en död persons välfärdsstatus. Även en person som lever ett så mediokert liv att hennes välfärdsnivå ständigt ligger på noll tycks ha en välfärdsmissigt viktig egenskap som döda personer saknar. Nästa avsnitt behandlar just en sådan egenskap.

7. MOTTAGLIGHET

Steven Luper (2007, 2009) menar att en person inte kan ha en välfärdsnivå efter döden eftersom hon då inte längre är *mottaglig* för bra och dåliga

saker. Givet en hedonistisk axiologi menar han att ”mottaglighet vid tidpunkt t består i kapaciteten att uppleva njutning eller smärta vid t ” (2009, s. 132). Således finns det en välfärdsmissig skillnad mellan en person som för tillfället upplever varken njutning eller smärta och t.ex. en sko, trots att ingen av dem är föremål för bra eller dåliga saker.

Mottaglighet och kapacitet är dock inte oproblematiske begrepp och vad Luper exakt menar med dessa är oklart. Det tycks inte vara fråga om *metafysisk möjlighet*; om en persons mottaglighet består i det faktum att det är metafysiskt möjligt för henne att uppleva njutning och smärta så innebär det att även *blott möjliga* personer – personer som aldrig funnits och aldrig kommer att finnas – kan vara föremål för bra och dåliga saker. Sådana personer vill nog Luper helst utesluta. Samtidigt bör förståelsen av mottaglighet inte vara så snäv att den utesluter medvetlösa eller komatösa personer, något som försvårar uppgiften att hitta en rimlig tolkning av begreppet. Utöver denna svårighet menar Bradley att det inte är uppenbart att ens en person som saknar de fysiska förutsättningarna för att kunna uppleva njutning och smärta saknar en välfärdsnivå. Det verkar minst lika rimligt, menar han, att tillskriva en sådan person en nollnivå av välfärd som att inte tillskriva henne en nivå av välfärd överhuvudtaget. Att göra det senare vore ju att tillskriva henne samma välfärdsstatus som en sko (Bradley 2009, s. 103).

Mot bakgrund av detta kan man dock undra vad subsekvantister som Bradley menar att den välfärdsmissiga skillnaden mellan en död person och en sko faktiskt består i. Kanske är Luper något på spåren trots allt, för givet att subsekvantister inte vill tillerkänna skor en nivå av välfärd tycks de vara tvungna att hänvisa till någon form av mottaglighet för njutning och smärta som döda personer har men som skor saknar. Bradley inser allvaret i situationen och formulerar följande princip om mottaglighet:

Person S är mottaglig vid tidpunkt t endast om det finns en värld v vid någon tidpunkt t_n som är sådan att S har en positiv eller negativ välfärdsnivå vid $\langle v, t_n \rangle$. (Bradley 2009, s. 104)

Till skillnad från såväl levande som döda personer, lyckas skor knappast uppfylla det villkor för mottaglighet som uttrycks i ovanstående princip. Så långt är allt frid och fröjd. Men för att detta villkor ska säga något intressant om *döda personers* välfärdsstatus, vilket Bradley antyder att den gör, måste det förstås som inte bara nödvändigt, utan också tillräckligt. För att göra en sådan omformulerad princip någorlunda rimlig bör dock tillägget göras att personen i fråga måste *existera i den faktiska världen*, i annat fall implicerar den att blott möjliga personer har en nivå av välfärd, vilket vore alltför tillåtande. Ger en sådan modifierad princip stöd åt Bradleys subsekvantism?

Troligtvis inte. Problemet med principen är, som Johansson (2012) skriver, att den tycks frånga den hedonistiska grundtanken att en persons välfärdsnivå vid tidpunkt t avgörs helt och hållet av egenskaperna hos personens mentala tillstånd (i kraft av vilka hon upplever njutning och smärta) som föreligger vid t . Detta ointresse för sakförhållanden som råder vid andra tidpunkter än den tidpunkt som gäller välfärdsnivån framhåller Bradley som en av hedonismens stora fördelar, men den tycks försämlra utsikterna rejält för en subsekventistisk redogörelse för den välfärdsmissiga skillnaden mellan skor och döda personer; varken skor eller döda personer har några mentala tillstånd, så en hedonist tycks sakna verktygen för att kunna förklara varför de senare skulle ha en välfärdsnivå men inte de förra. Att döda personer, till skillnad från skor, har en positiv eller negativ välfärdsnivå vid någon tidpunkt i någon värld borde helt enkelt inte imponera på den renlärige hedonisten. Detta betraktar jag som ett tillräckligt starkt skäl att förkasta subsekventismen.

8. VÄGVAL OCH ATEMPORALISM

Därmed kvarstår frågan: när är döden dålig för den som dör? Givet att döden inte kan vara dålig efter personens död återstår huvudsakligen tre sätt att bemöta frågan.

- (A) Döden är dålig för den som dör före dennes död (och endast då).
- (B) Döden är inte dålig för den som dör.
- (C) Döden är dålig för den som dör utan att vara det vid någon tidpunkt.⁶

För att återvända till Epikuros argument verkar (A) precis som subsekventism innebära förnekandet av Epikuros andra premiss som säger att det inte finns någon tidpunkt då döden är dålig för personen som dör. Den som anammar strategi (B) accepterar åtminstone Epikuros slutsats, men troligen också premisserna. (C) utmanar den första premissen som gör gällande att allt som är dåligt för en person är det vid någon tidpunkt. I vilken ordning bör dessa strategier betas av?

Somliga menar att (A) är den vinnande strategin (se t.ex. Feinberg

⁶Dessa alternativ är inte uttömmande. Man skulle kunna hävda att tidpunkten för dåligheten är obestämd: döden kan vara dålig före döden, efter döden, alltid eller kanske atemporal, men vilket av dessa alternativ som är korrekt går inte att säga. Eftersom undersökningen behandlar alla dessa obestämda tidpunkter var för sig kommer denna tes ändå att granskas indirekt. En annan teori är att döden är dålig *när man dör*. Denna teori är dock relativt impopulär och i bästa fall ointressant, varför den inte kommer att tas upp här.

1984, Luper 2007, Pitcher 1984). Dessa s.k. *priorister* är dock sällan (antagligen aldrig) anhängare av den enkla form av hedonism som jag har utgått från, utan utgår i regel från någon form av preferentialism. Det är nämligen svårt att se hur priorism skulle vara förenlig med min axiologiska utgångspunkt; min död verkar inte kunna påverka min välfärd vid någon tidpunkt i mitt *liv* om min välfärd vid en viss tidpunkt bestäms enbart av den mängd njutning och smärta som jag får ta del av vid just den tidpunkten, vilket den enkla hedonismen gör gällande. Strategi (A) tycks därför kunna avvisas med hänvisning till uppsatsens axiologiska ramverk.

Att redan i detta skede överge uppfattningen att döden är något dåligt för den som dör verkar förhastat. Även om dödens ondska kan äga rum varken före eller efter personens död finns fortfarande möjligheten att den är dålig utan att vara det vid någon tidpunkt. Låt oss därför börja med att titta på detta underskattade lösningsförslag till tidsproblemet.

Den som letar efter en tidpunkt då döden är dålig för den som dör letar, enligt atemporalisten, förgäves. En sådan finns nämligen inte. Fördelen med detta synsätt är kort sagt att det saknar de svagheter som återfinns hos övriga teorier. Huruvida dessa svagheter är tillräckligt stora för att atemporalismen ska gå vinnande ur leken beror dock på hur stora svårigheter atemporalisten själv står inför.

Det huvudsakliga hotet mot atemporalism är att det innebär en dyr metafysisk investering i form av en asymmetri rörande dödens tidlösa dålighet och andra tidsliga dåligheter. Den typiske atemporalisten menar nämligen att dåligheten hos mer vardagliga händelser är tidslig, till skillnad från döden vars dålighet saknar tidpunkt. Kritikerna hävdar att denna avvikelse är oönskad. För att kunna avgöra *hur* oönskad denna asymmetri är måste vi dock veta vad exakt den består i. Det har hävdats bl.a. att atemporalisten gör gällande att döden och t.ex. benskador är dåliga för en person på olika *sätt* (se Feit 2002, s. 361). Det låter illavarslande, en hedonist vill kunna ge en sammanhållen förklaring till varför något är dåligt för en person. Som tur är tycks atemporalisten vid närmare eftertanke inte göra sig skyldig till denna asymmetri. För oavsett vilken uppfattning man har om tidpunkten för dödens dålighet kan själva dåligheten förklaras på precis *samma sätt* som man förklarar varför mindre fatala händelser är dåliga, nämligen med hänvisning till deprivationsprincipen (DP). Den verkligt asymmetriska hotbilden består snarare i följande: enligt atemporalisten är de allra flesta dåliga händelser dåliga vid en tidpunkt, utom döden som är dålig utan att vara det vid någon tidpunkt. Epikuros första premisser stämmer alltså in på de flesta händelser, men inte alla.

Även om detta ser illa ut betraktar jag en asymmetri av denna sort som

mindre förödande än subsekventistens skopproblem. Därmed inte sagt atemporalismens pris är mer överkomligt än det hos övriga strategier. En möjlighet återstår ännu.

9. EPIKURISM

Om inte övriga lösningsförslag hade varit så otillfredsställande så hade detta avsnitt antagligen aldrig sett dagens ljus. *Epikurism*⁷ – uppfattningen att döden inte är något dåligt för den som dör – är inte en filosofisk tes man kastar sig över. Likt atemporalismen hämtar epikurismen sin styrka ur övriga lösningsförslags brister. Dessvärre slutar inte likheterna där; epikuristen verkar även han vara tvungen att erkänna förekomsten av en teoretisk asymmetri. Epikuristen menar nämligen att alla händelser som uppfyller DP:s villkor för dålighet är dåliga, utom en viss typ av händelse, döden, som trots att den möter DP:s krav helt undgår dålighetsstämpeln (se Johansson 2012). Atemporalistens bästa strategi mot epikuristen är därför att hävda att epikurism involverar en asymmetri som är värre än den hos atemporalism.

Till skillnad från atemporalism vars asymmetriproblem har att göra med en teoretisk otillfredsställelse tycks motvilligheten att acceptera epikuristens asymmetri botten i dess motbudande normativa implikationer. Om döden inte är dålig för den som dör kan det vara svårt att se varför mord skulle vara ett särskilt allvarligt brott eller varför minsta ansträngning att undvika sin egen död skulle vara befogad. Eftersom mycket ska till för att vi ska överge dessa uppfattningar tycks atemporalisten ha intuitionerna på sin sida. Det enda sättet för epikuristen att undvika detta underläge är att visa att dessa påstådda normativa implikationer är falska och att epikurism inte får så svårsmälta konsekvenser i praktiken. Jag tror att det är möjligt.

Även om man som epikuristen menar att döden inte är dålig så betyder inte det att ett fortsatt gott liv inte är bra. Och om döden hindrar en från att ta del av ett gott liv så verkar det finnas stor anledning att försöka undvika sin egen död och att avhålla sig från att dräpa folk i sin omgivning. Vid närmare eftertanke tycks det faktum att något är bra eller dåligt för en person vara av sekundär vikt vid normativa överväganden, något som blir tydligast i etiska resonemang kring icke-existerande personer. De flesta skulle troligtvis hävda att det är fel att, om vi har möjligheten att låta bli, sätta en person till världen om vi vet att personen kommer att leva ett rakt igenom miserabelt liv. För den potentiella personens egen

⁷Med "epikurism" avses här endast förnekandet av påståendet att döden är dålig för den som dör. Det som i vanliga fall benämns "epikurism" är en väsentligt matigare lära som jag inte kommer att gå in på här.

skull verkar det vara bättre att låta bli. Men denna normativa uppfattning kan knappast grunda sig i att det är sämre att leva i misär än att inte finnas till – en sådan jämförelse är ofullständig, ingenting kan vara bra eller dåligt eller någonting alls för en person som inte existerar. Den normativa vikten bör därför snarare fästas vid intrinsikalt värde, skulle många mena. T.ex. ser en utilitarist inte i första hand till vad som är bra och dåligt, det som ska maximeras är endast intrinsikalt värde. Likaså bör jag bejaka mängden intrinsikalt värde vid prudentiella överväganden rörande min egen framtid.

I mina ögon har epikuristen inget att generas över. Då vi slipper göra våld på våra mest grundläggande normativa intuitioner tycks epikurismens inneboende asymmetri vara mindre besvärande än atemporalismens. En rimlig slutsats är därför att döden inte är något dåligt för den som dör. Någon skulle kunna hävda att detta i sig är tillräckligt kontraintuitivt för att rättfärdiga en anti-epikuristisk position; en teori som förnekar att döden är dålig kan inte vara korrekt. Jag är dock benägen att påstå att dessa intuitioner härstammar från just normativa uppfattningar, vilka vi har sett är förenliga med epikurism. Det vi går miste om genom att acceptera epikurismen är möjligheten att etikettera döden som ”dålig”. Men det får vi stå ut med.⁸

REFERENSER

- Belshaw, C. 2009. *Annihilation*. Stocksfield: Acumen.
- Bradley, B. 2009. *Well-Being and Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Epikuros. ”Letter to Menoeceus”. Översättning av C. Bailey. I *The Stoic and Epicurean Philosophers*, red. W. J. Oates, 1940, s. 30–34. New York: Random House.
- Feinberg, J. 1984. ”Harm to Others”. I *The Metaphysics of Death*, red. J. M. Fischer, 1993, s. 171–90. Stanford: Stanford University Press.
- Feit, N. 2002. ”The Time of Death’s Misfortune”. *Noûs* 36, s. 359–83.
- Feldman, F. 1991. ”Some Puzzles About the Evil of Death”. *The Philosophical Review* 100:205–27.
- Feldman, F. 1992. *Confrontations with the Reaper*. New York och Oxford: Oxford University Press.
- Hershenov, D. B. 2007. ”A More Palatable Epicureanism”. *American Philosophical Quarterly* 44, s. 171–80.
- Johansson, J. 2012. ”The Timing Problem”. I *The Oxford Handbook of Philosophy*

⁸Stort tack till Jens Johansson för outhärlig handledning och givande diskussioner. Tack också till alla som närvarade vid doktorandseminariet i praktisk filosofi vid Stockholms universitet där den ursprungliga versionen av denna artikel lades fram i april 2011. Bland deltagarna vill jag särskilt tacka Sandra Lindgren, Karl Pettersson, Jonas Olson, Daniel Stridh och Torbjörn Tännsjö.

- of Death*, red. B. Bradley, F. Feldman och J. Johansson. Oxford: Oxford University Press.
- Luper, S. 2007. "Mortal Harm". *The Philosophical Quarterly* 57, s. 239–51.
- Luper, S. 2009. *The Philosophy of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McMahan, J. 2002. *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. New York: Oxford University Press.
- Nagel, T. 1970. "Death". *Noûs* 4:73–80.
- Pitcher, G. 1984. "The Misfortunes of the Dead". I *The Metaphysics of Death*, red. J. M. Fischer, 1993, s. 159–68. Stanford: Stanford University Press.
- Silverstein, H. S. 2000. "The Evil of Death Revisited". I *Midwest Studies in Philosophy* 24:116–34.
- Tännsjö, T. 2007. "Narrow Hedonism". *Journal of Happiness Studies* 8, s. 79–98.

A priori kunskap är, grovt uttryckt, kunskap som är oberoende av sinneserfarenhet. Men finns verkligen sådan kunskap? Kan man verkligen få kunskap om den yttre verkligheten på något annat sätt än via sina fem sinnen?¹ All information om yttrevärlden når oss väl just genom dessa sinnesorgan.²

Tja, hur vet vi å andra sidan det? A priori eller a posteriori? En modern empirist som W. V. Quine skulle säga att vi ”vet” det a posteriori, dvs. att det är något som har stöd av dagens empiriska vetenskap – men han menar också att det kanske kan visa sig vara fel, t.ex. om vetenskapen i framtiden skulle visa att det finns telepati.³ Men har han rätt? Han har kanske rätt i att vi vet a posteriori att mycket av det vi vet är a posteriori. Men vet vi verkligen a posteriori att vi inte vet någonting *alls* a priori?⁴ Det kan man betvivla.

Tidigare empirister ansåg att det visserligen finns a priori kunskap, t.ex. i logik och matematik. Men de ansåg att det enda man kan veta a priori är sådant som uttrycks med s.k. analytiska satser, och att sådana satser inte har något ”faktiskt innehåll” – de uttrycker inga ”sanningar om världen” eller något ”påstående om den empiriska verkligheten”,

¹Med ”den yttre verkligheten” menar jag ungefär allt som är sant utanför, eller oberoende av, det egna medvetandet. Genom introspektion kan man väl i viss mån få kunskap om sitt eget inre, t.ex. om man är glad eller ledsen. Sådan kunskap kan sägas vara oberoende av sinneserfarenhet. Men introspektiv kunskap brukar inte anses vara a priori, utan snarare a posteriori. Introspektion är ju ändå en sorts observation. A priori kunskap – om det nu finns sådan – ska vara oberoende av observationer

²Detta är troligen en vanlig uppfattning. Och om det funnes t.ex. telepati, så skulle det kanske räknas som ett sjätte sinne. Telepatisk kunskap skulle då inte vara oberoende av sinneserfarenhet. Den skulle inte vara a priori, utan tvärtom a posteriori.

³Se Quine 1993, s. 33–34.

⁴Man kan ju inte veta a priori att vi inte kan veta något a priori. Men *det* kan man kanske veta a priori?

deras sanningsvärde är ”oberoende av yttervärldens beskaffenhet”.⁵

Detta kan också betvivlas. Och det har betvivlats, t.ex. av empiristen John Stuart Mill som menade att matematiska satser är empiriska generaliseringar, som i princip kan visa sig vara falska. Men de logiska empiristerna höll inte med om det. Alfred Ayer skriver exempelvis:

Då vi förkastar Mills teori, måste vi vara en aning dogmatiska. Vi kan inte göra mer än att klart framställa problemet och sedan lita på, att man ska inse [*sic*], att hans tes står i strid med relevanta logiska fakta.⁶

Hur ska man tolka detta? Det verkar ju som om Ayer här menar att man kan veta *a priori* att Mill har fel. Att man kan ”inse” att det strider mot logiska fakta.

Men har Ayers påstående att Mill har fel verkligen ”inget faktiskt innehåll”? Är det en analytisk sanning att matematiska och logiska sanningar inte har något empiriskt innehåll? Quine anser tvärtom att matematiken har koppling till empiri i den mån matematiken tillämpas när vi gör empiriska förutsägelser.⁷ Han menar att det som har empiriska konsekvenser i allmänhet inte är enstaka satser, utan hela system eller konjunktioner av teorier och hypoteser; och inte minst i naturvetenskap innehåller dessa konjunktioner ofta matematiska satser. Därmed får matematiken stöd av empirisk evidens på samma indirekta sätt som många andra teoretiska satser.⁸

De ”relevanta logiska fakta” Ayer hänvisar till är sådant som att vi inte kan tänka oss några observationer som skulle få oss att förkasta t.ex. att $2 \times 5 = 10$ eller att vinkelsumman i en euklidisk triangel är 180° eller den formella logikens principer.⁹ Men även om detta är ”logiska fakta”, så är det inte ett *logiskt* faktum att inga tänkbara observationer skulle få oss att förkasta dem.

⁵Se t.ex. Ayer 1953, s. 55, 56, 68, 69, 71.

⁶Ayer 1953, s. 58.

⁷Jfr Quine 1993, s. 65 och 1995, s. 53.

⁸En konjunktion av satser, som har empiriskt innehåll, måste ha *någon* icke-matematisk komponent. Men gränsen mellan matematik och icke-matematik är nog flytande; jfr Quine 1995, s. 55.

⁹Jfr Ayer 1953, s. 58–60. Quine håller med om att vi inte gärna skulle förkasta sådana satser, men han förklarar det inte, som Ayer, med att de är nödvändiga sanningar, utan med att det är enklare och mindre destruktivt att förkasta något annat (när något måste förkastas); se t.ex. Quine 1993, s. 29 och 2008, s. 395. I princip skulle vi kunna förkasta även matematiska och logiska satser. Hartry Field säger på ett ställe (2008, s. 72): ”[T]here’s no way to *completely rule out* revising logic as the best way of accommodating, say, quantum mechanical evidence, even if we can’t conceive the details of how such a revision would go.”

1. ANALYTISKA SATSER

Hur som helst, en möjlighet är att vi kan ha a priori kunskap, men endast om ”begreppsliga sanningar” eller sådant som uttrycks genom ”analytiska satser”, dvs. satser som på något sätt är (eller kan inses vara) sanna i kraft enbart av betydelsen av de ord som ingår, och som därför är oberoende av ”faktiska förhållanden”. Men denna idé om analytiska satser är problematisk. Just Quine är känd för att ha ifrågasatt distinktionen mellan analytiska och syntetiska satser.¹⁰ Hans invändning består framför allt i att denna vanliga distinktion inte kan ges en tillfredsställande empirisk innebörd. Detta hänger i sin tur ihop med Quines tes att språkliga satser i allmänhet inte har någon bestämd mening.¹¹

Men Quine håller med om att vi i en mer hanterbar – och empiriskt begriplig – mening kan säga att en sats är analytisk för en person *P* om *P* fick lära sig att satsen är sann som ett led i att *P* lärde sig vissa av de ord som ingår i satsen.¹² (En sats skulle sedan kunna kallas analytisk, utan referens till person, om den är analytisk för alla, eller de flesta, personer.) Satsen ”Euklidiska trianglar har vinkelsumman 180°” är kanske analytisk i denna mening för de flesta som använder uttrycket ”euklidisk triangel”, eftersom detta uttryck nog bäst definieras just som ”triangel med vinkelsumman 180°”.

Matematiska satser är i allmänhet inte analytiska i denna mening. Man behöver t.ex. inte lära sig Euklides sats att det finns oändligt många primtal i och med att man lär sig vad ”primtal” betyder.¹³ Och satsen ” $2 \times 5 = 10$ ” behöver inte nämnas när man lär sig använda de symboler och siffror som ingår i den. Däremot är nog mycket enkla logiska sanningar analytiska i denna mening för de flesta. Det anser i alla fall Quine. Satser av formen ”Om *p* och *q*, så *p*” skulle alltså vara analytiska för de flesta, eftersom vi lär oss att satser med denna form är sanna i och med att vi lär oss orden ”och” och ”om... så”.

De logiska empiristernas tanke att a priori kunskap hänger ihop med, och kan förklaras av, analyticitet har på senare tid aktualiserats av Paul Boghossian. Han anser att man kan undgå Quines kritik om man håller

¹⁰Se Quine 2010 (original 1950) och 1991.

¹¹Se t.ex. Quine 1993, s. 62–65.

¹²Se Quine 1991, s. 395–96 och 1993, s. 64. Detta passar på det vanliga exemplet ”Alla ungarlar är ogifta”. Quine föreslår dessutom att “truths deducible from analytic ones by analytic steps [...] count as analytic in turn” (1991, s. 396), se även 1993, s. 65.

¹³Och när man lär sig vad ”primtal” betyder behöver man såvitt jag förstår inte heller lära sig så mycket talteori som krävs för att man med elementära ”analytiska” slutledningar från vissa axiom kan härleda satsen att det finns oändligt många primtal.

sig till det han kallar "epistemisk" analyticitet. En sats är epistemiskt analytisk om en person endast behöver förstå vad den betyder för att vara berättigad att tro att den är sann.¹⁴ Boghossian tycks anse att allt a priori berättigande gäller sådana satser och att a priori kunskap alltså kan förklaras på detta sätt.

En quinesk invändning mot detta förslag skulle väl vara att vi inte kan ge någon tillfredsställande empirisk innebörd till epistemisk analyticitet. Hur skulle man kunna avgöra, med empiriska metoder, om en given sats är epistemiskt analytisk (för en viss person vid en viss tidpunkt)?

Vi kan nog med empiriska metoder ta reda på om en person vid en tidpunkt förstår vad en sats betyder. Det är sådant en språklärare gör genom att studera sina elevers verbala beteende. Men hur avgör vi med empiriska metoder om en person är (a priori) berättigad att tro att satsen är sann? Om "berättigad" har en normativ innebörd, så är nog detta inte så lätt. Och hur avgör man om berättigandet *enbart* beror på förståelsen? Det är nog inte heller så lätt.

Men hur det än är med detta, så tycks Boghossians förslag ändå inte fungera på t.ex. Euklides sats. Det verkar ju rätt klart att man kan förstå vad den betyder (nämligen att det finns oändligt många primtal), utan att vara berättigad att tro att den är sann – t.ex. om man aldrig har hört talas om Euklides bevis eller om man inte själv lyckas komma på något bevis för den. Euklides sats är alltså inte epistemiskt analytisk i Boghossians mening. Men det är ändå fullt rimligt att säga att de som kan beviset för satsen i kraft av just detta är a priori berättigade att tro att den är sann. Det är ju just kunskap av detta slag som Ayer och de andra logiska empiristerna ville förklara med hjälp av analyticitet. Men Boghossians epistemiska analyticitet duger då inte.

Man kan fråga sig varför Boghossian överhuvud taget drar in berättigande i sitt analyticitetsbegrepp. Varför inte lika gärna säga att en sats är analytisk – i vad vi kunde kalla en "pragmatisk" mening – för en person om personen bara behöver förstå vad satsen betyder för att *tro* att den är sann?¹⁵ Boghossian skulle väl svara att det är just *berättigandet* i a priori kunskap som ska förklaras. Men det löser knappast problemet. Ty vad

¹⁴Boghossian definierar så här: "mere grasp of S's meaning by T suffices for T's being justified in holding S true", 1999, s. 334.

¹⁵Kanske är Boghossians skäl för att inte bry sig om pragmatisk analyticitet det, att om man bara behöver förstå satsen för att tro att den är sann, så måste detta bero på att satsen är sann enbart i kraft av sin betydelse. Men detta skulle innebära att satsen är analytisk i det Boghossian kallar den "metafysiska" betydelsen – och han menar att sådan metafysisk analyticitet är obegriplig; jfr Boghossian 1999, s. 334–37. För övrigt är ju Euklides sats inte heller analytisk i den pragmatiska meningen att man bara behöver förstå den för att tro att den är sann.

som behövs är fortfarande en förklaring av *hur* man blir berättigad att tro att satsen är sann bara genom att förstå den. Om man har lärt sig att den är sann i och med att man lärde sig vad den betyder, så kan kanske det utgöra en förklaring. Men om man tar fasta på detta så är man ju tillbaka till analyticitet i Quines mening.

Timothy Williamson har argumenterat för att det inte finns några satser som är analytiska i den pragmatiska meningen.¹⁶ Skulle detta också innebära att det inte finns några satser som är analytiska i Quines mening? Nej, man kan ju av olika mer eller mindre sofistikerade skäl vilja förneka en viss sats, trots att man fick lära sig att den är sann när man lärde sig de ord som ingår i den. Williamson ger flera övertygande exempel på detta.¹⁷

2. BERÄTTIGANDE

Låt oss alltså gå tillbaka till analyticitet i Quines mening. Man kan hålla med om att det finns satser som i Quines mening är analytiska för många av oss. Men hur *vet* vi att dessa satser är sanna? Närmare bestämt: vi *tror* att de är sanna och de *är* väl också sanna, men på vilket sätt, eller i kraft av vad, är vi *berättigade* att tro att de är sanna?¹⁸

Ett svar kunde vara att vi har *lärt* oss detta. Det följer ju av att den sats det gäller är analytisk för oss i Quines mening. Att man har ”lärt sig” något garanterar visserligen inte att det är sant, men det är kanske tillräckligt för att man ska vara *berättigad* att tro att det är sant. Åtminstone så länge ingenting har dykt upp som motiverar att man ifrågasätter det man har lärt sig – t.ex. att andra människor har motstridande uppfattningar på till synes minst lika goda grunder.

Ett annat svar är att vi ”med hjälp av vårt förnuft” kan *inse* att dessa satser är sanna. Detta gäller kanske också andra satser, utöver dem som är analytiska i Quines mening, t.ex. många matematiska sanningar. Vi

¹⁶Williamson 2007, s. 73–74. Williamson definierar här ett begrepp analyticitet – som han kallar ”epistemologiskt” – så här: ”a sentence *s* is analytic just in case, necessarily, whoever understands *s* assents to *s*”. Han argumenterar för följande tes: ”No given argument or statement is immune from rejection by a linguistically competent speaker” (s. 97).

¹⁷Exemplen finns i fjärde kapitlet i Williamsons bok. Jag är tacksam för synpunkter från Åsa Wikforss, som läste en tidigare version av denna uppsats. Hon rådde mig att säga något om Boghossian och Williamson i samband med min diskussion av analytiska satser.

¹⁸Som Hartry Field påpekar (2008, s. 70) gäller frågan om a priori kunskap just *berättigande*, dvs. om en person kan vara a priori berättigad (vid en tidpunkt) att tro något om verkligheten. Det handlar alltså inte om att (sanningen hos) *satser* eller *påståenden* skulle vara a priori.

är kanske genetiskt betingade att ”inse” vissa saker. En sådan förmåga kan vara ett resultat av biologisk evolution. De individer som i relativt stor utsträckning är disponerade att inse sådant som är sant (eller nästan sant) kan i och med detta få större chans att överleva och sprida sina gener. Vad man inser behöver visserligen inte vara sant, och det man inser kan ju vara oförenligt med vad andra personer inser. Men att man ”inser” något, medför kanske ändå att man är *berättigad* att tro det – åtminstone så länge det inte är kontroversiellt.¹⁹

Men hur vet vi å andra sidan det? Är vi berättigade att tro det? Är man kanske rentav *a priori* berättigad att tro det? Satsen ”Om man med sitt förnuft inser något, så är man berättigad att tro att det är sant” är ju inte en analytisk sats i Quines mening. Är den ”analytisk” i någon annan, mer intressant mening? Det är inte lätt att säga. Här skulle man ha behövt någon empirisk metod för att avgöra den saken, men det är just det som enligt Quine inte finns.²⁰

3. A POSTERIORI BERÄTTIGANDE

Låt oss börja i en annan ände. Låt oss fråga oss hur man kan vara berättigad *a posteriori* – dvs. på empiriska grunder – att tro på något. Det finns kanske flera sätt, men vi kan här koncentrera oss på de två mest närliggande. Dels har vi rena observationer: vi är t.ex. berättigade att tro att det regnar helt enkelt för att vi ser att det regnar. Dels är vi berättigade att tro på teorier som är kopplade till observationer på ett mer indirekt sätt, enligt något i stil med vad som brukar kallas ”hypotetisk-deduktiv metod”.²¹

¹⁹Detta gäller tidigare i mänsklighetens utveckling. Det visar inte att det vi *numera* inser ofta eller oftast är sant. Ty detta har ju inte haft tid att påverka genpoolen. Att olika personer kan ”inse” motstridiga saker är naturligtvis ett bekymmer, men det kan kanske undvikas genom att vi endast lägger vikt vid sådana insikter som är extremt *okontroversiella*. Detta skulle ju vara helt analogt till att ha så stor tilltro till observationer, närmare bestämt till sådana observationer som är okontroversiella och upprepbara. – Men det är en empirisk fråga vilka insikter som är okontroversiella. Detta passar kanske inte så bra ihop med att den sats det gäller är något som man kan vara *a priori* berättigad att tro på.

²⁰Och det verkar inte som om satsen är analytisk i de epistemiska, pragmatiska och metafysiska betydelser som Boghossian och Williamson pekat ut.

²¹Den hypotetisk-deduktiva metoden tillämpades redan under antiken, men betonades kanske mer under den moderna naturvetenskapens framväxt; jfr Wedberg 1970, s. 42. Den skulle kanske kunna formuleras ungefär så här: ”När du ställs inför ett problem (t.ex. att förklara ett visst fenomen), börja med att formulera en hypotes som skulle kunna utgöra en lösning av problemet, och försök därefter vederlägga denna hypotes så gott du kan, genom att deducera konsekvenser av hypotesen som kan prövas genom att jämföras med vad du anser dig veta eller

Detta säger något om hur a posteriori berättigande går till. Men hur vet vi att sådant ”berättigande” verkligen är en sorts berättigande? Mer precist: på vilket sätt är vi berättigade att tro det? Flera filosofer tycks anse att det enda berättigande vi kan ha för detta är ett *a priori* berättigande. Laurence Bonjour hävdar t.ex. att vi kan vara berättigade att tro på vissa saker genom direkt observation, men han menar att det enda sättet vi kan nå fram till uppfattningar som inte direkt kan bekräftas genom observation är genom någon form av resonemang eller slutledning som vi endast kan vara berättigade till a priori.²²

Stämmer detta? Det kan kanske tyckas att vi är a priori berättigade att tro att vi är a posteriori berättigade att tro på det vi direkt observerar. Det tycks bara finnas två ytterligare alternativ. Antingen är vi *inte alls* berättigade att tro att vi är berättigade att tro på det vi observerar, eller också är vi *a posteriori* berättigade att tro det. Det första alternativet kan förefalla orimligt, eftersom vi ju just har lärt oss att vi *är* berättigade att försanthålla de satsen vi använder för att uttrycka observationer, när vi gör dessa observationer.²³ Det andra alternativet verkar också orimligt: vi har visserligen en empirisk grund för att tro på det vi observerar, men vi har väl inte någon empirisk grund för att tro att vi är *berättigade* att tro på det vi observerar? Här förutsätter jag då att berättigande är något *normativt*.²⁴ Det är svårt att föreställa sig några observationer som skulle kunna vara oförenliga med – eller utgöra evidens för – att vi har *rätt* (dvs. är berättigade i någon normativ mening) att tro på det vi observerar.

kunna ta reda på. Om du inte lyckas vederlägga den, trots att du försökt så gott du kan, så är det förnuftigt av dig att tillsvidare försiktigt tro att hypotesen är sann”.

²²Jfr Bonjour 2001, s. 625–26. Thomas Nagel (1986, s. 83–84) uttrycker en liknande uppfattning så här: ”Even empirical knowledge, or empirical belief, must rest on an a priori base, and if large conclusions are derived from limited empirical evidence a large burden must be carried by direct a priori formulation and selection of hypotheses if knowledge is to be possible at all.” Och Hartry Field (2008, s. 74) säger: ”there are reasons for thinking that empirical methodology is strongly a priori, in the sense that its rules are rationally employable independent of evidence and can’t be undermined by evidence.”

²³Nya observationer görs i situationer som inte är exakt lika de tidigare och vi måste då kunna uppfatta dem som på ett relevant sätt ”liknande”. Denna förmåga att uppfatta liknande situationer som liknande är förmodligen i stor utsträckning är genetiskt betingad; jfr Quine 1995, s. 19–20. Men mer ”moderna” likheter, som inte spelade någon roll tidigare under evolutionen, får väl antas vara inlärd.

²⁴Om berättigande däremot uppfattas som något empiriskt, t.ex. att en person är ”berättigad” att tro en sak om hans eller hennes tro är orsakad av något som oftast leder till sanna uppfattningar eller till lyckade förutsägelser, så kan man förstås ha en empirisk grund för att tro detta – och därmed vara berättigad a posteriori; se även Bergström 2011, s. 277–87.

Är vi berättigade att tro på resultaten av tillämpa hypotetisk-deduktiv metod? Att vi faktiskt *beter* oss i enlighet med den hypotetisk-deduktiva metoden är antagligen delvis en effekt av naturligt urval, men också av att detta beteende har förstärkts genom att det har varit framgångsrikt på senare tid. Vi är troligen genetiskt programmerade att tillämpa hypotetisk-deduktiv metod, eftersom detta har varit framgångsrikt under människans biologiska utveckling – de individer som inte tillämpade denna metod har inte klarat sig så bra i livet och därför inte lyckats sprida sina gener lika mycket som andra – och beteendet har fortsatt att vara framgångsrikt, och därmed förstärkts, även under vetenskapens utveckling under de senaste tvåtusen åren.²⁵

Att vi *tror* (eller ”inser”) att vi är berättigade att tillsvidare tro på de teorier som vi kommer fram till med hjälp av den hypotetisk-deduktiva metoden – vilket de flesta bedömare nog tror – beror antagligen på att vi har en stark naturlig benägenhet att bete oss på just detta sätt. Med andra ord: vår benägenhet att tro på teorier som får stöd av den hypotetisk-deduktiva metoden orsakar en benägenhet att tro att vi är *berättigade* att tro på sådana teorier.

Men *är* vi också berättigade att tro att vi är (a posteriori) berättigade att tillsvidare tro på de teorier som vi kommer fram till med hjälp av den hypotetisk-deduktiva metoden?

4. ETT SKENPROBLEM?

Detta kan förefalla vara en mycket central och viktig fråga i kunskapsteorin, men kanske är det en illusion. Hartry Field tycks för sin del anse att det överhuvud taget inte är en fråga som har något sant svar. Han skriver följande om berättigande:

vi har helt enkelt en benägenhet [eng. *attitude*] att betrakta vissa uppfattningar som berättigade under vissa omständigheter, andra inte; och vi betraktar vissa av dessa som berättigade i brist på evidens för eller emot, även om det någon gång skulle kunna komma fram evidens som strider mot dem. Och grovt uttryckt, det finns inga ”fakta om berättigande”, det finns ingenting utöver våra benägenheter; vi kan värdera benägenheter som bra eller dåliga, men en sådan värdering är ingen ”faktuell” verksamhet. (Field 2008, s. 74, min översättning)

²⁵Men vår uppfinningsrikedom när det gäller att hitta på hypoteser och bevis kan kanske inte förklaras rent evolutionsbiologiskt och behavioristiskt. Som Nagel säger: ”in our case the capacities go far beyond the merely adaptive” (1986, s. 83). Det är svårt att tro att biologer skulle kunna förklara t.ex. hur, eller att, Gödel kom på sina bevis eller Einstein sina teorier. Å andra sidan kom de väl inte på dem ”oberoende av erfarenhet”, dvs. a priori.

Att ha en benägenhet ("attityd") att betrakta en uppfattning som berättigad är väl detsamma som att tro att den är berättigad. När Field säger att en sådan benägenhet (tro) "kan värderas som bra eller dålig", vilket då inte är en "faktuell verksamhet", kan han mena antingen (1) att en sådan tro är normativ snarare än faktisk, eller (2) att den är varken sann eller falsk. Eller kanske bäggedera. Att den är normativ kan man väl gå med på – jag har ju redan tidigare förutsatt att berättigande är något normativt – men varför kan den inte vara sann? Antagligen förutsätter Field här en viss värdeteoretisk åsikt om normativa uppfattningar, nämligen nonkognitivism. Den kan ifrågasättas. Men det spelar ingen större roll här. Det avgörande är om man kan ge någon sorts argumentation eller stöd för en uppfattning om att en uppfattning är berättigad. Field tycks tro att det är omöjligt.

5. KOHERENTISM

Men jag tror att det är möjligt – kanske inte alltid, men åtminstone ganska ofta. En argumentation för en uppfattning måste utgå från en eller flera andra uppfattningar. En vanlig uppfattning är att uppfattningar kan få stöd genom att hänga ihop med andra uppfattningar. Ofta tänker man sig då att en persons uppfattningar – det vi kan kalla personens "totala teori" vid en given tidpunkt – bildar en mer eller mindre sammanhängande helhet eller en "väv" (eng. *web of belief*) som vi försöker komplettera, befria från eventuella motsägelser och anpassa till det vi observerar. Quine uttrycker det så här i en klassisk formulering:

Totaliteten av vår så kallade kunskap, från de alldagligaste ämnen i geografi och historia till de viktigaste lagarna i atomfysik, ren matematik och logik, kan liknas vid ett kraftfält vars gränsbetingelser utgöres av erfarenheten. En konflikt med erfarenheten i periferin ger upphov till justeringar i det inre av fältet. Sanningsvärden måste omfördelas mellan våra påståenden. Omvärdering av några påståenden leder till omvärdering av andra på grund av logiska samband mellan dem – och de logiska lagarna är i sin tur helt enkelt ytterligare påståenden i systemet [...] Ingen isolerad erfarenhet är entydigt förknippad med något bestämt påstående i fältets inre, utan påverkar endast fältet som helhet. (Quine 2010, s. 498–99)

Jag tror inte att Quine någonsin uttryckligen har sagt att en persons totala teori även innehåller personens *normativa* uppfattningar, men detta är ändå en mycket rimlig tes. Inte minst gäller det uppfattningen att vi är berättigade att tro på det vi direkt observerar liksom uppfattningen att uppfattningar som har stöd av den deduktivt-hypotetiska metoden är berättigade. Dessa uppfattningar är ju intimt förknippade med många icke-normativa uppfattningar som ingår i personens totala teori. Att de själva

kanske inte har något eget empiriskt innehåll är irrelevant; detsamma gäller t.ex. matematiska uppfattningar och för den delen alla enskilda teoretiska uppfattningar. Att de inte ens *bidrar* till det empiriska innehållet, som någon mängd uppfattningar tillsammans kan ha, är också irrelevant; Quine menar att detta även kan gälla en hel del av det som ingår i en total teori. Han skriver:

Jag utgår från att mycket av det som accepteras som sant eller plausibelt, till och med i de stränga naturvetenskaperna, accepteras utan någon tanke på att det ska bidra till att, tillsammans med andra plausibla hypoteser, utgöra en hypotesmängd som kan testas empiriskt. Sådant accepterande kan motiveras av symmetrier eller analogier eller som tilltalande sammanhållande länkar i teorins struktur. [...] Att i positivistisk anda insistera på empiriskt innehåll skulle, om det godtogs, förhindra vetenskapens utveckling. (Quine 1995, s. 49, min översättning)

Visserligen kan ju detta citat tas till intäkt för att en persons totala teori för Quine endast innehåller sådant som personen accepterar ”som sant eller plausibelt”, och kanske är han liksom Field nonkognitivist när det gäller normativa uppfattningar om berättigande.²⁶ Men jag har svårt att tro att han till sist skulle hålla fast vid en sådan position. Han säger t.ex. på ett ställe att naturvetenskapen inte behöver något annat berättigande än det som den kan få genom observationer och den hypotetisk-deduktiva metoden.²⁷ Jag tolkar detta som att vetenskapliga uppfattningar enligt Quine *kan* vara berättigade i kraft av observationer och den hypotetisk-deduktiva metoden. Och det är rimligt att tro att han här säger något som han anser vara sant och som kan ingå i en persons totala teori.

Någon skulle kanske vilja invända att en persons eller grupps totala teori ska uppfattas som totaliteten av det personen tror om ”verkligheten” eller ”naturen” – att den alltså utgör det som är ”vetenskap” för personen eller gruppen – och att detta inte innefattar uppfattningar om berättigande (eller övriga normativa uppfattningar). Men vetenskapen

²⁶Quine tycks åtminstone vilja vara nonkognitivist i fråga om värdeomdömen i etik och estetik, eftersom sådana enligt hans känsla inte innehåller några ”cognitive claims”; se Bergström och Føllesdal 1994, s. 202–3. Men han är inte helt konsekvent på denna punkt. Han tycks mena att vissa estetiska värdeomdömen skulle kunna ha ett kognitivt innehåll; se *ibid.*, s. 204.

²⁷”[N]aturalism [...] sees natural science as [...] not in need of any justification beyond observation and the hypothetico-deductive method” (Quine 1981, s. 72). Och om Quine skulle uppfatta påståenden om berättigande som icke-normativa, så blir det ännu klarare att de ska inräknas i en persons totala teori; jfr Bergström 2011, s. 277–87.

omfattar för Quine även kunskapsteori.²⁸ Och för övrigt är väl också uppfattningar av typen ”Vi är numera berättigade att tro att universum utvidgas med accelererande hastighet” och ”Vi är för närvarande ännu inte berättigade att tro att partiklar kan färdas snabbare än ljuset” sådant som förekommer inom naturvetenskapen.

Och oavsett vad Quine skulle säga om detta, så menar jag som sagt att uppfattningar om berättigande kan ingå i en persons totala teori. Därmed bidrar de också till koherensen av sådana teorier – de är ”tilltalande sammanhållande länkar i teorins struktur”, som Quine uttrycker det – vilket är önskvärt. Och därmed kan de nog också, tvärt emot vad Field tycks mena, få stöd av annat i teorin och därmed vara berättigade.

6. KONSERVATISM

Det finns också ett annat sätt att se på saken. Vissa filosofer tycks ha en syn på berättigande som skulle innebära att vi, åtminstone än så länge, är *berättigade* att tro att den hypotetisk-deduktiva metoden ger trovärdiga resultat helt enkelt därför att vi faktiskt *tror* det. Det är ju en mycket rimlig tanke att vi alltid måste utgå från det vi tror, åtminstone så länge det är okontroversiellt, och då kan det kanske ligga nära till hands att tro att vi också är berättigade att göra det. På samma sätt skulle vi då vara berättigade att tro på observationer så länge de är okontroversiella, intersubjektiva.

Detta kan kallas kunskapsteoretisk konservatism.²⁹ Den innebär alltså att berättigande så att säga är alldeles gratis, så länge det inte finns några motargument.

Men att utgå från att man på detta sätt är *berättigad* att tro det man tror, verkar alltför lättvindigt. Man kan visserligen säga att om man verkligen *tror* att man är berättigad att tro det man tror, så länge ingenting talar däremot, så får man väl utgå även från detta. Men den kunskapsteoretiska konservatismen säger då att man också är berättigad att tro att man är berättigad att tro det man tror. Och tror man det, är man enligt konservatismen också berättigad att tro att man är berättigad att tro att man är berättigad att tro det man tror. Och så kan man sedan fortsätta varv efter varv, så länge man orkar. Det blir knappast mer övertygande för det.

Felet med konservatismen är att den inte tycks se någon skillnad mellan å ena sidan de element i en persons totala teori som hänger samman med, och därigenom får en sorts stöd av, andra delar av teorin och å andra

²⁸Se t.ex. Quine 1969, s. 82.

²⁹För en utförligare diskussion av kunskapsteoretisk konservatism, se Bergström 2011, kap. 10. En företrädare för den kunskapsteoretiska konservatismen är Harman (2003).

sidan de element som inte alls hänger ihop med resten. Varför skulle även de senare vara berättigade? Anta t.ex. att någon utöver sina vardagliga och mer välgrundade vetenskapliga uppfattningar också tror att Gud existerar, eller att han kommer att vinna om han köper en lott, eller att det finns intelligenta varelser i någon annan galax. Är sådana uppfattningar därmed berättigade för denna person, trots att de varken förklarar eller förklaras av något annat i personens totala teori, och trots att personen inte ens tror att de gör det? Det verkar ju alldeles orimligt, och då är även konservatismen orimlig.³⁰

7. ÄR KOHERENTISMEN BERÄTTIGAD?

Därmed är vi tillbaka till vår tidigare konklusion, nämligen att vi i allmänhet är berättigade att tro på resultaten av observationer och hypotetisk-deduktiva resonemang, eftersom detta hänger intimt ihop med vår totala teori – som ju till stor del just består av sådana resultat.

Detta är en uppfattning som kanske skulle accepteras av många filosofer, men är vi, som har denna uppfattning, också *berättigade* att ha den? Här duger det knappast att säga att vi är berättigade att ha den, eftersom den hänger väl ihop med det vi för övrigt tror. För frågan är ju just om vi är berättigade att tro sådant som hänger väl ihop med vad vi för övrigt tror.³¹ Att vi tror det är en sak, men eftersom konservatismen är oacceptabel kan vi inte av detta dra slutsatsen att vi också är berättigade att tro det.

Här skulle kanske många vilja dra till med att vi är *a priori* berättigade att tro det. Men jag har svårt att se hur vi kan vara berättigade att tro *det*. Är detta i så fall också något vi är *a priori* berättigade att tro? Och så vidare i en oändlig regress? En rimligare position är kanske att vi helt enkelt *tror* att vi är berättigade att tro sådant som hänger väl ihop med vad vi för övrigt tror – samt att det räcker att vi tror det; vi behöver inte dessutom tro att denna tro är berättigad.

Men i praktiken blir det nog inte någon större skillnad mellan denna position och den som dessutom lägger till att den är *a priori* berättigad. I bägge fallen tar vi ju ändå fasta på något vi helt enkelt tror.

³⁰Man kan ju undra på vilket sätt man kan vara ”berättigad” att tro att konservatismen är orimlig. A priori eller a posteriori? Det räcker kanske att säga att en sådan tro inte passar så bra ihop med vad vi för övrigt tror.

³¹Närmare bestämt borde man väl säga att en uppfattning kan hänga *mer eller mindre* ihop med resten av en persons totala teori – och att den därför i motsvarande grad är *mer eller mindre* berättigad. Men jag ska här bortse från denna komplikation.

8. A PRIORI BERÄTTIGANDE

Flera filosofer tycks tro att Quine har visat att det inte finns något som är a priori berättigat eller att man inte kan skilja mellan a priori och a posteriori berättigande.³² Men kanske tar de då bara fasta på Quines tes att ingen uppfattning är immun mot revision.³³

Att ingen uppfattning är immun mot revision är väl i princip riktigt, om än onödigt hårdtaget.³⁴ Men även om det är riktigt, så följer inte av detta att inga uppfattningar är berättigade a priori. Det följer bara att inte ens a priori berättigade uppfattningar, om sådana finns, är immuna mot revision. Och varför skulle de vara det?³⁵

Quine skulle säkert gå med på att vi är berättigade att godta Euklides sats – och att vi är berättigade till detta helt enkelt därför att satsen har bevisats.³⁶ Vi kan väl också anta att Euklides sats faktiskt aldrig används för att göra empiriska förutsägelser. Man kan då tycka att vi inte gärna kan vara a posteriori berättigade att godta den, och i så fall kan det ligga nära till hands att säga att berättigandet i detta fall är a priori.

Men kanske kunde man i stället peka på att Euklides sats ju hänger väl ihop med en massa andra talteoretiska sanningar och att en del av dessa används vid empiriska förutsägelser – och att berättigandet av Euklides sats därför trots allt kan sägas vara a posteriori. Kanske är detta Quines ståndpunkt. Men det tycks mest vara en fråga om ord.

I alla händelser kan man säga att av alla de uppfattningar som ingår i en persons totala teori finns det några som på ett relativt direkt sätt verkar ha stöd av empiriska iakttagelser och andra som mera baseras på bevis, resonemang eller bedömningar av olika slag (t.ex. estetiska). Om de senare är berättigade kan de sägas vara berättigade ”a priori”. Uppfattningen att universum utvidgas har t.ex. stöd av empiriska iakttagelser, medan uppfattningen att det finns oändligt många primtal är något vi vet a priori, eftersom det har bevisats. Men vi har ingen anledning att tro

³²Michael Resnik säger t.ex. att ”Quine’s version of holism [...] entails rejecting the distinction between empirical and a priori truths” (2005, s. 416) och Bonjour säger att ”Quine [...] rejects the very existence of *a priori* justification” (2001, s. 627).

³³Se Quine 2010, s. 499. Hilary Putnam anser t.ex., när han diskuterar Quine, att a priori påståenden och oreviderbara (”unrevisable”) påståenden är samma sak (jfr 1977, s. 206–7).

³⁴Jfr Quine 2008, s. 393.

³⁵Bonjour hävdar att ”*a priori* insight is both fallible and corrigible” (2001, s. 625).

³⁶Resnik noterar också att ”Quine [...] spoke of some of our beliefs as arising from observation and others as arising through the exercise of reason” (2005, s. 416). Quine för sin del säger på ett ställe: ”Having reasonable grounds is one thing, and implying an observation categorical is another” (Quine 1995, s. 49).

att ingenting kan vara berättigat *både* a posteriori och a priori eller att gränsen däremellan är skarp. Vissa matematiska uppfattningar kan t.ex. vara sådana att de både är resultatet av bevis och ingår bland sådant som implicerar lyckade förutsägelser.

Om vi lämnar matematiska teorem och betraktar sådant som inte strikt kan bevisas, blir det mer problematiskt. Vissa antaganden och principer kan vi nog sägas vara a priori berättigade att tro i och med att de passar väl ihop med vad vi för övrigt tror. Detta gäller som sagt inte det koherentistiska antagandet att vi är berättigade att tro det som passar väl ihop med vad vi för övrigt tror. Däremot är vi kanske *a posteriori* berättigade att tro detta – eftersom det ingår i vår totala teori, som i sin tur stöds av empirisk evidens.

LITTERATUR

- Ayer, Alfred J. 1953. *Språk, sanning, logik*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Bergström, Lars. 2011. *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*. Stockholm: Thales.
- Bergström, Lars och Dagfinn Føllesdal. 1994. "Interview with Willard Van Orman Quine". *Theoria*, vol. 60, s. 193–206.
- Bogossian, Paul. 1999. "Analyticity". I *A Companion to the Philosophy of Language*, utg. Bob Hale och Crispin Wright, s. 331–68. Oxford: Blackwell.
- BonJour, Laurence. 2001. "Précis of *In Defense of Pure Reason*". *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 63, nr 3, s. 625–31.
- Field, Hartry. 2008. "Recent Debates About the A Priori". I *Oxford Studies in Epistemology*, utg. av Tamar Szabó Gendler och John Hawthorne, s. 69–88. Oxford: Oxford University Press.
- Harman, Gilbert. 2003. "The Future of the A Priori". I *Philosophy in America at the Turn of the Century*, APA Centennial Supplement to *Journal of Philosophical Research* (Charlottesville, VA: Philosophy Documentation Center), s. 23–34.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Putnam, Hilary. 1977. "'Two Dogmas' Revisited". I *Contemporary Aspects of Philosophy*, utg. av Gilbert Ryle. Stocksfield: Oriel Press.
- Quine, W. V. 1969. "Epistemology Naturalized". I *Ontological Relativity and Other Essays*, s. 69–90. New York: Columbia University Press.
- Quine, W. V. 1981. *Theories and Things*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 2008 (1991). "Two Dogmas in Retrospect", omtryckt i W. V. Quine. *Confessions of a Confirmed Extensionalist and Other Essays*, utg. av D. Føllesdal och D. B. Quine. Harvard University Press 2008.
- Quine, W. V. 1993. *Strävan efter sanning*. Nora: Nya Doxa.
- Quine, W. V. 1995. *From Stimulus to Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- Quine, W. V. 2010. "Två av empirismens dogmer". I *Filosofin genom tiderna*, utg. av K. Marc-Wogau, S. Carlshamre och M. Gustafsson. Stockholm: Thales.
- Resnik, Michael D. 2005. "Quine and the Web of Belief". I *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, utg. av Stewart Shapiro. Oxford: Oxford University Press.
- Wedberg, Anders. 1970. *Filosofins historia: Nyare tiden till romantiken*, andra reviderade upplagan. Stockholm: Bonniers.
- Williamson, Timothy. 2007. *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.

Om konsekventialism med grader av fel

I sin avhandling *Heavy Duty* presenterade Björn Eriksson (1994) en spännande utvidgning av konsekventialismen där handlingar kan vara fel i olika grad beroende på hur svårt det hade varit att utföra en bättre handling. Efter tänkvärda invändningar från Folke Tersman (1995) presenterade Eriksson (1996, 1997) en reviderad version av teorin i uppsatsen ”Utilitarism för syndare”. Denna reviderade version bemöttes sedan med en ytterligare runda invändningar av Tersman (1997). Efter denna kritik har, såvitt jag vet, inte teorin diskuterats mer. Mitt syfte i denna uppsats är att försöka råda bot på detta. Jag skall försöka visa hur Erikssons förslag med små förändringar kan räddas från Tersmans invändningar och en del andra problem.

Traditionell konsekventialism säger att en handling är rätt om, och endast om, dess konsekvenser är minst lika bra som de för varje alternativ handling och i fall den inte är rätt är den fel. De felaktiga handlingarna tycks dock rymma en stor variation som kan tänkas vara moraliskt relevant. Bland de felaktiga alternativen till en riktig handling kan värdena hos deras konsekvenser skilja sig mycket åt. Konsekvenserna för en av dem kan vara näst intill optimala medan en annans är katastrofala i jämförelse. Dessutom tycks en intuitivt relevant skillnad mellan olika felaktiga handlingar ligga i hur svårt det var att undvika dem – hur svårt det hade varit att i stället utföra en riktig handling. Eriksson vill utvidga konsekventialismen så att den blir kapabel att ta in denna typ av skillnader för att mer finkornigt gradera handlingars felaktighet.

En handlingens grad av felaktighet beror enligt Eriksson på två faktorer nämligen, värdedifferens och relativ svårighet. Vi börjar med värdedifferens, som nog är det minst kontroversiella elementet i teorin. Betrakta en valsituation S_1 med tre alternativ vars konsekvenser har värden enligt följande:

S_1	
a_1	100
a_2	99
a_3	0

Här tycks det rimligt att säga att a_3 är mer fel än a_2 då förlusten i värde gentemot det optimala alternativet a_1 är större för a_3 än för a_2 . Vi inför följande notation för värdedifferens och felaktighet:

Vyx = värdet av konsekvenserna för y minus värdet av konsekvenserna för x .

$Fx = x$:s grad av felaktighet.

Teorin säger nu, givet att alla alternativ går att utföra utan svårighet, att

$Fx = \text{maximum av } Vyx \text{ för alla alternativ } y$.¹

Det vill säga, graden av felaktighet för ett alternativ x är lika med den största möjliga differensen mellan något alternativ och x . Detta ger i exemplet ovan, givet att handlingarna alla går att utföra utan svårighet, att $Fa_3 = 100$ medan $Fa_2 = 1$. Detta tycks mig helt i linje med det utslag en konsekventialistisk teori kapabel hantera grader av felaktighet borde ge. Denna del av teorin tycks inte behöva revideras.

Det mest originella elementet i Erikssons teori torde vara idén att graden av felaktighet hos ett alternativ delvis beror på hur svårt det är att utföra ett bättre alternativ. Vi tänker oss att varje alternativ har en viss lätthetsgrad som kan uttryckas på en skala från 0, motsvarande omöjligt, till 1, motsvarande maximalt lätt, det vill säga, utförbar helt utan svårighet.² Eriksson (1996, s. 41) ger följande exempel där den upphöjda siffran representerar handlingens grad av lätthet:

S2		S3	
a_1	$100^{0,1}$	a_1	$100^{0,9}$
a_2	$10^{0,5}$	a_2	$10^{0,5}$

Här är tanken att trots att värdedifferensen är densamma i situation S2 och S3 så är a_2 i S3 mer fel än a_2 i S2 eftersom det i S3 är lättare att utföra det bättre alternativet än det är i S2. Eriksson inför nu en funktion för den relativa svårigheten mellan två alternativ,

$Syx = y$:s grad av lätthet delat med x :s grad av lätthet.

¹Alternativt med matematisk notation: Om A är mängden av alla alternativ så är $Fx = \max\{Vyx : y \in A\}$.

²Här har jag tagit mig friheten att försöka förbättra terminologin. Det jag kallar grader av lätthet går hos Eriksson under namnet grader av svårighet. Det vill säga, svårighetsgrad 0 motsvarar omöjligt och svårighetsgrad 1 motsvarar något som kan utföras helt utan svårighet. Detta verkar dock bakvänt. Om till exempel en viss matteuppgift har en högre svårighetsgrad än en annan borde den ju vara svårare snarare än lättare.

Här väcks kanske en oro för division med noll om alternativ kan ha lätthetsgrad 0. En rimlig princip tycks dock vara att om en handling är ett alternativ så kan den utföras. Inte bara bör, utan även alternativskap, implicerar kan. Detta medför att alla alternativ måste ha en lätthetsgrad större än 0 och därmed att division med noll undviks.

Detta resonemang leder oss vidare till ytterligare ett skäl till att ta hänsyn till grader av lätthet. Handlingars lätthet är relevant för moralisk riktighet i alla rimliga moralteorier. De handlingar som är moraliskt relevanta är de som inte är så svåra att de är omöjliga att utföra. Så att låta moralisk riktighet och felaktighet bero på grader av lätthet är att mer finkornigt ta hänsyn till något som alla rimliga moralteorier tar hänsyn till. Ett sätt att tänka på det hela skulle kunna vara att alternativskap kommer i grader eller att en handlings relevans som alternativ kommer i grader beroende på hur lätt den är att utföra. Detta tycks för mig som idéer väl värda att utforska.

Vi har nu allt vi behöver för att ställa upp Erikssons teori.

$Fx = \text{maximum av } Vyx \text{ gånger } Syx \text{ för alla alternativ } y.$ ³

Detta betyder att du räknar ut ett alternativ x :s grad av felaktighet enligt denna teori genom att först räkna ut produkten av Vyx och Syx för alla alternativ y . Den största av dessa produkter är sedan x :s grad av felaktighet.

Eriksson (1996, s. 42) skriver att Syx -funktionen utformats så att följande desiderata är uppfyllda: (a) Ju svårare det bättre alternativet y är jämfört med x , desto mindre fel tenderar x att vara. (b) Om x är svårare att utföra än det bättre alternativet y så ökar detta felaktighetsgraden hos x . (c) Om x är lättare att utföra än det bättre alternativet y så minskar detta felaktighetsgraden hos x . (d) Om x och y är lika svåra så inverkar inte deras respektive svårighet på x :s grad av felaktighet.⁴ Teorin ger utslaget att i S_2 så är $Fa_2 = 18$ och i S_3 så är $Fa_2 = 162$. Vi får alltså det önskade resultatet att a_2 är mer fel i S_3 än i S_2 .

Tersman (1997, s. 50) inleder sin uppsats med följande motexempel till Erikssons teori:

³Återigen, med matematisk notation: Om A är mängden av alla alternativ så är $Fx = \max\{Vyx \cdot Syx : y \in A\}$.

⁴I Erikssons beskrivning av sina desiderata jämför han inte, som jag skriver, med en bättre handling utan med den riktiga handlingen. Dock måste hans desiderata formuleras om i stil med ovan om de skall vara förenliga med hans slutgiltiga version av sin teori. Se Eriksson (1996, s. 44). Dessutom skriver Eriksson "lättare" i stället för "svårare" i (b), samt "svårare" i stället för "lättare" i (c). Detta måste vara ett misstag då det inte går ihop med formeln för S-funktionen. Felet är korrigerat i den engelska versionen av uppsatsen, se Eriksson (1997, s. 220).

S4	
a_1	101 ^{0,1}
a_2	100 ^{0,001}
a_3	0 ^{0,899}

Här ger Erikssons teori utslaget att $Fa_2 = 100$ och $Fa_3 \approx 11,2$. Det tycks orimligt att a_2 skulle vara nära på 9 gånger så fel som a_3 . Värdet av a_2 :s konsekvenser är nästan lika bra som de för den riktiga handlingen, a_1 , medan a_3 :s konsekvenser är mycket sämre. Att a_2 är mycket svårare än a_1 medan a_3 är relativt lätt borde inte göra a_2 mer fel än a_3 . Fall S4 visar att Erikssons teori bryter mot följande princip:

Konsekventialistisk dominans (KD)

Om två handlingar x och y är tillgängliga i samma situation och x har bättre konsekvenser än y så är x inte mer fel än y i situationen.

Om en handling har bättre konsekvenser än en annan så har den ju kommit närmare vad som enligt konsekventialismen är moralens mål, att konsekvenserna blir så bra som möjligt.⁵ Därmed borde handlingen med bättre konsekvenser inte bedömas som moraliskt värre. Ger man upp KD är det inte så mycket kvar av traditionell konsekventialism.

Fall av S4:s slag visar på det orimliga med att låta graden av felaktighet för ett visst alternativ bero på dess *egen* grad av lätthet. Mer relevant torde vara hur lätt det hade varit att få till det bättre utfallet. Ett kanske ännu tydligare utslag av detta finner vi i följande fall, där två felaktiga alternativ har lika bra konsekvenser men är olika svåra:

S5	
a_1	100 ^{0,3}
a_2	10 ^{0,1}
a_3	10 ^{0,9}

Erikssons teori ger att $Fa_2 = 270$ och $Fa_3 = 30$. Det tycks irrelevant för grad av felaktighet huruvida du lyckats utföra det svårare alternativet a_2 eller den lättare a_3 . Vad som spelar roll är att oavsett om du utförde a_2 eller a_3 så har du åstadkommit ett utfall värt 10 värdeenheter medan du hade kunnat åstadkomma ett utfall värt 90 mer med lätthetsgrad 0,3. Det vill säga, a_2 borde ha samma grad av felaktighet som a_3 .

Då a_2 och a_3 har lika bra konsekvenser men enligt Erikssons teori är olika mycket fel i S5, bryter teorin mot följande princip, som enligt Kris-ter Bykvist (2002, s. 52) är en del av ”den konsekventialistiska andan”:

⁵Se Bentham (1970, s. 282) och Parfit (1984, s. 24).

Konsekventialistisk superveniens (KS)

Om två handlingar som är tillgängliga i samma situation har lika bra konsekvenser så har de samma deontiska status i situationen.

Ger man upp KS, ger man upp en tämligen grundläggande princip i konsekventialismen. Detta är kanske i sig inte så allvarligt, men så länge vår ambition, likt Erikssons, är att åstadkomma en någorlunda konservativ utvidgning av konsekventialismen bör vi nog undvika detta.⁶

Är man ännu inte övertygad, notera att KS tycks svår att undvika om man accepterar KD samt följande princip som en konsekventialism med grader av fel borde uppfylla:

Konsekventialistisk kontinuitet (KK)

Små förändringar av värdet på en handlingens konsekvenser i en situation ger inte, allt annat lika, stora utslag på de tillgängliga handlingarnas grader av felaktighet i situationen.

Här är tanken att om små förändringar av värdet på en handlingens konsekvenser skulle ge stora utslag på handlingars grader av felaktighet trots att deras lätthet inte ändras, så är det väldigt svårt att tro att dessa grader mäter något av moralisk relevans för en konsekventialist. Små förändringar av de moraliskt relevanta faktorerna borde inte ge ett stort utslag på den moraliska bedömningen. KK torde åtminstone i detta sammanhang vara tämligen okontroversiell. Erikssons teori bryter inte heller mot KK.

För att se hur KD och KK stödjer KS, ta ett utslag som är oförenligt med KS där två handlingar med lika bra konsekvenser får olika grader av felaktighet. Till exempel, det utslag som Erikssons teori ger i S_5 , $Fa_2 = 270$ och $Fa_3 = 30$. Gör nu en godtyckligt liten förbättring av konsekvenserna till den av de två handlingarna som fick högst grad av felaktighet, i vårt exempel, a_2 . För att en teori med ett utslag likt det Erikssons gav inte skall bryta mot KD måste denna godtyckligt lilla förbättring ge ett så

⁶Eriksson har meddelat mig att han gladeligen ger upp KS, då "en suboptimal handling som innebär att *man gör sig extra besvär* för att handla fel (det hade varit *lättare* att handla rätt) är mer fel än en axiologiskt ekvivalent handling som är *lättare* än att handla rätt". Svårt dock att skönja vad grunden för denna insikt är. Det tycks som att Eriksson blandar in fel sorts intuitioner, det vill säga, icke-konsekventialistiska intuitioner. Tanken skulle antingen kunna vara att svåra utföranden eller att man tar sig extra besvär skulle vara något som är i sig moraliskt problematiskt utöver eventuell påverkan på konsekvensernas värde. Eller så är den att det verkar särskilt tragiskt med en person som gör sig extra besvär för något som i slutändan ändå ger ett dåligt resultat. Ytterligare skulle det kunna tyckas ondskefullt att göra sig extra besvär för att, eller i syfte att, göra fel. Problemet är att inget av detta tycks kunna ges någon konsekventialistisk förankring.

stort utslag på handlingarnas grader av felaktighet att Fa_2 inte längre är högre än Fa_3 . Det vill säga, en godtyckligt liten förändring i värde måste då ge ett stort utslag på grad av felaktighet, vilket bryter mot KK. Så om vi accepterar KD och KK borde vi även acceptera KS.⁷

Huruvida du utför en svår handling eller en lätt handling med lika bra konsekvenser torde vara moraliskt irrelevant för en konsekventialist. Detta utesluter dock inte att det ändå kan finnas rum för grader av lätthet även i en någorlunda konservativ utvidgning av konsekventialismen som håller fast vid KD, KK och KS. Enligt konsekventialismen beror som bekant ett alternativs deontiska status inte bara på värdet av dess konsekvenser. Värdet av andra handlingars konsekvenser är också relevanta givet att de inte är omöjliga att utföra i situationen. Det vill säga relevansen eller vikten av värdet av andra handlingars konsekvenser beror i viss mån på dessa handlingars lätthetsgrad. Detta öppnar upp för en utvidgning av konsekventialismen som mer finkornigt tar hänsyn till handlingars grad av lätthet utan att införa något alltför främmande element som inte i någon mån redan finns med i den traditionella tappningen.

Traditionell konsekventialism implicerar att ett alternativ är fel om, och endast om, det finns en handling med bättre konsekvenser som inte är omöjlig att utföra. Detta kan uttryckas som att ett alternativ x är fel om, och endast om, det finns en handling y sådan att Vyx gånger y :s grad av lätthet är större än noll. En naturlig utvidgning av detta vore att låta hur mycket fel ett alternativ är bero på hur mycket en sådan produkt av värdedifferens och det bättre alternativets grad av lätthet skiljer sig från noll. Jag föreslår att vi byter ut S -faktorn i Erikssons förslag mot det bättre alternativets grad av lätthet:

$$Fx = \text{maximum av } Vyx \text{ gånger } y\text{:s grad av lätthet för alla alternativ } y.^8$$

Med andra ord, för att räkna ut graden av felaktighet för ett alternativ x , räkna först ut, för alla alternativ y , produkten av Vyx och y :s grad av lätthet. Graden av felaktighet för x är lika med den största av dessa produkter. Detta reviderade förslag bryter inte mot KD. I S_4 ger det till exempel det rimligare utslaget att $Fa_2 = 0,1$ och $Fa_3 = 10,1$. Teorin bryter inte heller mot KS. I S_5 ger den till exempel utslaget $Fa_2 = Fa_3 = 27$.

⁷För att KS strikt skall följa från KD och KK, måste dock KK preciseras en aning. Detta kommer att spela roll ifall en teori bryter mot KS men ändå implicerar att handlingar med lika bra konsekvenser alltid har nästan samma grad av felaktighet. Fler komplikationer uppstår också om vi tillåter att tillgängliga handlingar kan sakna en grad av felaktighet. Jag hoppas dock att ovanstående räcker för att förmedla den övergripande strukturen på argumentet.

⁸Det vill säga, om Lx är x :s grad av lätthet och A är mängden av alla alternativ så är $Fx = \max\{Vyx \cdot Ly : y \in A\}$.

Senare i sin uppsats ger Tersman (1997, s. 52) ett andra motexempel som vid första anblick tycks kräva mer drastiska revisioner av teorin.

S6		S7	
a_1	$1000^{0,5}$	a_1	$1000^{0,5}$
a_2	$0^{0,5}$	a_2	$0^{0,5}$
a_3	$500^{0,99}$		

Problemet, enligt Tersman, är här att Erikssons teori (likt min revision) implicerar att a_2 är lika fel i S6 som i S7. Tersman menar att a_2 borde vara mer fel i S6 än i S7. Detta eftersom det i S6, utöver det riktiga alternativet, finns ytterligare ett alternativ, a_3 , som har avsevärt bättre konsekvenser än a_2 och som dessutom är extremt lätt att utföra.

Här tror jag dock att Tersman har fel. Notera först att alternativen här skall förstås som ömsesidigt uteslutande. Anta till exempel att möjligheterna stanna hemma, gå på bio och gå på fotboll är ömsesidigt uteslutande. Anta ytterligare att det är värre att välja att stanna hemma när man kunde ha gått på bio än att välja att stanna hemma när man kunde gått på fotboll. Jag har då svårt att se att det skulle kunna vara värre att stanna hemma om både bio och fotboll var alternativ än att välja att stanna hemma om bara bio finns som alternativ. Du hade ju fortfarande inte kunnat gå på både bio och fotboll. Förluster av missade möjligheter adderas helt enkelt inte ihop ifall dessa är sinsemellan uteslutande. Vare sig man har valt a_2 i S6 eller S7 så är a_1 den värsta missade möjligheten vad gäller missad värdedifferens i kombination med lätthet. Därmed borde inte a_2 vara mer fel i S6 än i S7.

Notera även att S6 är något av ett gränsfall. Hade värdet av a_3 :s konsekvenser i stället varit 506 eller högre så hade a_2 varit mer fel i S6 än i S7 enligt både Erikssons teori och min revision. Våra intuitioner om S6 och S7 är kanske därför inte så pålitliga.

Slutligen problematiserar Tersman (1997, s. 52) Erikssons (1996, s. 41) idé att de olika alternativens grad av lätthet i en situation alltid summerar till minst 1. Givet en naturlig tolkning av grader av lätthet tycks det tänkbart med situationer med två alternativ som båda är svårare än medelsvåra. Vilket torde resultera i en summa av lätthetsgrader lägre än 1. Hur som helst, en enkel lösning på problemet är helt enkelt att ge upp kravet på att lätthetsgraderna skall summera till minst 1. Inget viktigt i teorin hänger på detta krav.⁹

⁹Även Erikssons egna exempel tycks bryta mot kravet. I situation A (här återgiven som S2) från Eriksson (1996, s. 41) finns det två handlingar, en medelsvår och en mycket svår. Om medelsvår lätthetsgrad motsvarar 0,5 så torde en mycket svår handling ha en ännu lägre lätthetsgrad varpå deras summa måste vara lägre än 1.

Tack till Gustaf Arrhenius, Björn Eriksson, Nicolas Espinoza, Marc Fleurbaey, Jesper Jerkert och Martin Peterson för värdefulla kommentarer.

LITTERATUR

- Bentham, Jeremy. 1970. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, The Collected Works of Jeremy Bentham. London: Athlone.
- Bykvist, Krister. 2002. "Alternative Actions and the Spirit of Consequentialism". *Philosophical Studies* 107, nr 1, s. 45–68.
- Eriksson, Björn. 1994. *Heavy Duty: On the Demands of Consequentialism*. Stockholm Studies in Philosophy, 16. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Eriksson, Björn. 1996. "Utilitarism för syndare". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 37–48.
- Eriksson, Björn. 1997. "Utilitarianism for Sinners". *American Philosophical Quarterly* 34, nr 2, 213–28.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Tersman, Folke. 1995. "Recension av Björn Eriksson: *Heavy Duty*". *Filosofisk tidskrift*, nr 3, s. 43–58.
- Tersman, Folke. 1997. "Om Erikssons grader av synd", *Filosofisk tidskrift*, nr 3, s. 50–53.

Locke och intellektuell äganderätt

1. INLEDNING

Lockes teori om äganderätt och hur den ska förstås är något som fortfarande diskuteras. Intellektuell äganderätt tas inte specifikt upp av Locke, men det görs försök att applicera hans syn på ägande av fysiska ting till en syn på ägande av intellektuella ting. Jag ska här diskutera olika tolkningar av Lockes äganderättsteori, och vad de får för konsekvenser för synen på intellektuellt ägande.

Edwin C. Hettinger skiljer på olika sorters intellektuellt ägande varav jag i denna artikel tar upp de två vanligaste: upphovsrätt (copyright) och patent. Upphovsrätt gäller objekt som skrifter, musik, teckningar och så vidare. Patent gäller för uppfinningar. När det gäller upphovsrätt gör Hettinger en distinktion mellan idéer och idéuttryck ("expression of ideas"). Han menar att idéer, till exempel koncept, principer, och fakta, inte kan upphovsrättsskyddas. Det kan däremot det som idéerna uttrycks i, till exempel filmer, musik, dataprogram, dans eller teckningar. Hettingers tanke, så vitt jag förstår den, är att idéer inte har någon upphovsrättsman, vilket idéuttryck har. Man kan inte upphovsrättsskydda fakta om valars matvanor, däremot kan man upphovsrättsskydda en artikel man skrivit om valars matvanor. En motsvarande distinktion kan göras när man pratar om patenträtt snarare än upphovsrätt. Man kan inte patentera en matematisk formel eller en naturlag, däremot kan man patentera en uppfinning där till exempel den matematiska formeln används. Alltså även om man upptäcker att vatten kokar vid 100 grader kan man inte patentera den upptäckten, men man kan däremot uppfinna och patentera en vattenkokare som kokar upp vattnet till 100 grader.

De objekt som upphovsrätten och patenten uttrycks i kallar Hettinger för "intellektuella objekt". Dessa objekt är icke-exklusiva, de kan alltså finnas på flera olika ställen samtidigt. Dessutom försvinner de inte när de konsumeras. Man ska alltså skilja på det intellektuella objektet och det fysiska objektet. Ett exemplar av en cd-skiva är ett fysiskt objekt som bara kan finnas på en plats, men musiken på skivan är ett intellektuellt

objekt som kan finnas på flera platser (till exempel på andra exemplar av cd-skivor, eller på hårddiskar).

2. SHIFFRINS ARGUMENT FÖR INTELLEKTUELL EGENDOM

Seana Valentine Shiffrin menar i sin artikel "Lockean Arguments for Private Intellectual Property" att det finns tre vanliga argument för varför de villkor som ska uppfyllas för att legitimt förvärva egendom, är ännu lättare att uppfylla för intellektuell egendom än för fysisk egendom. Alla dessa tre argument avvisas av Hettinger.

Shiffrins första argument är att intellektuell egendom inte kan ta slut och att man därför aldrig bryter mot Lockes förbehåll, när man förvärvar intellektuell egendom. Lockes förbehåll säger att man när man förvärvar egendom måste lämna tillräckligt, och lika gott, kvar åt andra för att förvärvet ska vara rättfärdigt. Om den intellektuella egendomen är obegränsad uppfylls detta villkor alltid. Hettinger gör en annan tolkning. Han menar, i likhet med Nozick, att förbehållet ska förstås som att man inte får försämra någons situation vid förvärvet. Detta sker enligt Hettinger när en uppfinnare tar patent på en uppfinning, eftersom det ger honom en exklusiv rätt att tillverka och sälja sin uppfinning. Då försämrar han situationen för andra uppfinnare som oberoende uppfinnar samma sak som den första, de har inte längre rätt att sälja eller ens använda sin uppfinning. Nozick menar att "försämra någons situation" kan tolkas på två sätt. Någon kan få det sämre genom att förlora möjligheten att tillägna sig något, och därmed förlora möjligheten att förbättra sin situation genom att tillägna sig det. Han kan också få det sämre genom att han inte längre fritt får använda, utan tillägnande, vad han tidigare kunde använda. Enligt Nozick *måste* en försämring, och Lockes förbehåll, tolkas på det andra sättet och inte på det första.¹ Men ett patent gör det bara sämre för andra på det första sättet, alltså inte på det sätt Locke avser. Om jag tar patent på en uppfinning kanske andra förlorar möjligheten att förbättra sin situation genom att uppfinna samma sak, men de förlorar inte rätten att fritt använda sådant som de tidigare kunnat använda. Enligt en mindre välvillig tolkning skulle man kunna hävda att de förlorar rätten att använda det jag uppfinnar (de hade ju rätt att använda min uppfinning förut, den existerade bara inte), men detta resulterar bara i en liten revidering av patentlagstiftningen, nämligen så att uppfinnare som oberoende uppfinnar något redan existerande bör få använda (men inte sälja) sin uppfinning.

¹För en närmare förklaring, se Nozick, s. 236.

Shiffrins andra argument är att det är lättare för intellektuell egendom än för fysisk egendom att uppfylla Lockes andra villkor för förvärv, spillovillkoret. Locke menar att man bara får ta så mycket från den gemensamt ägda jorden, som man kan använda innan det går till spillo. Eftersom intellektuell egendom inte blir förstörd kan man också hävda att den aldrig går till spillo, och alltså alltid uppfyller Lockes villkor. Men enligt Hettinger ska spillovillkoret förstås som ett förbud mot slöseri, och som sådant kan det nästan aldrig uppfyllas av privat intellektuell egendom. Så fort man hindrar någon annan från att använda ens intellektuella egendom, antingen genom att hålla den för sig själv, eller genom att ta ut en avgift som inte alla som vill kan betala, så använder man egendomen slösaktigt, eftersom fler hade kunnat dra nytta av den samtidigt. Vad Hettinger faktiskt verkar mena är att spillovillkoret ska förstås som något slags nyttomaximeringsvillkor, att man måste maximera nyttan av sin egendom. Men Locke ger ingen indikation på att det är så hans villkor ska tolkas. Han skriver att man får ta "as much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils".² Detta bör rimligtvis innebära att det räcker att göra nytta av sin egendom, inte att maximera nyttan av sin egendom.

Shiffrins tredje argument för att intellektuell egendom är enklare att motivera än fysisk egendom handlar om rätten till frukten av sitt arbete. Shiffrin menar att det är lättare att skilja det värde som beror på det mänskliga arbetet från värdet på det material man arbetar med, när man arbetar med intellektuell egendom. Detta eftersom sådan egendom ofta inte involverar arbete med fysiska material. Poängen är att i princip allt värde finns i arbetet och inte i materialet när det handlar om intellektuell egendom. Locke säger att man har en moralisk rätt till frukten av sitt arbete, och att 99 procent av ett objekts värde ligger i arbetet med det. Vissa intellektuella produkter kan sägas *enbart* vara eget arbete eftersom de inte har några av fysiska beståndsdelar. Därför skulle privat intellektuell egendom vara lättare att motivera än fysisk, för att det finns färre fysiska beståndsdelar som andra kan hävda att de har rätt till.

Hettinger har två invändningar. Den första invändningen är att intellektuella produkter är sociala produkter eftersom de influenser skaparen har från tidigare idéer kommer att prägla produkten. Även om en intellektuell produkt är 100 procent arbete så kan detta arbete inte tillskrivas en person, man måste separera den individuella skaparens tillskott från den historiska och sociala komponenten. Jag anser att detta till stor del är ett praktiskt snarare än ett normativt problem. Locke säger att man har rätt till frukten av *sitt* arbete, inte till frukten

²Locke 2005, Del II, § 31.

av någon annans. Den del av ens skapelse som kan anses vara ens egen har man rätt till frukten av, men inte den del som kan anses vara den sociala och historiska komponenten. Hur stora konsekvenser detta får för synen på äganderätt beror lite på. Man kan förstå det som att varje intellektuellt objekt har en allmän social och historisk komponent, ungefär som att varje skapare färgas av sin samtid och historia. I så fall kan man lösa invändningen genom att skaparen helt enkelt betalar skatt på frukten av sitt arbete. Menar man däremot att olika verk har specifika historiska och sociala komponenter blir det mer besvärligt. Ska en större del av frukten av mitt arbete som singer-songwriter gå till Bob Dylan och andra artister som varit tongivande i genren? Eller ska min syster få en del av det jag tjänar på en bok om min barndoms somrar, eftersom hon var med och skapade historierna som utspelar sig i boken? Att på detta sätt separera de olika komponenterna i ett verk och dess influenser är såklart omöjligt. Man kan även på ett mer radikalt sätt hävda att ett intellektuellt objekt *är* dess historiska och sociala komponenter. Att skaparen enbart är ett "kär!" eller en kanal där ett verk kommer till uttryck, men att kärlet lika gärna kunde ha varit någon annan. Detta synsätt verkar mer rimligt när man talar om uppfinningar än när man talar om konstnärliga verk. Att någon annan skulle ha upfunnit teleskopet om inte Galileo hade gjort är inte alls omöjligt, för att inte säga troligt. På det sättet kan man ifrågasätta Galileos rätt till frukten av hans arbete, eller snarare hur stor del som var hans arbete. Det är egentligen kanske bara 1 procent om alla andra förutsättningar fanns på plats. Men att någon annan än J.D. Salinger skulle ha skrivit "Räddaren i nöden" om inte han hade gjort det verkar mer otroligt, kanske hade någon skrivit en liknande bok men knappast en bok som på alla relevanta sätt var densamma.

Den andra invändningen är att skaparens rätt till frukten av sitt eget arbete inte självklart berättigar henne till marknadsvärdet av produkten, eftersom även marknadsvärde är en social produkt som inte är skapat av personen som skapat produkten. Hettinger har en problematisk syn på marknad och marknadsvärde. Han menar att man kan ha en prima facie-rätt att personligen äga och använda ett intellektuellt objekt, men av detta följer inte rätten att få marknadsvärdet för sin produkt. Jag anser att ur ett lockeskt perspektiv är det precis detta som följer. En viktig del av äganderätten är rätten att kunna byta det man äger mot andra varor eller pengar, annars är äganderätten helt urholkad.

3. WALDRONS TOLKNING AV LOCKE

Waldron lägger tyngden vid en annan aspekt hos Locke, rätten till "self-preservation", självbevarelse. Han menar att det starkaste av Lockes villkor för förvärv, förbehållet, inte ska förstås som ett nödvändigt villkor för förvärv, utan snarare som ett tillräckligt. För det första på grund av att villkoret inte fungerar i scenarion med knappa resurser. I en värld med till exempel dåligt med mat måste man lämna tillräckligt, och lika gott åt alla, men om det inte finns tillräckligt med mat åt alla, betyder det enligt Lockes förbehåll att ingen kan förvärva mat, alla svälter då ihjäl när några kunde ha överlevt. För det andra beskrivs inte förbehållet som ett nödvändigt villkor, det står enbart att ingen utom man själv kan ha rätt till det man blandar sitt arbete med, "... åtminstone om det finns tillräckligt, och lika gott, kvar åt andra" (Locke 2005, Del II, § 27). Waldron menar att detta ska förstås som ett tillräckligt villkor, man får ta det man blandar sitt arbete med, åtminstone om man lämnar tillräckligt åt andra, men det betyder inte att det inte finns andra situationer där man ändå får ta det man blandar sitt arbete med (till exempel den nyss nämnda situationen).

Enligt Waldron finns det ett villkor som gäller allmänt för ägande och inte bara för förvärv av egendom, det är skyldigheten att se till andras överlevnad när man har sett till sin och sina närmastes. Locke skriver att: "[Gud] har gett [sina barns] nödställda broder rätt till hans överflöd; detta kan inte rättfärdigt nekas brodern, när hans behov är trängande" (Locke 2005, Del I, § 42). Har en person ett överflöd av produkter, och en annan person svälter och behöver dessa för att överleva, så är personen med ett överflöd skyldig att dela med sig. Delar man inte med sig så gör man inte bara mindre än vad man hade kunnat göra, man kränker den behövandes naturliga rätt till självbevarelse.

Det är ett intressant resonemang Waldron för, och tolkningen skiljer sig ganska mycket från den gängse tolkningen av Locke. En kritik som kan riktas mot resonemanget är att skyldigheten att hjälpa andra enbart gäller för att se till deras överlevnad, det vill säga upprätthålla någon sorts minimivå. När Waldron dessutom hävdar att förbehållet inte ska ses som ett nödvändigt villkor för förvärv kan konsekvensen bli att någon roffar åt sig så mycket han eller hon vill ha och sedan portionerar ut precis så mycket som andra behöver för att överleva, och behåller resten för sig själv. Det är knappast så Waldron tänkte sig effekten av sin tolkning.

När det gäller intellektuell äganderätt blir effekterna av Waldrons resonemang inte så stora. Villkoret gäller ju enbart för att se till andras självbevarelse och överlevnad. Upphovsrätten påverkas inte nämnvärt, man räddar knappast livet på någon genom att dela med sig av sin musik eller sina texter, och har därför ingen skyldighet att göra det. Däremot

kan människor tvingas göra avkall på sin patenträtt. Vissa patent gäller saker som kan rädda liv, till exempel bromsmediciner för HIV. Människor som inte har råd att köpa sådan medicin har rätt att få den om tillverkaren har råd att avvara den. Kan tillverkaren inte avvara den har han en skyldighet att låta någon annan tillverka medicinen så att de behövande kan få del av den.

4. SHIFFRIN OM GEMENSAMT ÄGANDE

Shiffrin menar att det finns ett starkare argument mot privat intellektuell egendom. Här lägger hon tonvikten varken vid Lockes villkor för förvärv eller vid rätten till frukten av sitt eget arbete, utan vid Lockes syn på jorden som ursprungligen gemensamt ägd. Enligt Shiffrins tolkning av Locke är det endast egendom som *enbart* kommer till nytta när den är privat ägd som går att förvärva. En viss sorts användning, till exempel förtäring av mat, kräver privat ägande. Annars kommer maten inte till nytta. I sådana fall är privat egendom rättfärdigat. Men egendom som kommer till nytta utan att vara privat ägd rättfärdigat inte förvärv. Shiffrins tanke är att intellektuell egendom är egendom av denna typ. Egendom som går utöver det livsnödvändiga menar Shiffrin rättfärdigas av vad hon kallar ”full, effektiv nytta”. Egendom som kommer till sin fulla rätt genom att vara privat ägd motiverar också privat ägande. Intellektuell egendom kommer, enligt Shiffrin, ofta till sin fulla rätt just genom att vara gemensamt ägd, och tillgänglig för alla. Även om intellektuell egendom uppfyller spillovillkoret och Lockes förbehåll, så är det inte den typ av egendom som är beskaffad så att privat äganderätt krävs, och det är därför inte rättfärdigat.

Jag anser att Shiffrin lägger för stor vikt vid Lockes tanke på jorden som gemensamt ägd. Locke beskriver jordens ursprungsposition, som är en gemensamt ägd jord, men beskriver sedan hur någon kan komma att äga en bit av den privat. Han är uppenbarligen inte främmande inför privat förvärv. Dessutom ska Lockes syn på en gemensamt ägd jord ses som motsatsen till en jord ägd av en universell monark, inte som motsatsen till en från början icke-ägd jord. För att man ska kunna förvärva något krävs det att det inte redan ägs av någon annan, det är därför Locke understryker en gemensamt ägd jord. Inte för att det gemensamt ägda i sig har något värde.

Men Shiffrins tolkning stöter på mer problem. Hon menar att viss privat intellektuell egendom faktiskt kommer till sin fulla rätt när den är privat ägd. Det kan vara till exempel privata brev, dagboksanteckningar och halvfärdiga verk. Men hennes tanke om att egendom ska komma till sin fulla rätt är någon sorts nyttomaximeringstanke. Hon

skiljer mer eller mindre på privata och offentliga verk, där hon menar att till exempel musik, film, och uppfinningar, kommer till sin fulla rätt genom att delas, medan dagböcker och brev kommer till sin fulla rätt genom att hållas för sig själva. Detta är förvisso intuitivt en ganska rimlig uppdelning, men problemet är att den endast fungerar som generell princip. Man kan ju utan problem tänka sig vissa människors dagböcker, till exempel kända människors, eller människor som skriver mycket bra, där dagboksanteckningarna kommer till sin fulla rätt genom att tillhöra det gemensamma. I så fall har dessa människor inget val annat än att dela med sig av dessa, de äger ju faktiskt inte innehållet i sina dagböcker. Detta är knappast vad Locke tänkte sig, men blir ändå en konsekvens av Shiffrins resonemang.

5. DEN INTELLEKTUELLA EGENDOMENS KARAKTÄR

Shiffrin väcker en viktig fråga, nämligen hur man ska se på intellektuell egendom. Hon menar att hennes argumentation bygger på att man ser den intellektuella egendomen som från början en del av det gemensamma, och att om man inte gör det så kanske inte argumentationen håller. Enligt Shiffrin finns det tre olika sätt att se intellektuell egendom.

För det första kan man se intellektuell egendom som helt och hållet delar av det ursprungligt gemensamt ägda. Snarare än att en skapare skapar ett verk så upptäcker han ett verk som redan existerar. Precis som Shiffrin säger, så verkar denna platonska idé ganska implausibel, att till exempel denna artikel redan existerade oberoende av mig, och att jag enbart skrivit ner och förmedlat den. Shiffrin menar att utifrån denna tanke skulle hennes ovanstående argumentation emot privat, intellektuell egendom hålla, men förkastar ändå idén. Hon noterar dock en intressant konsekvens av denna syn, den begränsar en eventuell upphovsrätt ganska kraftigt. Som det är nu har till exempel J. K. Rowling upphovsrätten till Harry Potter. Ingen får således skriva böcker med Harry Potter i huvudrollen. Men utifrån ovanstående syn på intellektuell egendom har Rowling enbart upptäckt och skrivit ner berättelserna om Harry Potter, vilket rimligtvis inte hindrar någon annan från att ”upptäcka” och skriva ner andra böcker om figuren, utan att bryta mot upphovsrätten.

Den andra synen på intellektuell egendom verkar passa väldigt bra för ett lockeskt rättfärdigande av privat, intellektuell egendom (även om Shiffrin förkastar detta). Det är en syn som är lik hur dagens upphovsrättslagstiftning fungerar. Här skiljer Shiffrin på idéer och idéuttryck, där idéer tillhör det gemensamma ägda, medan uttrycken kommer från skaparna. Shiffrin jämför synsättet med agrikultur, idéerna är åkern som man blandar sitt arbete med, och uttrycken är det som växer upp ur

åkern, frukten av ens arbete (se även avsnitt 2). Tanken är att det man blandat sitt arbete med äger man, alltså äger man sina idéuttryck. Shiffrin menar dock att denna syn inte medger privat, intellektuell egendom, eftersom det inte är nödvändigt för nyttan.

Ett större problem med denna syn anser jag vara vad som egentligen ska ses som idé, och vad som ska ses som idéuttryck. Ta Mona Lisa som exempel. Vad är idén och vad är idéuttrycket? Är idéuttrycket att måla av en kvinna? Att måla av en kvinna i halvkroppsformat? Att göra det naturalistiskt? Att ha med ett mystiskt leende? Att måla av just den kvinnan? Ännu svårare blir det med en bok, till exempel Romeo och Julia. Idéuttrycket kan sägas vara allt från en kärlekssaga mellan två ungdomar med rivaliserande familjer (i så fall får ingen annan skriva en sådan bok) till just den pjäsen som Shakespeare skrev (i så fall borde man kunna ändra om ganska lite men ändå anses inte ha kopierat Shakespeares idéuttryck).

Den tredje synen på intellektuell egendom är att det inte finns något gemensamt intellektuellt, enbart något gemensamt fysiskt. Ett intellektuellt objekt är i detta fall ett arbete enbart gjort av skaparen, och, som Locke säger, 99 (för att inte säga 100) procent av värdet ligger i arbetet. Detta, som Shiffrin påpekar, är precis som den första synen ganska extremt. Det kanske kan gälla abstrakta målningar, men knappast om jag skriver en bok om Sveriges historia. Det är svårt att säga att en sådan bok är ett arbete enbart gjort av skaparen. Man skulle också kunna hävda att till exempel musik och måleri aldrig kan vara arbeten enbart utförda av skaparen, en målare måste använda sig av penslar och andra verktyg som någon annan uppfunnit, samma sak med musikern och instrumenten.

Det finns alltså inget helt tillfredsställande svar på hur man ska se intellektuell egendom. Ett annat problem är vad det egentligen innebär att äga något. När det gäller fysisk egendom skulle de flesta säga att när man äger något har man ensamrätt till det, och får använda det som man vill (så länge man inte kränker någon annans rättigheter). Men hur långt sträcker sig den intellektuella äganderätten? Om jag har skrivit en låt innebär det kanske att ingen utan min tillåtelse får ge ut den på skiva. Men har jag verkligen ensamrätt på den borde det också innebära att ingen utan min tillåtelse får sjunga på låten, inte ens i duschen. Har jag skrivit en text får ingen citera den. Detta verkar kanske bisarrt. Shiffrin menar att ett sådant resonemang skulle kunna rättfärdigas med Lockes rätt till självägarskap, eftersom ens skapelse är ens arbete, och arbetet en förlängning av en själv, så är ens låt en förlängning av en själv och alla som använder den kränker ens självägarskap. Men detta kan bara gälla så länge man håller skapelsen för sig själv, menar Shiffrin. Hon jämför med en person som sparar ut sitt hår. Om personen klipper av sig håret och slänger det på gatan, har hon inte gett upp rätten till det då?

Hur mycket hår kan hon slänga ut i det gemensamt ägda utan att förlora äganderätten till det? Om man producerar något och sedan släpper ut det bland det gemensamma, så tar man upp en del av det gemensamma utrymmet (det fysiska eller icke-fysiska). Måste alla undvika hennes hår trots att hon lämnar det på gatan utan att se till det? Detsamma skulle gälla en skapelse. När det sitter fast vid en (genom att man har det i huvudet), så kan man hävda sitt självägarskap. Men om man spelar en låt offentligt har man spridit det till det gemensamma och kan knappast kräva ensamrätt på det, då skulle man ha hållit det för sig själv. Detta resonemang får samma konsekvenser som Shiffrens resonemang i avsnitt 4, men detta anser jag bygger på bättre argument. Upptar ens egendom det gemensamma utrymmet, så upphör ens äganderätt över egendomen i fråga, oavsett om det gäller ens avklippta hår eller om det gäller ens (mer) konstnärliga skapelser. Sfären för privat, intellektuell egendom sträcker sig då enbart så långt som ens privata, fysiska egendom sträcker sig.

LITTERATUR

- Hettinger, Edwin C. 1989. "Justifying Intellectual Property". *Philosophy and Public Affairs* 18, nr 1, s. 31–52.
- Locke, John. 2005 [1689]. *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. Stilwell: Digireads.com Publishing.
- Nozick, Robert. 2001 [1974]. *Anarki, stat och utopi*. Översättare: Margareta Eklöf. Stockholm: Timbro.
- Shiffren, Seana Valentine. 2001. "Lockean Arguments for Private Intellectual Property". I *New Essays in the Legal and Political Theory of Property*, red. Stephen R. Munzer, s. 138–167. Cambridge: Cambridge University Press.
- Waldron, Jeremy. 1979. "Enough And As Good Left For Others". *The Philosophical Quarterly* 29, nr 117, s. 319–28.

Recensioner

Kort om fri vilja

Thomas Pink

Översättning: Roland Poirier Martinsson

Fri tanke 2010. 159 sidor. ISBN 978-91-86061-07-4

Förlaget Oxford University Press har sedan 1995 givit ut en rad titlar i en serie av "Very Short Introductions" till olika ämnen inom filosofi, historia, religion, naturvetenskap m.m. Målgruppen för dessa böcker är främst läsare som vill ha en lättillgänglig och stimulerande introduktion till ett för dem nytt ämne. *Kort om fri vilja* är den svenska översättningen av Thomas Pinks bidrag till serien. Eftersom det har skrivits en enorm mängd litteratur om fri vilja finns det ett behov av en bra introduktion på svenska men tyvärr är den här boken inte en sådan.

I förordet skriver Pink att han har tre syften med boken: "att presentera problemet med den fria viljan som det ser ut i dag, att förklara hur problemet har utvecklats till sin nuvarande skepnad, och att ge förslag på hur problemet i dess nuvarande skepnad möjligen kan ges en lösning" (s. 5). Själva problemet formuleras på följande sätt: "Frågan huruvida vi någonsin har kontroll över hur vi handlar och vad denna kontroll innebär är vad filosoferna kallar för den fria viljans problem" (s. 10).

Efter en kort introduktion (kap. 1) redogör Pink för den medeltida synen på frihet (kap. 2). Därefter beskriver Pink en kompatibilistisk teori från medeltiden och en från 1600-talet – teorier som han sedan avfärdar (kap. 3–4). Även idén om moraliskt ansvar utan frihet nämns och avfärdas (kap. 5). Till sist försvarar Pink den position som han själv är anhängare av, libertarianismen (kap. 6–8).

Jag kommer här att granska tre aspekter av innehållet: (1) Urvalet av idéer och teorier; (2) Pinks argument mot de kompatibilistiska teorier som han tar upp; (3) Pinks försvar av sin egen version av libertarianismen. Utöver detta ska jag visa att det förekommer en mängd allvarliga brister i översättningen.

1. URVALET

I inledningskapitlet där problematiken och terminologin introduceras ger Pink en bra och objektiv beskrivning av de olika positionerna i debatten om fri vilja. Men i senare kapitel framstår tyvärr de ståndpunkter som Pink själv inte omfattar som mindre rimliga än vad de faktiskt är och det beror framför allt på att de teorier och argument som Pink här har valt att presentera är förlegade. Det är slående när det gäller urvalet i *Kort om fri vilja* att redogörelser för moderna idéer inom vissa områden nästan helt saknas. Det snedvridna urvalet illustreras inte minst i Pinks rekommendationer för ytterligare läsning i slutet av boken där endast en av fem sidor innehåller hänvisningar till modern litteratur. Pink motiverar sin diskussion av historiska idéer genom att hävda att den behövs för att vi ska förstå hur det moderna problemet har uppkommit. Kanske ligger det något i detta men redogörelserna är så omständliga att det knappt blir någon plats kvar för moderna idéer. Frågan om vi har fri vilja är visserligen ett av filosofins äldsta problem, men diskussionen tog ny fart bland anglosaxiska filosofer i slutet av 1960-talet och den debatt som har förts sedan dess har varit mycket omfattande och innehållsrik.

En fråga som har diskuterats flitigt de senaste 40 åren är huruvida fri vilja och determinism är förenliga. Pink själv är inkompatibilist men det enda argument som han ger till stöd för denna position är påståendet att de flesta av oss naturligt har en intuition att determinism utesluter fri vilja. I den moderna debatten har det emellertid förts fram andra argument för inkompatibilism, bland annat konsekvensargumentet (Peter van Inwagen 1983) och ursprungsargumentet (se t.ex. Derk Pereboom 2001). Dessa argument har haft ett stort inflytande och övertygat många filosofer och det är därför förvånande att Pink inte nämner dem.

När det gäller kompatibilism menar Pink att det "är inget man tror på av sig själv, utan något som man måste få hjälp att lära sig" (s. 57). Pink har valt att beskriva och kritisera två klassiska kompatibilistiska teorier, varav den ena var populär under antiken och medeltiden och den andra utgörs av idéer som Thomas Hobbes presenterade på 1600-talet. Problemet är att det finns få om ens några kompatibilister som i dag försvarar dessa teorier. Det är därför märkligt att Pink tycks anse att han genom att avfärda dem har visat att kompatibilismen inte är en rimlig ståndpunkt. Det finns ett flertal moderna, mer raffinerade kompatibilistiska idéer som undgår de invändningar som Pink riktar mot dessa klassiska teorier.

Även i det korta kapitlet med rubriken "Moral utan frihet" saknas moderna teorier. I förbigående nämns Harry Frankfurt (1969), som har framfört ett mycket inflytelserikt argument för att moraliskt ansvar inte kräver handlingsfrihet, men i stället för att redogöra för och bemöta

Frankfurts argument väljer Pink att återge hur Jean Calvin resonerade kring frågan på 1500-talet.

Kanske beror det snedvridna urvalet på att Pink inte är särskilt väl insatt i den moderna debatten. Något som tyder på det är Pinks kommentar i anslutning till den distinktion som han gör mellan begreppen ”frihet” och ”vilja”. Termen ”frihet” använder vi enligt Pink för att beteckna idén om ”enskilda personers kontroll över sina egna handlingar” (s. 11). Termen ”vilja” används för att peka ut ”en livsviktig psykologisk förmåga, som alla friska vuxna människor har – förmågan att fatta beslut” (s. 13). Pink påstår sedan att från 1600-talet och framåt har många anglosaxiska filosofer hävdad att handlingsfrihet inte har något att göra med viljans frihet. Men om vi förstår ”vilja” som Pink föreslår, dvs. som förmåga att fatta beslut, undrar man vilka dessa filosofer är.

När det gäller libertarianismen ägnar sig Pink huvudsakligen åt ett egenkonstruerat försvar av denna position. Pinks utarbetande av sina egna idéer är intressant, eftersom det ger läsaren god insikt i problematiken kring libertariansk frihet. Men tyvärr är Pinks teori lite svår att förstå sig på och långt ifrån övertygande.

2. KOMPATIBILISM

Pink hävdar att filosofers tro på kompatibilism i allmänhet grundar sig antingen på en rationalistisk syn på frihet eller på Hobbes naturalistiska synsätt.

Det rationalistiska frihetsbegreppet, som enligt Pink var viktigt främst under antiken och medeltiden, formulerar han på följande sätt: ”Att vara en fri agent är inget mer än att vara en rationell agent” (s. 60). Pink invänder mot denna teori genom att hävda att fullständig rationalitet i många fall tvärtom undergräver vår frihet. Pink påpekar att vi ibland befinner oss i en situation där endast ett handlingsalternativ är rationellt för oss att utföra och om vi är fullständigt rationella så är det då helt determinerat av vår rationalitet vad vi kommer att göra. Det innebär i sin tur enligt Pink att vi saknar förmåga att handla annorlunda ”enligt en inkompatibilistisk beskrivning” (s. 61). Anhängare av det rationalistiska frihetsbegreppet anser att vi ändå är fria men Pink menar att frihet kräver att flera handlingsalternativ finns tillgängliga för oss i en mening som förutsätter att vårt handlande inte är determinerat. Att Pink ställer detta villkor på frihet är inte problematiskt i sig, men när han använder det som utgångspunkt blir hans diskussion av det rationalistiska frihetsbegreppet inte så intressant eftersom det är självklart att denna kompatibilistiska teori inte uppfyller villkoret.

Dessutom är det anmärkningsvärt att Pink inte någonstans nämner att det även finns kompatibilister som anser att vi trots determinering

ibland har förmåga att handla annorlunda – dock inte enligt en inkompatibilistisk beskrivning. En sådan kompatibilist skulle hävda att om jag är fullständigt rationell och befann mig i en situation där endast ett handlingsalternativ H var rationellt att utföra, så hade jag ändå förmåga att låta bli att utföra H och om jag hade gjort det så skulle också något annat ha varit annorlunda. Jag skulle då inte ha varit fullständigt rationell eller så skulle de yttre omständigheterna eller mina önskningsar ha varit annorlunda så att H inte skulle ha varit det enda rationella alternativet. Dessa kompatibilister hävdar att om vår värld är deterministisk så hade vi ändå ibland förmåga att handla annorlunda än vad vi faktiskt gjorde och om vi hade gjort det så skulle det avlägset förflutna eller naturlagarna ha varit annorlunda (se t.ex. David Lewis 1981). Visserligen åligger det dessa kompatibilister att ge en närmare förklaring av detta, men problemet hos Pink är att läsaren får det felaktiga intrycket att determinism per definition utesluter att vi har förmåga att handla annorlunda.

Det andra kompatibilistiska frihetsbegreppet som Pink tar upp är Hobbes naturalistiska idé att frihet är detsamma som att obehindrat göra det man vill. Enligt Hobbes handlar vi fritt endast när vi utför så kallade frivilliga handlingar, det vill säga när vi gör något för att vi har en önskan om att göra det eller för att vi har fattat ett beslut om att göra det. Mot denna teori invänder Pink först genom att ge följande klassiska motexempel. En drogberoende person tar sin drog på grund av hon har en stark önskan att göra det och enligt Hobbes teori handlar hon därmed fritt. Men Pink menar att vårt sunda förnuft säger att en sådan handling inte är fri eftersom den är orsakad av ett begär som ligger utanför personens kontroll. Vidare hävdar Pink att Hobbes idé även står i strid med den ”allmänna uppfattningen” att människor som inte är drogberoende ofta fattar fria beslut (s. 86). Enligt Hobbes teori är nämligen våra beslut aldrig någonsin fria eftersom ett beslut inte kan vara en frivillig handling i den mening av frivillighet som avses här. Vi kan ju inte i förväg besluta oss för att vi ska fatta ett specifikt beslut vid en senare tidpunkt.

Båda dessa invändningar är rimliga men vad Pink inte nämner är att det finns moderna kompatibilistiska teorier som undgår dem. En av de mest lovande är John Martin Fischers (1994) idé om frihet som går ut på att en agent handlar fritt om och endast om hon är mottaglig för påverkan av förnuftiga skäl. En drogberoende person är inte mottaglig för en sådan påverkan när hon tar sin drog och handlar därför inte fritt enligt Fischers teori. Fischers teori implicerar också att vi är fria när vi fattar beslut, om vi under själva beslutsfattandet är mottagliga för påverkan av förnuftiga skäl, och alltså lyckas Fischer till skillnad från Hobbes fånga in den allmänna uppfattningen även i det avseendet.

Pink skulle förmodligen inte acceptera Fischers teori just på grund av

att den är kompatibilistisk men frågan är hur hans argument skulle se ut. Pinks generella avfärdande av kompatibilism tycks i slutändan enbart vila på följande påstående: ”Vår naturliga föreställning om frihet är inkompatibilistisk” (s. 99). Det är emellertid tveksamt om det överhuvudtaget finns något gemensamt, enhetligt sunt förnuft med entydigt bestämda uppfattningar i den här frågan, vilket Pink verkar ta för givet. Och i den mån det finns en sådan allmän uppfattning är det oklart om den verkligen är inkompatibilistisk. Visserligen stämmer det nog att de flesta av oss hyser just de uppfattningar som Pink tillskriver vårt sunda förnuft i sitt avfärdande av Hobbes idé, men från detta följer inte att vi har en gemensam inkompatibilistisk föreställning om frihet. Dessutom finns det filosofer, till exempel John Mackie (1977), som i likhet med Pink anser att de flesta människor av naturen är inkompatibilister, men som ifrågasätter bevisvärdet av detta. Mackie menar att våra inkompatibilistiska idéer om frihet har sin grund i felaktiga idéer om moral och ansvar och att en sådan frihet vid närmare eftertanke ter sig omöjlig.

Pink hävdar att anledningen till att vissa filosofer är kompatibilister är just att de anser att det är svårt att begripliggöra inkompatibilistisk frihet. Men Pink anser att han kan göra det med sin egen libertarianska teori.

3. LIBERTARIANISM

Pink beskriver anhängare av libertarianism som ”inkompatibilister som anser att vi verkligen är fria” (s. 22). Detta är också vad man brukar avse med termen libertarian i den moderna debatten om fri vilja. Många libertarianer är dock med rätta mer modesta, eftersom de är medvetna om att frågan huruvida det råder determinism inte är avgjord. Det främsta målet för dem är att visa att fri vilja är möjlig, om vårt handlande inte är kausalt determinerat. Pink tycks dock inte höra till denna modesta skara. Inledningsvis skriver han visserligen att vi i dag inte vet om determinismen är sann, men senare antyder han att kausal determinering av mänskliga handlingar inte är ”ett seriöst alternativ” (s. 25). Tron på att vårt handlande är fullständigt determinerat förblir enligt Pink ”en gissning eller spekulation, som än så länge inte ens är sannolik, än mindre bevisad” (ibid). Här undrar man emellertid vad som ligger till grund för denna sannolikhetsbedömning. Pink hänvisar till att förutsägelser om vårt handlande ofta är osäkra, men att tro att detta faktum utgör evidens som talar mot determinismen är ett misstag. Även i slutet av boken när Pink anser sig ha visat att libertariansk frihet är möjlig argumenterar han indirekt för att determinismen är falsk genom att hävda att det finns evidens som talar för att vi faktiskt är fria – nämligen vår starka upplevelse av att vi ibland har just den kontroll som enligt Pink utgör libertariansk

frihet. Men i den mån vi överhuvudtaget har sådana upplevelser är det tveksamt om det utgör goda skäl att tro att vår värld är beskaffad på det sätt som vi upplever den.

I den del av boken där Pink försöker visa att libertariansk frihet är möjlig utarbetar han sin egen teori mot bakgrund av de två invändningar som brukar riktas mot libertarianism och som båda går ut på att libertarianska idéer om frihet är inkohärenta. Den ena invändningen är att libertarianska idéer om frihet strider mot vår traditionella idé om vad en handling är, och om vi inte kan utöva friheten genom vårt handlande, så är det inte en korrekt idé om frihet. Den andra invändningen är att avsaknad av kausal determinism tycks innebära att det är slumpen som avgör om vi utför en viss handling eller inte, vilket utesluter att vi har kontroll.

Som lösning på det förstnämnda problemet föreslår Pink att vi överger den traditionella handlingsteorin, som ursprungligen kommer från Hobbes och som säger att det vi gör räknas som handlingar endast om det är orsakat av våra önsknings. Pink medger att en äkta handling måste ha ett syfte, men han hävdar att detta syfte inte behöver komma från en tidigare önskan utan att det kan komma inifrån handlingen själv. När vi fattar ett beslut, utan att det orsakas av tidigare omständigheter, kommer beslutets mål enligt Pink från "ett objekt som beslutet har som motiv av egen rätt – från det som beslutet är ett beslut att göra" (s. 115). Ett sådant beslut om att exempelvis ta en promenad räknas enligt Pinks nya handlingsteori som en avsiktlig handling om beslutet "sker som ett speciellt och distinkt praktiskt utövande av vår förmåga att använda förnuftet" (s. 116). Och Pink menar att det är från sådana beslut som vår frihet härstammar. Det är emellertid tveksamt om denna handlingsteori håller. För att något ska räknas som en handling krävs att vi kan ge en förklaring till varför agenten gjorde det hon gjorde. Pink skulle förklara ett icke orsakat, fritt beslut genom att hänvisa till avsikten eller målet med beslutet. Avsikten med mitt beslut att ta en promenad är att uppfylla en önskan om att ta en promenad, men om varken denna önskan eller avsikten har någon del i ett orsakande av beslutet, så är det tveksamt om en sådan hänvisning verkligen ger en sann förklaring.

Problemet med att förklara fria handlingar uppkommer också i Pinks försök till lösning av den andra invändningen mot libertariansk frihet, problemet med slumpmässighet. Pinks lösning består i att han hävdar att det finns ett tredje alternativ till kausal determinering och slumpmässighet, nämligen att en handling är kausalt obestämd och det är vi som kontrollerar huruvida den inträffar eller inte. Frihet är alltså enligt Pink inte en kausal kraft, utan en slags kontroll som vi utövar när vi fattar beslut. Det man vill veta här är emellertid vad denna kontroll är för något och vad utövandet av den innebär. Men Pink menar att frihet är en kraft

som inte kan förklaras i termer av något annat. Dock får vi enligt Pink kunskap om den genom våra upplevelser.

I vissa avseenden liknar Pinks teori om frihet den medeltida synen som han avfärdar i kapitel 2 och det verkar faktiskt som att den kritik som Pink där riktar mot de medeltida idéerna även drabbar hans egen teori. Bland annat invänder Pink mot att den medeltida teorin innebär att frihet bara kan utövas genom vårt beslutsfattande. Detta strider enligt Pink mot vår uppfattning att vi även utövar vår frihet direkt i många av de frivilliga handlingar som vi utför. Men även Pinks teori innebär att det är i våra beslut som friheten uppstår, och frivilliga handlingar tycks vara fria enbart i kraft av att de är följer av fria beslut. Pink invänder också mot den medeltida synen på våra fria beslut som något immateriellt. Pink menar att vi numera vet mer om hjärnans funktioner och att det därför är rimligt att anta att vår beslutsfattande förmåga på något sätt förkroppsligas i hjärnan. Men med Pinks egen teori kan vi ju faktiskt inte förklara friheten i termer av hjärnans funktioner, och därför tycks Pinks frihet också vara något immateriellt eller i alla fall något mystiskt som inte kan förklaras.

4. ÖVERSÄTTNINGEN

Om man trots ovan nämnda innehållsmässiga brister är nyfiken på Pinks bok bör man definitivt välja att läsa originalutgåvan på engelska. Översättningen till svenska är mycket slarvigt gjord och så full av felaktigheter att texten bitvis blir obegriplig. För att kunna göra en rättvis bedömning av innehållet har jag därför varit tvungen att läsa originalutgåvan parallellt.

Till att börja med förekommer en mängd förvirrande slarvfel, som när "compatibilist" (2004, s. 48) blir "inkompatibilisten" (2010, s. 63) och "fallible" (2004, s. 122) översätts med "ofelbart" (2010, s. 148). Listan över ord och termer som givits en olämplig översättning kan också göras lång, som när "intelligible actions" (2004, s. 90) översätts med "intelligent handling" (2010, s. 110) i stället för det mer lämpliga "begripliga handlingar".

Även översättningen av viktiga termer som "frihet" är anmärkningsvärt vårdslös. Pink gör från början en tydlig distinktion mellan "frihet" och "vilja" och därför reagerar man när följande formulering dyker upp i beskrivningen av "frihet": "Filosoferna uttrycker det som att man handlar av egen fri vilja" (2010, s. 11). En titt i originalet, "You are, as philosophers put it, a *free agent*" (2004, s. 3), visar emellertid att det är översättaren som blandar ihop begreppen. Dessvärre är detta långt ifrån en engångsföreteelse. I kapitel 3 använder Pink genomgående termen "freedom", men i översättningen står det ibland "frihet" och ibland "fri vilja" helt godtyckligt om vartannat. Detta är allvarligt inte bara för att det är förvirrande, utan också för att det ger läsaren av den svenska utgå-

van ett felaktigt intryck av att det är originalförfattaren som inte förmår att hålla isär begreppen.

Ofta stöter man också på hela meningar som är svåra att förstå av andra skäl. Ibland är det en syftning som har hamnat fel och andra gånger har översättaren helt enkelt lagt till eller hoppat över ord. Ett av många exempel på när viktiga betydelsebärande delar har utelämnats är då "a prior decision *to decide to raise my hand*" (2004, s. 60–1, min kurs.) översätts med "ett tidigare fattat beslut att lyfta min hand" (2010, s. 77). Att utelämna att det är frågan om ett tidigare fattat beslut *om att besluta mig för* att lyfta min hand gör det hela obegripligt eftersom det just handlar om att man inte kan besluta sig för att fatta ett specifikt beslut.

Vid en noggrann jämförelse visar det sig att det på nästan varje sida i *Kort om fri vilja* finns meningar som inte korrekt återger innebörden av motsvarande mening i originaltexten. Resultatet är att den svenska texten genomgående är svårbegriplig och ibland osammanhängande på ett sätt som den engelska originalutgåvan trots allt inte är.

5. REKOMMENDATIONER

Någon bra introduktionsbok om fri vilja finns tyvärr inte idag, varken på svenska eller på engelska. Det bästa sättet att läsa in sig på ämnet är därför att ta del av några av de texter som finns på encyklopedier på Internet. Kevin Timpes text om fri vilja på *Internet Encyclopedia of Philosophy* är lättillgänglig för den som inte har läst så mycket filosofi. För den som är nyfiken på andra libertarianska teorier än Pinks är Randolph Clarkes artikel på *Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)* den bästa introduktionen. Den kräver dock lite mer av läsaren, men det beror på att libertarianska idéer är ganska invecklade. Slutligen vill jag rekommendera Michael McKennas utmärkta artikel om kompatibilism på *SEP*. McKennas text kräver inte några omfattande förkunskaper och innehåller den redogörelse för moderna kompatibilistiska teorier som saknas hos Pink.

MARIA SVEDBERG

LITTERATUR

- Clarke, Randolph. 2008. "Incompatibilist (Nondeterministic) Theories of Free Will". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/incompatibilism-theories/>.
- Fischer, John Martin. 1994. *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*. Oxford: Blackwell.
- Frankfurt, Harry. 1969. "Alternate Possibilities and Moral Responsibility". *Journal of Philosophy* 66, nr 23, s. 829–39.
- Lewis, David. 1981. "Are We Free to Break the Laws?" *Theoria* 47, s. 113–21. Även i *Filosofin genom tiderna: 1900-talet; Efter 1950*, red. K. Marc-Wogau, L. Bergström och S. Carlshamre, s. 390–98. Stockholm: Thales, 2000.

- Mackie, John L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- McKenna, Michael. 2009. "Compatibilism". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/compatibilism/>.
- Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pink, Thomas. 2004. *Free Will: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Timpe, Kevin. 2006. "Free Will". *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/freewill/>.
- van Inwagen, Peter. 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford: Clarendon Press.

Matchen som aldrig ägde rum

Kutte Jönsson

Ica bokförlag 2010. 271 sidor ISBN 978-91-534-3445-0

Ständigt matas vi med påståendet att elitidrotten fyller en viktig roll i samhället då idrottarna är viktiga förebilder för ungdomen. Idrotten påstås bidra till de ungas utveckling till ansvarsfulla människor genom att den lär dem att älska fair play och hata fusk samtidigt som den motverkar rasism och leder till en anda av allmän förbrödning. Denna glorifierade bild av idrott, där utövarna ses som "hjältar", ifrågasätts av Kutte Jönsson i essäsamlingen *Matchen som aldrig ägde rum*. Denna bok består av tio kapitel och granskar de etiska aspekterna av bl.a. huliganism, sexism inom idrotten, djuridrott och idrottsnationalism. Boken har fått sitt namn från det idrottsliga justitiemord som drabbade brottaren Ara Abrahamian i semifinalen i 84-kilosklassen vid OS i Peking 2008. I denna match blev Abrahamian bestulen på segern efter att korrumperade domare på ett kriminellt sätt brutit mot brottningsens regelverk och tilldelat motståndaren segern. Och då ett nödvändigt villkor för att en idrottstävling skall ha gått av stapeln är att den utförts i enlighet med regelboken så, menar Jönsson, kan man med fog hävda att denna match aldrig ägt rum! Nedan följer en redogörelse för Jönssons syn på fair play och doping inom idrotten.

FAIR PLAY INOM IDROTTE

För att en idrottstävling skall kunna sägas vara rättvis krävs enbart att den har utförts i enlighet med sitt regelverk. Det är dock inte lika lätt att avgöra vad som menas med "fair play". Enligt Kutte Jönsson är den vardagliga betydelsen av fair play som säger att idrottarna ska vara justa och respektera motståndarna alltför trivial. Kravet på fair play kan nämligen

kopplas till idrottarnas funktion som moraliska förebilder som alltid måste visa prov på "sportsmanship" när de tävlar och som aldrig får bete sig på ett opassande sätt. Denna fixering vid idrottarnas uppträdande har enligt Jönsson sin grund i ett ålderdomligt gentlemannaideal och är en kvarleva från tävlingsidrottens aristokratiska förhistoria på artonhundratalet. Vid denna tidpunkt spelade idrotten en viktig del i noblessens och de högborgerliga ynglingarnas karaktärsdanning vid engelska internatskolor och universitet vilket förklarar de konservativa aspekterna hos fair play-idealet.

Som exempel på ett påstått brott mot fair play nämns David Beckhams agerande i en kvalmatch i fotboll. I denna match drog Beckham avsiktligt på sig ett gult kort som, tillsammans med en varning från en tidigare match, ledde till avstängning i nästa match, som han ändå inte skulle spela, så att han kunde gå in i det kommande mästerskapet utan varningar. Detta agerande ledde till ett kraftigt fördömande från det internationella fotbollsförbundets sida som anklagade Beckham för att ha uppträtt osportsligt. Vad det osportsliga agerandet innebar lyckades de emellertid aldrig närmare precisera! Enligt Jönsson var emellertid Beckhams agerande i sin ordning och kan ses som en del av spelets inre logik och bör tillsammans med, bl.a. filmningar och fejkande skador betraktas som "taktiska regelbrott". Dessa "regelbrott" är inga formella regelbrott utan taktiska överväganden från idrottarnas sida och utgör en slags spelintelligens som bidrar till att sporterna utvecklas. Därmed skiljer de sig från avsiktliga regelbrott som tröjdragningar och "hands" som utgör spelförstörande moment.

På denna punkt håller jag med Jönsson. Idrottsetablissemanget har en besynnerlig benägenhet att betrakta taktiska manövrer som osportsliga. Vidare är man inkonsekvent i sin kritik då man endast indignerar över vissa, men inte andra, taktiska överväganden. Som exempel kan nämnas det ovetta Tommy Svensson fick utstå när han erkände att han uppmanat de svenska spelarna att fejka skador för att erhålla välbehövlig vila och vätska i den fyrtiogradiga Texashettan under kvartsfinalen i VM i fotboll 1994, trots att det både taktiskt och hälsomässigt sett var ett korrekt uppträdande. Å andra sidan ignoreras det "osportsliga" agerande vissa handbollsspelare gör sig skyldiga till när de, med risk att blåsas av för passivt spel, väljer att stoppa upp spelet genom att kasta upp bollen på läktaren för att hindra motståndarna från att göra mål. Trots att detta smarta agerande är lika spelfördröjande som att fejka skador, och dessutom ett sätt att hindra motståndaren från att göra mål, är det få som kritiserar agerandet för att vara osportsligt. Detta visar det underliga med fair play-idealet som har svårt att göra rättvisa av de taktiska inslag som finns inom all idrott. Idrottsetablissemanget verkar ha fått för sig att

idrottarna är konfucianska riddersmän som följer regelboken till punkt och pricka och som aldrig tänjer på vad som är tillåtet för att kunna prestera bättre. Detta är dock osant. Problemet med dessa ålderdomliga fair play-ideal är sålunda att de hindrar idrotten från att utvecklas på såväl det sportliga som det taktiska planet genom sin oförmåga att inse att idrottens etos är föränderlig, där det som var otänkbart igår kan vara okej idag.

DOPINGEN INOM IDROTTE

För Jönsson är dopingmotståndet problematiskt som en följd av att idrottsetablissemangets gränsdragning mellan naturliga och tillåtna preparat och metoder och konstlade och dopingklassade diton i praktiken är omöjlig att upprätthålla. Denna distinktion är nämligen själv konstlad och idrotten har svårt att på ett moraliskt tillfredställande sätt förklara varför bruket av blodmedicinen EPO, men inte höghöjdsträning och boende i höghöjdshus, klassas som doping trots att alla tre leder till ökad syreupptagningsförmåga hos användaren. Det faktum att det ena är ett medicinskt preparat är moraliskt irrelevant, menar han, då alla tre typerna av aktivitet innebär ett avsiktligt manipulerade av syreupptagningsförmågan i syfte att förbättra prestationsförmågan. Ett annat problem är varför idrottsvärlden ger dispens åt aktiva med astmatiska besvär, som Marit Björgen, att använda dopingklassade läkemedel samtidigt som idrottare utan dessa luftrörsnedsetningar avstås för dopingbrott om de ertappas med nämnda preparat. Påståendet att dessa preparat i ena fallet enbart lindrar luftrörsproblemen medan det i andra fall enbart har prestationshöjande effekt är tvivelaktigt. Det är nämligen svårt att veta huruvida ett medicinskt preparat vid sidan av att lindra symptomen även förbättrar prestationsförmågan hos en astmatisk idrottare. Med andra ord anser Jönsson att synen på dopingmedel som onaturliga och i strid med idrottens etos är hycklande då periodvist vistande i höghöjdshus, som inte betraktas som doping, är minst lika onaturligt och konstlat som att bruka medicinska preparat som förbättrar prestationsförmågan.

Jönsson går vidare och kritiserar det sätt som dopingfällda idrottare behandlas vilket inte står i proportion till deras "brott". Enligt honom har de som betraktar dopade som paria som "smutsar ned" idrottens rykte en idealiserad och naiv bild av idrottare som gentlemän vars väg till framgång endast beror på hård träning och näringsrik kost. Denna romantiska bild av elitidrott förklarar vidare varför många känner sig "lurade" när deras favoritidrottare åker fast i ett dopingtest. För Jönsson är dock påståendet att dopade idrottare lurar de idrottsintresserade genom att fuska falsk då den förutsätter att endast ett fåtal idrottare använder prestationshöjande preparat. Den frekventa förekomsten av dopingfall

tyder på att dopingen är en integrerad del av idrottskulturen vilket gör det troligt att de flesta idrottarna dopar sig. Detta för med sig att anklagelsen att den dopade fuskat genom att skaffa sig fördelar gentemot medtävlanden inte håller. Som en följd av detta kan man inte heller säga att doping är orättvist mot de som inte tar prestationshöjande preparat då så gott som alla dopar sig. Snarare menar Jönsson att dopingen kan skapa rättvisa i idrotten genom att bidra till att naturgivna skillnader i idrottslig talang jämnas ut vilket gör att även de som inte gynnats i det genetiska lotteriet kan konkurrera i idrottsliga sammanhang. Det faktum att detta förslag strider mot idrottens idé att den mest talangfulle skall belönas med segern stör honom inte. Detta ideal är nämligen elitistiskt och strider mot det moderna samhällets jämlikhetsideal och han undrar varför ojämlikhet ska premieras inom idrotten när det motarbetas i övrigt?

Jag håller med om att fördömandet av idrottare fällda för dopingbrott är skrämmande och inte står i proportion till deras förseelser. Vi behöver bara påminna oss om den förnedrande behandling Ben Johnson fick utstå efter att han fråntagits sitt OS-guld 1988 för att bli varse detta. Den oförsonliga kritik han fick utstå och som var helt oproportionerlig i förhållande till hans "brott" ifrågasätts på ett klockrent sätt av den kanadensiska sprintern Angela Issajenko, själv dopingavstängd i samma veva, i en dokumentär om "Ben Johnson-skandalen". Där hävdar hon att fördömandet av dopade idrottare tappat all rim och reson. Den fränton som användes mot Ben Johnson hade, enligt henne, varit i sin ordning endast om han hade begått ett oförsvarligt och vedervärdigt brott såsom att ha förgripit sig på ett spädbarn. Så var dock inte fallet. Det enda Johnson hade gjort sig skyldig till var att under några veckor av intensiv träning injicerat anabola steroider för att orka med den tunga uppbyggnadsträning som behövs för att bli en framgångsrik sprinter. På denna punkt instämmer jag helt och hållet. Bruket av prestationshöjande preparat är inget att brusa upp sig över. Dessa preparat har blivit en del av idrottarnas vardag och ett sätt att hjälpa idrottarna att prestera bättre i sitt yrke och att likställa den dopingfällde med en allvarlig brottsling är såväl löjligt som som absurt.

Som summering har Kutte Jönsson skrivit en mycket intressant bok där han lyckats visa upp de mindre smickrande sidorna av modern idrott, såsom en hycklande inställning till doping, en ålderdomlig syn på idrottare som förebilder samt en sexistisk attityd till kvinnoidrott. Dessa faktorer hindrar tävlingsidrotten att anpassa sig till det moderna samhällets villkor. Tävlingsidrott är nämligen ett yrke bland alla andra och idrottarna måste ges möjlighet att utvecklas i sitt jobb utan att hycklande ideal sätter käpparna i hjulet för detta. Boken är som helhet välskriven och författaren visar prov på stor kunskap om idrottsetik och

han vrider och vänder på etablerade ”sanningar” om idrott. En brist med boken är att de positiva sidorna hos tävlingsidrotten hamnat väl mycket i bakgrunden i förhållande till idrottens mörka sidor. Som en följd av att idrotten även spelar en avgörande roll i många liv borde detta beaktats. Framförallt borde Jönsson tagit upp den betydelse idrottsliga ”David mot Goliat-situationer”, där på förhand underlägsna idrottare från och till besegrar idrottsliga ”jättar”, såsom det semiprofessionella IFK Göteborgs besegrande av europeiska storlag på åttiotalet, har för mindre nationers självkänsla. I det stora hela är boken dock förträfflig och bör läsas av alla som är intresserade av relationen idrott och moral. Framförallt borde sportjournalister, som tenderar att ha en väl okritisk syn på elitidrott, ta del av bokens innehåll så att de får en mer sansad bild av den moderna idrottens villkor.

NICHLAS JOHANSSON

Notiser

COGITO, ERGO SUM

En filosof i Cambridge höll ett föredrag om Descartes. I diskussionen efteråt lär Ludwig Wittgenstein ha sagt: ”Om någon skulle titta upp mot himlen och säga till mig ’Jag tror det kommer att bli regn, alltså existerar jag’, så skulle jag inte förstå vad han menar.”

SANNOLIKHETEN ATT MAN DRÖMMER

På förlaget Fri Tanke har nyligen utgivits en introduktionsbok i metafysik av Jan Westerhoff med titeln *Kort om verkligheten*, 2012. Det är en ganska underlig bok och antagligen rätt svårtillgänglig för den oinvigde. Tidigt i boken diskuteras t.ex. den gamla idén att du kanske i själva verket drömmer just nu. Författaren anser att detta är rätt sannolikt. Han resonerar på följande sätt. Vi kan anta att vi sover åtta timmar per dygn och att 20 procent av sömnen är REM-sömn. Vi kan vidare anta att vi alltid drömmer under REM-sömn, men aldrig annars. (Dessa antaganden stämmer rätt bra med vad vi anser oss veta.) Då drömmer vi alltså 1,6 timmar per dygn och är vakna 16 timmar per dygn. Det innebär, enligt författaren, att ”sannolikheten för att du drömmer vid varje givet tillfälle är 1 på 10”, vilket ju är en förhållandevis hög sannolikhet. Men kan det verkligen stämma att ”sannolikheten att du drömmer just nu” är 1 på 10. Det låter rätt förbluffande. Vad säger *FT*:s läsare om det?

OFTA BRA ATT LITA PÅ SINNENA

En kompis berättade följande historia: Det började droppa vatten från en inluftsventil i hans lägenhet. Han ringde då till fastighetsskötaren och berättade om droppet. Denne svarade: ”Det är omöjligt!”

Han kom i alla fall på besök, gick fram till ventilen, betraktade droppet tankfullt och sa: ”Nä, enligt ritningen kan det inte komma in vatten till den här ventilen. Här kan det inte droppa. Det är omöjligt!” och så gick han därifrån.

Tom Eriksson

NYA BÖCKER

Björn Brunnander har doktorerat i teoretisk filosofi. Hans avhandling heter *Deflating Selection: On the Interpretation and Application of Evolutionary Theory*, Stocholms universitet 2011.

Mikael Pettersson har doktorerat, även han i teoretisk filosofi, på avhandlingen *Seeing What Is Not There: Essays on Pictures and Photographs*, Stockholms universitet 2011.

På Hilaritas förlag har utgivits *Vilhelm Ekelunds fruktbara tankar*, valda av Joachim Siöcrona.

Johan Argus har utgivit *Filosofins födelse: En kritik av det textuella förnuftet*, Förlaget Anomali, 2012.

Lars Bergström har utgivit boken *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*, Thales 2011.

Idéhistorikern Svante Nordin har publicerat en imponerande lunta på 851 sidor med titeln *Filosoferna: Det västerländska tänkandet sedan år 1900*, Bokförlaget Atlantis 2011.

Robert Wrights bok *Och människan skapade Gud* har utgivits på förlaget Fri Tanke 2012.

EN SANN HISTORIA

Nisse bodde ensam i en liten stuga, där han mest sysslade med att läsa och lyssna på musik. Han var över åttio år och rätt skröplig, men alldeles klar i huvudet. En förmiddag på vintern, när han skulle ut till brevlådorna och hämta posten, trillade han med sin rollator i en snödriva. Han kunde inte ta sig upp. Eftersom han bodde helt ensam och utan grannar insåg han att detta var hans sista dag i livet. Det var flera grader kallt. Men det var en vacker dag och han var inte direkt missnöjd, utan såg fram mot ett värdigt slut. Tyvärr visade det sig att brevbäraren just denna dag var ordentligt försenad, så han dök plötsligt upp och räddade livet på Nisse. Som en konsekvens av detta flyttades Nisse senare till ett äldreboende där han blev kvar med blöjbyten och andra tråkigheter ett antal år innan han äntligen fick dö. En betydligt mindre värdig död.

VAD KAN DESCARTES ANDE ÅSTADKOMMA?

Descartes tänkte sig som bekant att det kunde finnas en ond ande som lurade honom att tro sådant som är falskt. (En modern version av denna fantasi är att man är en hjärna som ligger i en behållare med näringslösning och som matas med elektiska impulser från en superdator som orsakar falska föreställningar; jfr *FT* nr 2, 2012.)

Descartes tror, som de flesta av oss, att $2 + 3 = 5$. Kan det möjligen

vara så att detta inte stämmer, utan att det bara är en ond ande som lurar i oss det. Och att i själva verket $2 + 3 \neq 5$? Descartes skriver lite om det i sina *Betraktelser*.

Någon skulle kanske tycka att det är *nödvändigt* sant att $2 + 3 = 5$ och att det därför är *omöjligt* att en ond ande kan lura oss i fråga om detta. Men hur vet vi att det är nödvändigt sant att $2 + 3 = 5$? Kan det inte vara en ond ande som lurar oss att tro det? (För övrigt vet vi väl inte heller så noga vad vi menar med ordet "nödvändigt".)

Det är något paradoxalt med Descartes projekt: han antar att en ond ande gör allt han kan för att lura honom, samtidigt som Descartes försöker hitta något som han inte kan betvivla (*Filosofin genom tiderna: 1600-talet 1700-talet*, s. 55). Men "hittar" han något, så är det kanske anden som lurar honom, och får honom att tro att han inte kan ha fel.

"Efter en tillräcklig avvägning av alla skäl bör således till slut fastställas, att denna sats *jag finns till, jag existerar* är nödvändigt sann var gång jag uttalar eller tänker den" (s. 57). Verkligen? Det är ju inte nödvändigt sant att jag existerar. Vad som däremot kan verka nödvändigt sant är, att *om* jag uttalar eller tänker satsen, *så* existerar jag. Men hur kan jag veta att jag uttalar eller tänker den? Kan det inte vara den onda anden som lurar mig att tro det?

Dessutom håller faktiskt Descartes med om att en allsmäktig gud kan lura honom även när det gäller sådant som han tycks inse klart och tydligt, t.ex. att han finns om han tänker (s. 59–60). Men senare anser han sig visa att Gud existerar och att denna gud är så god att han inte luras.

Varför skulle inte en väldigt god person kunna luras? Speciellt om personen också skulle råka vara allsmäktig! Han kanske lurar i Descartes att han, alltså Descartes, finns för att lugna honom. En väldigt god person borde ju kunna använda sig av nödlögner i sin strävan att åstadkomma gott.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi, Petter Cronlund har magisterexamen i praktisk filosofi från Stockholms universitet, Karl Ekendahl är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala, Johan E. Gustafsson är fil.dr i filosofi och postdoc på Fondation Maison des sciences de l'homme i Paris, Nichlas Johansson är fil. mag. i statsvetenskap, filosofi och religionsvetenskap och Maria Svedberg är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm.

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
- 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