

September 2015 Årgång 36 Nr 3

Filosofisk tidskrift

- GUNNAR BJÖRNSSON
3 Moralisk oenighet utan metaetisk absolutism
- DANIELA CUTAS
12 Framtidens familjer: definitioner, etik och politik
- KALLE GRILL
20 Männsklighetens undergång ur ett befolkningsaxiologiskt perspektiv
- LARS LINDBLÖM
27 Libertarianismen, staten och demokratin
- LARS SAMUELSSON
35 Partisk vs. opartisk moral
- ANDREAS STOKKE
44 Bedrag, manipulation og det forkerte i at lyve
- PÄR SUNDSTRÖM
52 Vad är varseblivningens genomskinlighet och vad följer av den?
- 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

Copyright © Respektive författare 2015

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2015

ISSN 0348-7482

Moralisk oenighet utan metaetisk absolutism

Moralisk oenighet ställer till problem för uppfattningar om det moraliska tänkandets natur. Enligt den metaetiska absolutismen står moraliska begrepp såsom *moralisk riktighet*, *värde* eller *dygd* för samma egenskap oberoende av vem som använder begreppet i fråga. För absolutismen är problemet främst att förklara hur ett begrepp kan stå för samma egenskap hos olika moraliska bedömare trots att dessa tillämpar det på systematiskt olika företeelser, och trots att de ger fundamentalt olika motiveringar för sina olika tillämpningar. (Tänk till exempel på oenigheter mellan libertarianer och konsekventialister.) Detta problem undviks av den metaetiska relativismen, enligt vilken de moraliska begreppen står för olika egenskaper hos olika moraliska tänkare, och av icke-kognitivismen, enligt vilka begreppen inte alls står för några egenskaper. Dessa två uppfattningar har i stället problemet att förklara vari oenigheten består. Om olika tänkare har olika egenskaper i åtanke, talar de då inte bara förbi varandra? Och hur kan man förstå oenighet om parterna inte alls har någon bestämd egenskap i åtanke?

I den här texten tar jag mig an de senare frågorna, om hur moralisk oenighet ska förstås givet relativistiska eller icke-kognitivistiska utgångspunkter.¹ I det första avsnittet diskuterar jag några problem med den vanliga icke-kognitivistiska tanken att moralisk oenighet är oenighet i inställning snarare än oenighet i föreställning. I det andra presenterar jag ett sätt att förstå oenighet som har förutsättning att på ett systematiskt sätt undvika dessa problem.

1. OENIGHET I INSTÄLLNING

Anta att A tycker att det vore moraliskt bra om C utförde en viss handling, medan B tycker att det vore moraliskt dåligt. En intressant egenskap hos sådana oenigheter är att de oeniga parterna i typiska fall har oförenliga preferenser, önskingar eller inställningar rörande handlingen i fråga. Att anse att handlingen är moraliskt bra tycks normalt

¹Det inte finns utrymme att diskutera det här, men jag är själv skeptisk till absolutistiska förklaringar av oenighetsintuitioner (Björnsson 2012).

innebära att man föredrar att den utförs, åtminstone vad moraliska överväganden anbelangar; att anse att den är dålig tycks innebära att man på motsvarande sätt föredrar att den inte utförs. A skulle då föredra att C utför handlingen, medan B föredrar att C inte utför den. Tankar som dessa har fått speciellt icke-kognitivisterna att tänka sig något i stil med följande:

OENIGHET I INSTÄLLNING: A och B är oeniga om A föredrar att p och B föredrar att q, där p och q inte båda kan vara fallet.²

Om moralisk oenighet kan förstås på detta sätt så är den på uppenbart sätt analog med oenighet i faktafrågor, som på motsvarande sätt involverar föreställningar vars innehåll inte båda kan vara fallet. Förslaget skulle också generellt kunna hantera praktisk oenighet, dvs. oenighet om vad som ska göras, eller vilka inställningar man ska ha, också när denna inte utgör specifikt moralisk oenighet.

Även om förslaget är elegant så tycks det angivna villkoret varken vara nödvändigt eller tillräckligt för icke-faktuell oenighet. För det första är villkoret *för svagt*. Om A föredrar att C säljer sin lägenhet till A medan B föredrar att C säljer sin lägenhet till B så har A och B preferenser som inte samtidigt kan vara tillfredsställda, men det är inte uppenbart att de är *oeniga* om någonting. A och B skulle till exempel kunna vara överens om att det är moraliskt egalt vem C väljer att sälja till, och inte ha några invändningar om C väljer att sälja till den andra.

OENIGHET I INSTÄLLNING behöver alltså stärkas på något sätt. Man skulle kunna tänka sig att villkoret är för svagt just därför att det inte garanterar att A och B *skulle opponera sig mot den andras inställning*. Ett sätt att stärka villkoret skulle då vara att kräva att relevant opposition föreligger. Men vad är i sådana fall relevant opposition? Ett förslag vore att båda parterna måste tycka att den andra parten *har fel* i sin inställning. Men dels är det oklart hur detta ska förstås om den metaetiska absolutismen är felaktig, och dels är det inte alls klart att all oenighet förutsätter att man tycker att den andra parten har fel.³

Ett välbekant icke-kognitivistiskt alternativ är att i stället förstå oppositionen i termer av en högre ordnings inställningar. Den tanken fanns redan när C. L. Stevenson (1937, s. 27) först introducerade idén om OENIGHET I INSTÄLLNING som en kombination av villkoret i oenighet i inställning med kravet att parterna inte ska vara ”tillfreds med att

²Se Stevenson 1963, s. 2.

³Åtminstone vad gäller oenighet i smakfrågor och omtvistade fundamentala moraliska frågor eller moralisk oenighet mellan olika kulturer så är det vanligt att förneka att den ena parten i oenigheten måste ha fel. Se exempelvis Sarkissian et al. 2011; Wright et al. 2012.

låta den andras inställning vara oförändrad”.⁴ Stevensons krav kan ges en svag tolkning enligt vilken det räcker att parterna ogillar varandras inställningar, men den tolkningen verkar inte hantera problemet ovan. Även om A önskar att B inte föredrog att C skulle sälja lägenheten till B så behöver inte A därmed ha några invändningar mot att C säljer till B eller att B föredrar detta. Men då är det fortfarande oklart vad A och B skulle vara oeniga om. Samtidigt är det oklart hur villkoret kan stärkas och samtidigt fånga in alla fall av moralisk oenighet. Stevenson ger ofta exempel där parterna är engagerade i en moralisk dispyt och försöker ändra den andras inställning, och om A och B i fallet ovan argumenterade för att C ska sälja till just dem skulle det vara svårare att förneka att det råder oenighet. Problemet är att två personer mycket väl kan vara oeniga utan att för den skull ha något aktivt intresse av att förändra den andras uppfattning.⁵

Förutom att villkoret i OENIGHET I INSTÄLLNING är för svagt, så verkar det också *för starkt* för att fånga alla relevanta fall av moralisk oenighet. Ett generellt problem för alla försök att förklara moralisk oenighet i termer av preferenser eller önskningar uppstår om det är möjligt att anse att något exempelvis har positivt eller negativt moraliskt värde utan att man därmed har någon speciell positiv respektive negativ inställning till det. Anta att en legosoldat säger sig vara medveten om att mycket av det han gör är moraliskt dåligt men att han genom sin träning kommit att förhålla sig helt neutral till detta faktum, medan hans kollega förnekar att handlandet i fråga är moraliskt dåligt eftersom vanliga moraliska regler saknar tillämpning i krig. De tycks då vara oeniga om handlandets moraliska värde trots att de har samma (neutrala) inställning till det.

En del, så kallade ”motivationella internalister”, förnekar att det kan finnas fall av den här typen, där någon hyser moraliska åsikter utan att ha motsvarande positiva eller negativa inställningar. De skulle insistera på att om den förra legosoldaten verkligen tycker att handlandet är dåligt så måste han ha åtminstone viss negativ moralisk inställning till det, även om hans icke-moraliska preferenser kanske väger över. Men tanken att moralisk oenighet vilar på oförenliga inställningar tycks vara för starkt även om vi tänker oss att moraliska åsikter med nödvändighet är ackompanjerade av motsvarande inställningar. Problemet aktualiseras bland

⁴Väsentligen samma analys återfinns i Stevenson 1944. Se också Blackburn 1998, s. 14, 69; Tersman 2006.

⁵Liknande problem uppstår för Gibbards förslag att enighet och oenighet är relationer som vi i viss mån kan välja att se mellan våra och andras normativa tankar, snarare än oberoende existerande relationer (2003, kap. 14). Problemet här är att enighet och oenighet inte tycks vara beroende av sådana val från parternas sida (jfr kritiken från Ridge 2014, kap. 6).

annat av normativa omdömen eller värdeomdömen som är associerade med en *neutral* eller *indifferent* inställning hos bedömaren. Anta att A anser att det skulle ha positivt moraliskt värde om C skänkte pengar till Läkare utan gränser, medan B anser att en sådan handling vore moraliskt neutral – den skulle varken ha positivt eller negativt moraliskt värde. Även om det är rimligt att anta att A skulle föredra att C skänker pengarna, så är det lika rimligt att anta att B saknar moraliskt grundad preferens i frågan. B skulle inte ha något emot att C handlade i enlighet med A:s inställning i frågan. A:s och B:s inställningar vad gäller C:s handlande skulle alltså vara förenliga. Om det föreligger oförenliga inställningar här skulle det möjligen vara andra ordningens inställningar: kanske A är för att man har en positiv inställning till att C skänker pengarna medan B är för att man har en neutral inställning. Men vi har redan sett att det är svårt att specificera hur en sådan andra ordningens inställning behöver se ut: om det blott är fråga om en önskan eller preferens blir kravet för svagt; om det är fråga om aktivt intresse av att ändra den andras inställning blir det för starkt.⁶

I ljuset av detta bör vi vara skeptiska till försök att förstå moralisk oenighet i termer av inställningar som inte samtidigt kan realiseras. En del av de här problemen kan säkert undvikas med mer komplexa eller förfinade idéer om vilken typ av konflikt i inställning som skulle kunna grunda moralisk oenighet. Men med sådan komplexitet kommer andra problem.

Ett problem är att skillnaden mellan oenighet i föreställning och oenighet i inställning blir allt större när vi överger den enkla idén att oenighet i inställning primärt är en fråga om inställningar som inte samtidigt kan vara tillfredsställda. Med en mer komplex analys av oenighet i inställning blir det oklart varför det som analysen fångar är en form av just *oenighet*. En analys som låter oss förstå oenighet på olika områden som specialfall av det generella fenomenet oenighet skulle ha större förklaringsvärde än en uppsättning analyser som skiljer sig från område till område.

Ett annat problem gäller kopplingen mellan analysen och våra vanliga tillskrivanden av oenighet. Idealiskt så ska en analys av oenighet göra det begripligt att vi uppfattar att vissa åsiktsskillnader utgör oenighet medan andra inte gör det. Ju mer komplex en analys gör oenighetsrelationen, desto svårare kan det bli att förklara varför det är en relation som vi fäster särskild vikt vid och har ett begrepp för.

⁶Liknande problem uppstår för normativa omdömen som bara är kopplade till preferenser rörande det egna beteendet (se Gibbard 2003, kap. 14 och Ridge 2014, kap. 6).

2. DISKURSIV OENIGHET

I det följande ska jag indikera hur dessa svårigheter kan undvikas om vi förstår oenighet primärt i termer av *yttranden* som kommer i konflikt, snarare än direkt i termer av oförenliga inställningar eller åsikter. Jag börjar med att säga vad det är för yttranden att i relevant mening vara ”i konflikt” respektive ”i enlighet” med varandra:

KONFLIKT/ENLIGHET MELLAN YTTRANDEN: Två yttranden är *i konflikt* om och endast om acceptans av det ena yttrandet är rationellt oförenligt med acceptans av det andra. De är *i enlighet* om och endast om acceptans av det ena yttrandet rationellt förbinder en att acceptera det andra.

Det lätt att se hur följande yttranden i den här meningen kan vara i konflikt respektive enlighet:

- (1) A: ”Choklad innehåller koffein.”
- (2) B: ”Choklad innehåller inte koffein.”
- (3) C: ”Innehåller choklad koffein?” D: ”Nej.”

Att acceptera (1) inbegriper att tro att choklad innehåller koffein; att acceptera (2) inbegriper att tro att choklad inte innehåller koffein. Eftersom dessa föreställningar är rationellt oförenliga så är yttrandena i konflikt. På motsvarande sätt är D:s svar i (3) och B:s påstående i (2) i enlighet med varandra: man kan inte rationellt acceptera det ena utan att acceptera det andra.

Yttrandena (1) och (2) är paradigmatiska fall av objektiva faktapåståenden, men konflikt kan råda också mellan imperativ, eller mellan påståenden som tycks uttrycka subjektiva eller relativa omdömen, som exempelvis vissa påståenden i smakfrågor. Börja med imperativ, här riktade till samma adressat vid samma tidpunkt:

- (4) A: ”Stanna!”
- (5) B: ”Fortsätt gå!”

För adressaten att acceptera (4) inbegriper att forma avsikten att stanna, medan att acceptera (5) inbegriper att forma avsikten att fortsätta gå. Då dessa avsikter inte är rationellt förenliga så är yttrandena i konflikt.

Yttrandekonflikter mellan smakpåståenden kan vara lika klara, trots att smakomdömen i någon mening är subjektiva och trots att det ofta är mycket oklart om de inbegriper någon oenighet i intresse:

- (6) A: ”Rå fisk är gott.”
- (7) B: ”Rå fisk är äckligt.”

Att acceptera (6) – att tro eller tycka att rå fisk är gott – inbegriper att

fövänta sig man skulle få en njutbar smakupplevelse om man själv smakade rå fisk under normala omständigheter; om man inte förväntar sig en sådan upplevelse så accepterar man inte (6). Att acceptera (7) inbegriper på motsvarande sätt att förvänta att rå fisk skulle ge upphov till motbudande smakupplevelser. Eftersom förväntningarna som konstituerar acceptans av (6) och (7) är rationellt oförenliga så är yttrandena i konflikt.

Yttrandekonflikterna ovan förstås naturligt som uttryck för *oenighet* mellan A och B: oenighet om huruvida choklad innehåller koffein, huruvida adressaten ska stanna eller fortsätta gå, och huruvida rå fisk är gott eller äckligt. I linje med detta föreslår jag följande:

DISKURSVIVISM OM (O)ENIGHET: Två personer är oeniga (eniga) om och endast om de är i mentala tillstånd i kraft av vilka de uppriktigt skulle kunna göra yttrandena som är i konflikt (enlighet).⁷

Yttrandet (6) är exempelvis uppriktigt i den mån det uttrycker A:s omdöme att rå fisk är gott; yttrandet (7) är uppriktigt i den mån det uttrycker B:s omdöme att rå fisk är äckligt. Eftersom yttrandena är i konflikt så är A och B oeniga (förutsatt att de huser de omdömen de uttrycker).

Diskursivismen erbjuder en generell förståelse av oenighet, snarare än ett försök att reparera tidigare analyser av specifikt moralisk eller normativ oenighet. Den begripliggör också varför uppfattningar om enighet och oenighet spelar en central roll i språkförståelse och social kognition, eftersom oenighet förstås som en viss sorts potential för yttrandekonflikt eller yttrandeenlighet. Samtidigt ger den oss verktyg att hantera de problem som presenterades i föregående avsnitt. Till att börja med så kräver inte diskursivismen att de oeniga parterna har oförenliga preferenser. Ta fall där A anser att något har positivt värde medan B anser att det är värdenetralt. A:s och B:s respektive omdömen är uppriktighetsbetingelser för:

(8) A: ”X har positivt moraliskt värde.”

(9) B: ”X är moraliskt värdenetralt.”

Det är oklart huruvida A:s och B:s preferenser är i konflikt. Men det är

⁷Notera att oenigheter inte behöver vara uttryckta. Du kan veta att du och jag är oeniga på någon punkt utan att du gett uttryck för oenigheten, och vi kan meningsfullt fråga oss om vi är oeniga i ett ämne där vi ännu inte uttryckt några synpunkter.

Jag försvarar en variant av diskursivismen i mer detalj i Björnsson 2015. Ridge 2014, kap. 6 föreslår att oenighet ska förstås i termer av följande av uppriktiga råd snarare än acceptans av yttrandena, men det är oklart hur den relevanta sortens råd ska specificeras, och oklart hur detta tillämpas på oenighet i smakfrågor.

lätt att se att deras *ytranden* är det, oavsett om vi analyserar yttrandenas acceptansvillkor på icke-kognitivistiskt eller relativistiskt manér. En icke-kognitivistisk analys skulle kunna se ut så här:

ICKE-KOGNITIVISM: Att acceptera yttrandet ”X har positivt (negativt) moraliskt värde” är att ha en *positiv* (negativ) moralisk inställning till X. Att acceptera yttrandet ”X är moraliskt värdeneutralt” är att vara moraliskt *indifferent* till X.⁸

Oavsett hur en sådan analys bäst utvecklas i detalj verkar det rimligt att en positiv moralisk inställning till X är rationellt oförenlig med moralisk indifferens gentemot X. Givet diskursivismen kan en icke-kognitivist alltså säga att A och B oeniga. De är i tillstånd sådana att de uppriktigt skulle kunna göra varsitt yttrande – de i (8) respektive (9) – sådana att dessa yttranden inte båda rationellt kan accepteras.

En relativistisk analys skulle i stället kunna se ut som följer:

ACCEPTANS-RELATIVISM: För någon som omfattar det moraliska idealet M består acceptans av yttrandet ”X har positivt moraliskt värde” i uppfattningen att *X bidrar till M*, medan acceptans av yttrandet ”X är moraliskt värdeneutralt” består i uppfattningen att *X varken bidrar till eller motverkar M*.

Om en analys av det här slaget vore riktig så är det klart att acceptans av (8) är rationellt oförenligt med acceptans av (9). Oberoende av vad ens moraliska ideal är så kan man inte rationellt tro både att X bidrar till idealet och att X varken bidrar till eller motverkar det.

Oavsett om en icke-kognitivistisk eller relativistisk analys av moraliska yttranden och moraliska omdömen skulle vara riktig, så erbjuder diskursivismen alltså en förklaring till att A och B är oeniga. Den diskursivistiska förklaringen av moralisk oenighet förutsätter inte att moraliska omdömen inbegriper konflikt i första ordningens inställningar i linje med OENIGHET I INSTÄLLNING. Den förutsätter inte heller att var och en av parterna anser att den andra parten har fel eller önskar att den andra parten skulle ha en annan inställning, eller att de på något sätt är intresserade av att debattera frågan.

Det som förutsätts är däremot att acceptansvillkoren för moraliska yttranden inte varierar med vem som gör yttrandet. Anta till exempel att följande talar-relativistiska alternativ till ACCEPTANS-RELATIVISM vore riktigt:

⁸Se exempelvis Dreier 2009. För diskussion av problemet att bestämma vad som gör någonting till en moralisk inställning, se Björnsson och McPherson 2014.

TALAR-RELATIVISM: Att acceptera yttrandet ”X har positivt moraliskt värde”, gjort av en talare som omfattar det moraliska idealet *M*, är att tro att *X bidrar till M*; att acceptera yttrandet ”X är moraliskt värdeneutralt” gjort av samma talare är att tro att *X varken bidrar till eller motverkar M*.

Om A och B omfattade olika moraliska ideal skulle man därmed rationellt kunna acceptera både (8) och (9): allt som krävs är att man tror att X bidrar till A:s moraliska ideal men varken bidrar till eller motverkar B:s.

Det är tydligt att acceptansvillkoren för moraliska yttranden inte är talarrelativa på detta sätt. Dessutom är det begripligt, också från icke-absolutistiska utgångspunkter, varför acceptansvillkoren inte är talarrelativa. Vad som räknas som acceptans av ett yttrande har rimligen att göra med yttrandetypens normala kommunikativa funktion, det vill säga den effekt hos adressater som talare oftast eftersträvar med yttranden av typen och som både talares och åhörars kommunikativa dispositioner är anpassade till. Vidare är moralisk diskurs, som många sagt, praktisk: vi tenderar att ägna oss åt den därför att moraliska samtal på ett direkt sätt påverkar omdömen som i normala fall vägleder våra handlingar och emotionella reaktioner. Man kan då förvänta sig att den normala kommunikativa funktionen hos moraliska utsagor är att få åhörarna att tänka tankar som åtminstone normalt har den vägledande funktionen. Sådana tankar anges i ICKE-KOGNITIVISM och ACCEPTANS-RELATIVISM,⁹ men inte i TALAR-RELATIVISM.⁹ Diskursivismen erbjuder därför en förståelse av moralisk oenighet som kombinerar en generell analys av oenighet motiverad på oberoende grunder och en generell förståelse av den moraliska diskursens praktiska funktion.¹⁰

LITTERATUR

- Björnsson, Gunnar. 2012. ”Do ‘Objectivist’ Features of Moral Discourse and Thinking Support Moral Objectivism?”. *The Journal of Ethics* 16, nr 4, s. 367–93.
- Björnsson, Gunnar. 2015. ”Disagreement, Correctness, and the Evidence for Metaethical Absolutism”. I *Oxford Studies in Metaethics*, Vol. 10, red. Russ Shafer-Landau, kap. 7. Oxford: Oxford University Press.

⁹För acceptansrelativism av nämnt snitt får man tänka sig att den kommunikativa funktionen åtminstone ibland uppfylls genom att åhörarens moraliska ideal påverkas av den moraliska diskursen, ungefär som icke-kognitivisterna tänkt sig för moraliska attityder.

¹⁰Tack till Lars Lindblom och Kalle Grill för värdefulla kommentarer på ett utkast till den här artikeln.

- Björnsson, Gunnar och Tristram McPherson. 2014. "Moral Attitudes for Non-Cognitivists: Solving the Specification Problem". *Mind* 123, nr 489, s. 1–38.
- Blackburn, Simon. 1998. *Ruling Passions*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreier, James. 2009. "Relativism (and Expressivism) and the Problem of Disagreement". *Philosophical Perspectives* 23, nr 1, s. 79–110.
- Gibbard, Allan. 2003. *Thinking How to Live*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ridge, Michael. 2014. *Impassioned Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Sarkissian, Hagop, John Park, David Tien, Jennifer Wright, och Joshua Knobe. 2011. "Folk Moral Relativism". *Mind and Language* 26, nr 4, s. 482–505.
- Stevenson, Charles L. 1937. "The Emotive Meaning of Ethical Terms". *Mind* 46, nr 181, s. 14–31.
- Stevenson, Charles L. 1944. *Ethics and Language*. New Haven: Yale University Press.
- Stevenson, Charles L. 1963. *Facts and Values: Studies in Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press.
- Tersman, Folke. 2006. *Moral Disagreement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, Jennifer C., Piper T. Grandjean, och Cullen B. McWhite. 2012. "The Meta-Ethical Grounding of Our Moral Beliefs: Evidence for Meta-Ethical Pluralism". *Philosophical Psychology* 26, nr 3, s. 336–61.

Framtidens familjer: definitioner, etik, och politik

1. INLEDNING

Det är bäst för barn att födas och växa upp i en familj med två unga (men inte för unga) *föräldrar*, en pappa (som är en man) och en mamma (som är en kvinna), vilka skapar barnet tillsammans på ett *naturligt* sätt, och vilka älskar och är gifta med varandra. Detta är det allmänt omfattade idealet om kärnfamiljen, vilket i kulturella, politiska och rättsliga antaganden i många länder föreskriver en bestämd struktur för den mest intima personliga relationsformen mellan vuxna och barn (Cutas och Chan 2012). Samtidigt utmanas och ifrågasätts detta ideal varje dag i människors liv. *Varför* ska kärnfamiljen vara ett ideal? Vem ska *få* vara förälder? Vem är ett barns förälder? Hur ska man kategorisera de olika förhållanden som ett barn kan ha med vuxna som bidragit till dess liv? Vad är en familj och vilka grupper bör kunna bli erkända som familjer? I denna artikel kommer jag att titta närmare på sådana frågor genom att undersöka begreppen ”infertilitet”, ”förälder” och ”familj” i ljuset av samhällseliga förändringar.

Förväntningen att familjebildningen och familjen ska se ut på ett enda bestämt sätt blir allt mindre realistisk. Allt fler barn föds och växer upp i alltmer olika familjesammanhang, med en eller två eller mer än två föräldrar (Subdhan 2014, Cutas 2011), med flera typer av relationer till andra människor och med varierande inslag av genetiska band. Sannolikheten att bli född utanför äktenskapet eller att föräldrarna går skilda vägar har blivit allt större i många europeiska länder (Eurostat 2014a, Eurostat 2014b). Ett barn kan bli till med genetiskt material från tre personer (med hjälp av cytoplasmisk överföring eller mitokondrie-utbyte) (BBC 2014b, BBC 2015); kan bäras i en livmoder transplanterad från en kvinna till en annan (BBC 2014a); kan bli uppfostrad av två (eller flera) kvinnor eller män; eller kan bli född av en man (Kleinhubbart 2013, JTA 2013, BBC 2008). Idag har mer än fem miljoner barn fötts med hjälp av assisterad befruktning, som IVF (in vitro-fertilisering) och ICSI (intracytoplasmisk spermieinjektion) (Eshre 2012). Mer och mer empirisk forskning pekar samtidigt på att det som är viktigast för barnens välfärd är kvaliteten på

familjerelationer snarare än familjens struktur i termer av antalet föräldrar, deras kön, sexuella läggning, om de är genetiskt relaterade till barnen, etc. (Golombok 2000; Golombok et al. 2009, 2014; Hastings et al. 2006; Biblarz och Stacey 2010; Lamb 2012; Scheib och Hastings 2012). Sådan information är viktigt då kärnfamiljidealet ofta stöds genom att hänvisa till barns intressen. Om kärnfamiljen inte levererar det som förväntas av den, om vi har goda skäl att tro att det värdefulla som en familj erbjuder för dess medlemmar inte beror på dess struktur, och om kärnfamiljen dessutom speglar allt färre personers och familjers verklighet, så är det kanske tid att söka nya, anpassade, kriterier och krav för vem som ska godkännas som förälder, och vad som är en familj.

2. VEM SKA (FÅ) VARA FÖRÄLDER?

Om flera individer bidrar till ett barns födelse och liv, hur bestämmer man, och vem bestämmer, vilka som är barnets föräldrar? Och vad har sådana beslut för betydelse? En möjlighet är att språkligt kalla alla föräldrar: de genetiska föräldrarna, den biologiska modern, de juridiska föräldrarna. Detta vida begrepp kan dock göra det svårt att uttrycka vem som har vilket ansvar för barnen och varför. Samtidigt pågår en teknisk utveckling som gör det allt otydligare vad "genetisk förälder" betyder. Den metod för att undvika ärftliga sjukdomar genom mitokondrie-utbyte¹ som nyligen tillåtits i Storbritannien (BBC 2015) har i internationell media rapporterats som "three parent IVF": även någon som bidragit så lite som 0,1 procent till barnets arvs massa – dessutom en del som endast reglerar en liten men för hälsan betydelsefull grundläggande cellbiologisk mekanism (Wellcome Trust 2015) – kallas för "genetisk förälder". Inte ens vad gäller biologiskt/genetiskt föräldraskap kan vi således förvänta oss att kunna hålla antalet "föräldrar" till maximalt två. Lämnar vi den strikta genetiken och beaktar biologiska band i allmänhet finns det redan många barn som har tre biologiska föräldrar (via surrogatmoderskap, samt ägg-, spermie- och embryodonation), såväl som barn som bär genetiskt material från tre personer via cytoplasmisk överföring, en procedur som liknar, och föregick, mitokondrie-utbyte (BBC 2014b).

Utvecklingen av assisterad befruktning leder alltså till att flera personer kan ha genetiska eller biologiska band med barnen i en familj och tanken att peka på sådana band för att fastställa barnets "riktiga" föräldrar blir allt mindre hållbar. *Mater certa est* är inte längre *certa*; man

¹Genom mitokondrie-utbyte byter man mitokondrierna från ett ägg från en kvinna som riskerar att föra vidare en mitokondriell sjukdom, med mitokondrie från en kvinna som inte medför denna risk. Denna modifiering är ärftlig, den ärvs genetiskt: barnets barn kommer att ära de "främmande" mitokondrierna.

kommer inte längre nödvändigtvis till världen med genetiskt bidrag från och biologiska band till bara två personer, en man (pappan) och en kvinna (mamman). Till detta kommer familjens sociala förändring under barnens liv: föräldrarna skiljer sig och barnet får nya föräldrar, eller uppfostras av personer som varken är dess genetiska, biologiska eller juridiska föräldrar. Och när vi väl börjar se på den sociala sidan av föräldraskapet blir det klart att många vuxna, med olika band till barnet, kan fylla denna slags roll – med eller utan rättslig sanktion.

Ett sätt att klargöra ett barns relation till dem som bidragit eller bidrar till dess liv är att skilja mellan deskriptivt och normativt föräldraskap, där det förstnämnda bestäms genom t.ex. biologiska kriterier och det senare är en särskild sorts ansvarsrelation. Låt oss sedan anta premissen att man blir *prima facie* ansvarig för barn genom att genom en biologisk process direkt bidra till dess existens, t.ex. med könsceller eller genom att ha fött dem. Detta ansvar innefattar samtliga deskriptiva föräldrar, men kanske även andra (beroende på hur det biologiska kriteriet avgränsas), och kan bli överfört till andra personer, t.ex. genom adoption. Det kan också komma att delas med eller tas över av andra som utses till vårdnadshavare genom rättsliga procedurer. Samtidigt kan i en familj figurera ytterligare andra som utför vårdande och fostrande uppgifter gentemot barnet som det är rimligt att tillskriva ett liknande ansvar. Samtliga dessa fall innebär ett *normativt* föräldraskap; en relation som implicerar ett ansvarsförhållande gentemot barnet. Om en person, Anna, på ett sådant vis är eller blir ett barns (normativa) förälder samtidigt som en annan person, Maria, är barnets (deskriptiva) förälder, så minskar det sistnämnda inget av Annas (normativa) föräldraskap. Om Maria både fött barnet *och* tar ansvaret för dess uppfostran, så är Maria både deskriptiv och normativ förälder, och det senare föräldraskapet delar hon med Anna. Samtidigt gäller att man kan ha *visst* ansvar för barn utan att bli normativ förälder – föräldraskapets ansvar är av en särskild sort. Exempel på detta kan vara professionella, som embryologer, läkare, barnmorskor (Fahmy 2013), barnskötare, grannar, lärare, osv. Exakt vad som skiljer de ansvarsrelationer till barn som ger upphov till (normativt) föräldraskap och de som inte gör det är samtidigt öppet för diskussion och kan bli föremål för närmare analys.

Ett sätt att svara på detta avsnitts fråga är då att precisera den till att gälla det *normativa* föräldraskapet; och ett barns föräldrar blir då de som har ett särskilt sorts ansvar för barnets välmåga, utveckling och uppfostran. Detta kan men behöver inte vara personer med biologiska band till barnet och andra personer (biologiska föräldrar som adopterat bort det, sperma- eller äggdonatorer, m.fl.) kan samtidigt vara deskriptiva föräldrar oavsett om de har ansvarsrelationer till barnet eller inte. Men

detta behöver inte påverka de normativa föräldrarnas relation till barnet och det deskriptiva föräldraskapet behöver inte medföra några särskilda rättigheter eller skyldigheter.

3. VAD ÄR EN FAMILJ?

En man i Storbritannien (som kallas B i den juridiska dokumentationen) har nyligen fått adoptera ett barn som hans egen mamma har burit och fött (Re B v C (Surrogacy: Adoption) 2015, EWFC 17). Mannen är ensamstående och donerade ägg har använts i processen. Barnets legala föräldrar efter födelsen var B:s mamma och hennes make (det sägs inte i beslutet om maken är B:s far).

Thomas Beatie är en man som fött barn (BBC 2008). Han är en transman som behållit sina kvinnliga reproduktiva funktioner även efter det juridiska könsbytet och därmed blivit ett av de mest kända fall då en man blivit biologisk mor. Detta förvirrade domaren, som skulle behandla en rutinmässig skilsmäsoansökan från Beatie, såpass att skilsmässa förvägrades med hänvisning till att det inte fanns något äktenskap att upplösa: att han fött barn betyder att han inte är en man, då domaren menade att män inte kan föda barn; och eftersom han inte var en man, så kunde skilsmässan inte ske, då äktenskap mellan personer av samma kön inte var tillåtna i den aktuella staten (Ross 2013).²

Ett samkönat kvinnligt par i Vancouver blev 2014 juridiska föräldrar till ett barn tillsammans med barnets biologiska far (Subduhan 2014). Barnets mödrar och far delar därmed det juridiska ansvaret för barnet (med mödrarna mer involverade än fadern). Ett annat barn hade tre legala föräldrar redan 2007 (AA v BB 2007).

Dessa är bara några exempel på de ovanliga familjebildningsstrategier eller familjeformer som kommit till uttryck under de senaste åren.

Att en grupp människor med nära, långvariga och ömsesidigt omvårdande relationer innehåller barn och deras föräldrar ses oftast som en förutsättning för att den ska kunna kallas "familj". En central antagande i kärnfamiljsidealet är att föräldrarna har eller har börjat med att ha ett sexuellt/romantiskt förhållande med varandra. Detta kommer till uttryck även i kriterier för tillgång till assisterad befruktning i många länder (Smajdor och Cutas 2015). Dessa bygger som regel på en "klinisk

²Den svenska lagens krav att transmän accepterar sterilisering har nyligen (2013) tagits bort, så man kan förvänta sig att liknande situationer kommer att uppstå i Sverige. Till detta kommer att en person i Sverige numera också kan ändra juridiskt kön utan att förändra sin kropp, vilket innebär att det framöver kan förväntas finnas en mängd juridiska män som är mammor, likaväl som juridiska kvinnor som är pappor.

definition” av infertilitet, med vars hjälp det dras en distinktion mellan de vars behov förtjänar stöd och de vars behov inte gör det. Denna distinktion sammanfaller dock inte med de medicinska orsakerna till infertilitet. Enligt World Health Organisation är exempelvis infertilitet ”en sjukdom i det reproduktiva systemet definierad av misslyckandet av att uppnå en klinisk graviditet efter 12 månader eller mer av regelbundet oskyddat samlag” (Zegers-Hochschild et al. 2009, s. 1522). En sådan definition inkluderar personkonstellationer utan (kliniskt identifierade) fel på någon individs reproduktiva funktioner och exkluderar konstellationer där det tydligt finns sådana fel (t.ex. en singelkvinna som saknar äggstockar eller en man som saknar spermier, vilka inte haft ”12 månader eller mer av regelbundet oskyddat samlag”). I definitionen finns alltså implicita antaganden om vilka *socialt avgränsade sorters personkonstellationer* som utgör normerande exempel på fertilitet respektive infertilitet, vilka ofta görs explicita i nationella regleringar (till exempel i Frankrike och Italien). Genom detta föreskrivs vad assisterad befruktning ska vara till för och vem som ska få ha tillgång till den och den grundläggande normen för detta förefaller alltså vara kärnfamiljsidealet: *de infertila* är potentiella kärnfamiljer som inte lyckats få barn (än). På så vis regleras vilka typer av förhållande som ska bedömas som kvalificerade för behandling på grundval av, inte medicinska faktorer, utan exempelvis könstillhörighet och val av partner. Utan dessa antaganden skulle definitionen i stället kunna inkludera även sådana konstellationer som förhindrar ”12 månader eller mer av regelbundet oskyddat samlag” och då skulle ett homosexuellt par, eller en ensamstående man eller kvinna bli paradigmatiska exempel på infertilitet.

Samtidigt har vi som sagt goda skäl att tro att det inte är familjestrukturen (i termer av antal, ålder, könssammansättning, de vuxnas sexuella läggning eller biologiska band till barnen) som är viktig för barnen, utan kvaliteten på de psykosociala relationerna inom familjen och i närmiljön. Vi vet också att många familjer inte matchar kärnfamiljsidealet på en rad olika sätt och därmed förnekas och stängs ute av regleringar och kulturella normer som håller fast vid kärnfamiljsidealet. Vad ska man göra med denna information? Munthe och Hartvigsson (2012) har föreslagit ett nytt begrepp för ”vilka sociala konfigurationer som bör erkännas som en potentiellt passande kontext för barn att växa upp i” (Munthe och Hartvigsson 2012, s. 49): reproduktiva omsorgsenheter (RCU: *reproductive caring units*). Detta, påpekar de, skulle kunna hjälpa till att undvika den klassiska associeringen mellan begreppet ”familj” och kärnfamiljen. En sådan tanke går också bra ihop med idén om att det är det *normativa* föräldraskapet och inte det deskriptiva som är det centrala när vi formar samhället.

Detta kan tas ett steg vidare genom att även inkludera konstellatio-

ner av människor med nära, bestående relationer som sörjer för varandras väl, men som saknar barn, bland de sorters grupper vi erkänner som familjer. Martha Fineman har kallat kärnfamiljen för ”den sexuella familjen” (Fineman 1995), då de två centrala medlemmarna (paret, föräldrarna) förväntas vara ”sexuellt anknutna” (*sexually affiliated*) till varandra. Hon kritiserar utifrån detta de exklusiva privilegier som följer från den statliga och sociala preferensen för denna sexuella anknytning på bekostnad av alla andra nära relationer och familjetyper. Att placera kärnfamiljen i centrum, menar Fineman, är att misslyckas med att erkänna en mångfald av andra värdefulla omsorgsförhållanden, som kan inkludera icke-sexuella förhållanden mellan vuxna, intergenerationella förhållanden utöver dem mellan minderåriga barn och deras två föräldrar, sexuella förhållanden med mer än två medlemmar, och så vidare. Den sexuella ”kärnfamiljen” är ett paradigm utan berättigande och kan därför inte vara en funktionell grund för familjeteori (Fineman 1995, s. 160). Det som Fineman föreslår för att ersätta paradigmet är att ”göra alla sexuella relationer lika med varandra och alla relationer lika med de sexuella relationerna” (Fineman 1995, s. 230).

Ett annat exempel på steget vidare från Munthes och Hartvigssons förslag är Elizabeth Brakes idé om ”minimering av äktenskapet” (Brake 2012). Brake kritiserade det som hon kallar för ”amatonormativitet” (*amatonormativity*), och som hon definierar som ett ”fokus på äktenskapliga och amorösa kärleksförhållanden som speciellt värdefulla” på ett sätt som underminerar andra typer av omsorgs- och ansvarsinriktade förhållanden (Brake 2012, s. 5). Brakes förslag är att de rättigheter som äktenskapet nu exklusivt inkluderar ska kunna delas med flera typer av förhållanden mellan vuxna, oavsett deras sexualliv, kön, eller antal. Hon hävdar också att lagarna kring äktenskap därmed bör separeras från lagar kring föräldraskap: ett påstående som också ingår i Munthes och Hartvigssons argument.

Det är tydligt att begreppen om det normativa föräldraskapet, ”den sexuella familjen”, ”amatonormativitet”, och reproduktiva omsorgsenheter har mycket gemensamt, om än formulerade från olika disciplinära synvinklar: juridik i Finemans fall, politisk filosofi i Brakes, tillämpad etik i Munthes och Hartvigssons. De är alla exempel på kritiska synsätt på, och förslag som går bortom, den rådande kulturella och institutionaliserat samhälleliga preferensen för kärnfamiljen. Dessutom är de i god samklang med resultaten från empirisk forskning om olika familjeformer som jag nämnt i artikeln. Samtidigt är det uppenbart att en praktisk omsättning av dessa idéer skulle kräva en omfattande omvärdering av lagar, förordningar och etablerade institutioner kring familjen, reproduktion och föräldraskap, liksom av viss reproduktionsmedicinsk begreppsbyggnad.

4. SLUTSATS

I denna artikel har jag kortfattat granskat några av de utmaningarna som är aktuella på familje- och föräldraskapsetikens och politikens område. Jag har diskuterat några centrala begrepp i diskussionen om familje- och föräldraskap, och några frågor vars svar än så länge är oavgjorda: vad är en förälder, och vad är en familj? Vad bör de vara och i vilken mån och på vilket sätt ska samhället lägga sig i detta? Jag har valt att ge artikeln titeln ”framtidens familjer” utan att sia om hur de kommer att se ut eller om vilka utmaningar som vi kommer att möta framöver. Det som är tydligt är att *gårdagens* förväntningar på familjen i allt mindre grad matchar *dagens* utmaningar: vi kommer förmodligen inte att gå tillbaka till en tid då det bara var två personer som kunde bidra till ett barns födelse, då samkönade par var osynliga eller då äktenskapet inte kan undvikas eller upphävas. De sociokulturella och teknologiska ändringarna i våra samhällen kräver att våra lagar och förväntningar blir ifrågasatta och uppdaterade kontinuerligt.³

REFERENSER

(Alla elektroniska källor hämtade mars 2015)

AA v BB. 2007. O.J. No. 2. <http://www.samesexmarriage.ca/docs/abc030107.pdf>.

BBC. 2008. ”US ’pregnant man’ has baby girl”. 3 juli. <http://www.news.bbc.co.uk/2/hi/7488894.stm>, 3 juli.

BBC. 2014a. ”First womb-transplant baby born”. 4 oktober. <http://www.bbc.com/news/health-29485996>.

BBC. 2014b. ”The girl with three biological parents”. 31 augusti. <http://www.bbc.com/news/magazine-28986843>.

BBC. 2015. ”UK approves three-person babies”. 24 februari. www.bbc.com/news/health-31594856.

Biblarz, T. och J. Stacey. 2010. ”How does the gender of parents matter?” *Journal of Marriage and Family* 72, nr 1, s. 3–22.

Cutas, D. 2011. ”On triparenting. Is having three committed parents better than having only two?” *Journal of Medical Ethics* 37, s. 735–738.

Cutas, D. och S. Chan (utg.). 2012. *Families – Beyond the Nuclear Ideal*. London: Bloomsbury Academic.

Eshre. 2012. ”The world’s number of IVF and ICSI babies has now reached a calculated total of 5 million”, www.eshre.eu.

Eurostat. 2014a. ”Marriage and divorce statistics”. http://www.ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Marriage_and_divorce_statistics.

Eurostat. 2014b. ”Fertility statistics”. http://www.ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Fertility_statistics.

³Författaren tackar Gunnar Björnsson och Christian Munthe för värdefulla kommentarer.

- Fineman, M. 1995. *The Neutered Mother, the Sexual Family, and Other Twentieth Century Tragedies*. London: Routledge.
- Golombok, S. 2000. *Parenting: What Really Counts?* London: Routledge.
- Golombok, S. et al. 2014. "Adoptive Gay Father Families: Parent-Child Relationships and Children's Psychological Adjustment". *Child Development* 85, s. 456-68.
- Golombok, S. och S. Badger. 2009. "Children raised in mother-headed families from infancy: a follow-up of children of lesbian and single heterosexual mothers, at early adulthood". *Human Reproduction* 25, 1, s. 150-7.
- Hastings, P. et al. 2006. "Children's development of social competence across family types". Department of Justice Canada. http://www.samesexmarriage.ca/docs/Justice_Child_Development.pdf
- JTA The Global Jewish News Source. 2013. "Transgender Israeli mother recognized as 'father'". 16 september. <http://www.jta.org/2013/09/16/news-opinion/israel-middle-east/israel-recognizes-two-men-as-babys-biological-parents>.
- Kleinhubbert, G. 2013. "Birth Fathers: Trans Parenthood Tests Berlin Authorities". *Spiegel Online*. 10 september. <http://www.spiegel.de/international/zeitgeist/transsexual-parenthood-a-challenge-to-government-agencies-in-berlin-a-921350.html>.
- Lamb, M. 2012. "Mothers, Fathers, Families, and Circumstances: Factors Affecting Children's Adjustment". *Applied Developmental Science* 16, nr 2, s. 98-111.
- Munthe, C. och T. Hartvigsson. 2012. "The Best Interest of Children and the Basis of Family Policy: The issue of reproductive caring units". I D. Cutas och S. Chan (utg.) 2012.
- Re B v C (Surrogacy: Adoption). 2015. EWFC 17. <http://www.familylawhub.co.uk/default.aspx?i=ce4568>.
- Ross, J. 2013. "'Pregnant man' can't get divorced in Arizona". *Courthouse News Service*. 1 april. <http://www.courthousenews.com/2013/04/01/56254.htm>.
- Scheib, J. och P. Hastings. 2012. "Donor-conceived children raised by lesbian couples: socialization and development in a new form of planned family". I D. Cutas och S. Chan (utg.) 2012.
- Smajdor, A. och D. Cutas. 2015. "Will artificial gametes end infertility?" *Health Care Analysis* 23, nr 2, s. 134-47.
- Subdhan, A. 2014. "Vancouver baby becomes first person to have three parents named on birth certificate in B.C.". *National Post Canada*. 11 februari. <http://news.nationalpost.com/2014/02/10/vancouver-baby-becomes-first-person-to-have-three-parents-named-on-birth-certificate-in-b-c/>.
- Wellcome Trust. 2015. "Q&A Mitochondrial donation". www.wellcome.ac.uk.

Kalle Grill

Mänsklighetens undergång ur ett befolkningsaxiologiskt perspektiv

Efter katastrofen-scenarion utgör en vanlig form av dystopi. I dessa scenarion har alltid någon skärva av mänskligheten överlevt och det är denna skärva som berättelsen handlar om. Överlevarna hjälper oss se vid den av tragedin; någon finns kvar som sörjer den förlorade civilisationen. Andra berättelser handlar om hur hotet om den totala undergången avvärs i sista stund. I vissa äldre myter går mänskligheten verkligen under, men bara för att återuppstå. Om den totala och definitiva undergången handlar väldigt få berättelser.¹ Ändå är scenariot inte helt osannolikt.

Det verkliga hotet om undergång har varit påtagligt under flera perioder av mänsklighetens historia. I modern tid har undergång genom kärnvapenkrig varit en ständig risk sedan det kalla krigets början. Idag är det mest omtalade undergångshotet den globala uppvärmningen. I sin bok *Climate Matters*, om klimatförändringarnas etik, betraktar John Broome total undergång som en påtaglig möjlighet vid globala temperaturökningar om sex till tio grader – en möjlig eller rent av trolig utveckling om utsläppen av växthusgaser inte minskar framöver (2012, s. 178). Nick Bostrom rapporterar att de som försökt uppskatta sannolikheten för att mänskligheten går under inom loppet av innevarande sekel ofta hamnar i intervallet 10–20 procent (2013, s. 15). Det finns med andra ord anledning att beakta undergångens moraliska betydelse, vilket är syftet med denna uppsats.

Det jag vill fokusera på i det följande är undergången förstådd som slutet på mänsklighetens existens. För att skilja ut denna aspekt från de hemskheter som skulle kunna föregå slutet så kan vi tänka oss följande scenario: ett svart hål uppenbarar sig plötsligt helt nära jorden. På en mikrosekund är hela planeten uppslukad, utan att någon levande varelse hinner uppleva varken smärta eller rädsla.

Jag utgår ifrån att en sådan händelse skulle vara en stor tragedi, att mänsklighetens undergång har ett stort negativt värde. Det jag vill undersöka är hur vi ska förstå och förklara detta värde. Till att börja med:

¹Ett undantag är Alan Weismans bok *The World Without Us*. Vissa (få) verk handlar om en annalkande undergång som inte avvärs, som Lars von Triers film *Melancholia*.

beror värdet i någon mån på förlusten av framtida mänsklighet, eller är hela värdet kopplat till att undergången innebär att människor dör? En plötslig undergång skulle medföra att nästan alla levande varelsers liv förkortas, i många fall avsevärt. Dessa liv skulle därmed rimligen bli sämre. Detta kan förklara något av undergångens tragedi, men jag tror att de flesta av oss inte uppfattar denna viktiga effekt som en ensamt tillräcklig förklaring. Vad är det i så fall som saknas?

En uppenbar möjlighet är att det resterande negativa värdet ligger i att undergången förhindrar ett oräkneligt antal framtida liv som annars hade levt. Om ett kärnvapenkrig utrotar mänskligheten år 2028 och mänskligheten annars hade överlevt till 2358 års meteorkollision, så har 330 år av mänsklighet förhindrats. Med en snittbefolkning på tio miljarder under perioden och ett genomsnittlig livslängd om 80 år så innebär det att drygt 40 miljarder mänskliga liv som annars levt aldrig uppstår.

Det är emellertid långt ifrån uppenbart att uteblivna liv har ett negativt värde. Huvuddelen av vårt moraliska och mer allmänt värderande tänkande utgår ifrån existerande liv. Det är närmast en tautologi att det är bättre om ett liv är bättre (allt annat lika). Detta gäller dock inte så uppenbart framtida liv. Julian Savulescu (2002) uppmärksammade tes att vi bör välja att skapa de barn som sannolikt kommer att leva de bästa livet har visat sig mycket kontroversiell. Än mer kontroversiellt är det att påstå att det är bättre om ett liv skapas överhuvudtaget, snarare än att det inte gör det. Givet den rimliga premissen att vi har moraliska skäl att göra världen bättre så tycks en sådan *nativism* innebära att vi bör skapa fler liv, så länge dessa liv på det hela taget är värda att leva och så länge deras uppkomst inte medför en nettoskada för andra. Det låter märkligt för många av oss att det skulle finnas sådana skäl. Om det goda i de nya liv vi kan skapa dessutom har *lika stort* värde som det goda i redan existerande liv tycks *nativismen* dessutom innebära att det är bättre att ett nytt gott liv uppstår än att ett lika gott liv tillkommer en redan existerande person som nu har ett liv som knappt är värt att leva. Det låter ännu märkligare.²

Om uteblivna liv inte kan förklara undergångens negativa värde så saknar vi än så länge en sådan förklaring. De frågor om värdet av framtida liv som jag redan berört hör hemma inom befolkningsetiken, och närmare bestämt inom befolkningsaxiologin. Jag vill nu undersöka i vilken mån befolkningsaxiologin kan komma oss till undsättning.

Det vanligaste sättet att beskriva befolkningsaxiologi är att säga att det handlar om det moraliska värdet av olika befolkningar. Emellertid brukar denna enkla och inkluderande beskrivning åtföljas av ett antagande om vilka egenskaper hos en befolkning som kan ligga till grund

²Båda dessa anledningar att avfärda *nativismen* återfinns i Jan Narvesons tidiga utforskande av befolkningsetiska frågor (1967, 1973).

för moralisk värdering. Ibland förutsätts att den enda relevanta egenskapen är fördelningen av välfärd.³ Med andra ord hur många medlemmar befolkningen har samt hur hög välfärd varje medlem har. Med välfärd menas här det som gör ett liv bättre eller sämre. Befolkningsaxiologiska undersökningar är i regel ekumeniska med avseende på teorier om välfärd men utgår från att välfärd kan mätas och jämföras över olika liv.

Ett exklusivt fokus på välfärdsfördelning utesluter en av huvudfrågorna inom befolkningsetik i lite vidare mening, nämligen det av Derek Parfit (1984) identifierade *icke-identitetsproblemet*: om något som tycks skada mig också orsakar att jag finns så kunde jag inte ha undvikit denna skada; i ett scenario utan skada hade en annan person i stället levt, icke identisk med mig. Detta tycks problematiskt eftersom mycket av det vi gör påverkar vilka som finns i framtiden och sålunda inte tycks kunna skada dem. För att inte definiera bort detta problem inkluderas ofta som en axiologiskt relevant egenskap hos en befolkning vilken person som lever vilket liv, eller med andra ord vilka liv i olika scenarion som levs av samma person.⁴

En egenskap hos befolkningar som sällan antas vara värdegrundande är deras utbredning i tiden. Parfit förnekar uttryckligen att tiden under vilken ett liv levs kan påverka befolkningens värde (1984, s. 411). Gustaf Arrhenius lyfter ut frågan om tidens eventuella betydelse ur sin annars mycket omfattande befolkningsaxiologiska undersökning i bokmanuset *Population Ethics: The Challenge of Future Generations* (2013, s. 45). Samtidigt är utbredning i tid förstås en egenskap som är helt oundgänglig för att beskriva mänsklighetens undergång, eller dess fortlevnad.

Ett undantag till det allmänna negligerandet av befolkningars utbredning i tid i befolkningsaxiologiska sammanhang är Thomas Hurkas klassiska artikel (1983) som försöker besvara samma fråga som jag vill besvara i denna text. Den frågan kan nu formuleras så här: hur kan värdet av mänsklighetens fortlevnad inkorporeras i en rimlig axiologi? Hurka inleder sin artikel med att notera att Leibniz, Kant och Thomas av Aquino alla tycks ha fäst värde vid bevarandet av djurarter. Hurka

³Se t.ex. introduktionen till Gustaf Arrhenius bokmanus *Population Ethics: The Challenge of Future Generations*, samt den officiella beskrivning av forskningsprojektet *Population Ethics: Theory and Practice* vid Oxforduniversitetets Future of Humanity Institute (2015-04-06: <http://www.populationethics.org/#about>)

⁴Se t.ex. Arrhenius definition av en befolkning (population) som en mängd av liv, där ett liv delvis definieras av vilken person det levs av (*Population Ethics: The Challenge of Future Generations*, utkast 2013, s. 41), samt en mer inofficiell beskrivningen av forskningsprojektet *Population Ethics: Theory and Practice* på Oxforduniversitetets blogg ”Practical Ethics” (2015-04-06: <http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2014/10/how-important-is-population-ethics/>).

ansluter sig till denna idétradition och föreslår att den bör omfatta även mänskligheten. För att ge denna idé en specifik axiologisk form introducerar Hurka vad vi på svenska skulle kunna kalla värdevariabilism ("variable value views"), enligt vilken värdet av ett visst liv beror av två faktorer: Hur bra livet i fråga är, samt hur många liv som existerar, det vill säga hur stor befolkningen är.

Hurka ger en grafisk beskrivning av två mer specifika variabelistiska teorier, som han kallar V₁ och V₂. Teorierna har det gemensamt att de definieras av konkava funktioner sådana att värdet av ett liv med en viss positiv välfärd är lägre ju fler liv som existerar. Mer specifikt definierar funktionen en koefficient som multipliceras med befolkningens storlek och dess genomsnittliga välfärd för att erhålla dess värde. Koefficienten är alltid mellan ett och noll så ett ytterligare liv med positiv välfärd alltid har positivt värde.

Flera värdevariabilistiska teorier har presenterats efter Hurkas artikel. Derek Parfit diskuterar flera olika varianter i *Reasons and Persons* (s. 401–17). Yew-Kwang Ng (1989) utvecklar en av dessa varianter och kallar den X'.⁵ I sin bok *Weighing Lives* ansluter sig Broome till en sorts värdevariabilism där de första människorna har större värde än de senare, oberoende av välfärdsnivå (s. 197).

Hurka utgår ifrån att befolkningsaxiologiska teorier definierar värdet av en befolkning *vid en viss tidpunkt*. Dessa tidsbundna värden antar han sedan aggregeras över tidpunkter för att erhålla det totala värdet av en befolkning över all tid (s. 501). Detta har visat sig vara en ovanlig inställning till befolkningsaxiologisk aggregering. Det dominerande alternativet i detta sammanhang är att betrakta en befolkning inte som ett aggregat av ögonblick utan som ett aggregat av liv. Exempelvis föredrar både Broome och Arrhenius detta alternativ (2004, kapitel 7; 2013, s. 41). Hurkas alternativ har minst två stora nackdelar: För det första så förutsätter det att ett liv har ett bestämt värde vid varje enskild tidpunkt, och att summan av dessa värden motsvarar livets sammantagna värde. Båda dessa antaganden tycks mig tveksamma och är kontroversiella. För det andra så tycks alternativet medföra, åtminstone vid första anblicken, att en befolkning kan bli bättre genom att dåliga liv avslutas eller tillåts ta slut trots att de kan räddas. Detta kan möjligen vara rimligt om man enbart ser till total välfärd, där ett dåligt liv är ett liv med negativ välfärd, men blir orimligt för en axiologi som inkorporerar genomsnittlig välfärd, där ett dåligt liv är ett liv med välfärd under genomsnittet. Hurka är medveten om detta andra problem men tycks inte se något sätt att undvika det (s. 506–7).

⁵Ng tillåter att genomsnittlig välfärd ersätts av så kallad representativ välfärd, som inkorporerar värdet av jämlikhet i välfärd (s. 247).

Jag tror att dessa problem med att aggregera över tidpunkter är oöverstigligen och att vi därför bör aggregera över liv. Å andra sidan tror jag inte att undergångens negativa värde kan fångas av en teori som inte tillmäter befolkningens utbredning över tid oberoende betydelse.

Broomes befolkningsaxiologiska klassiker *Weighing Lives* kan tjäna som exempel på hur styvmoderligt mänsklighetens undergång ofta hanteras. Broome gör i början av boken en poäng av att hans grundantaganden tillåter att välfärd kan fördelas över tid och att detta lämnar utrymme för att tillmäta mänsklighetens fortlevnad positivt värde (s. 43–44). Emellertid utgår Broome i resten av boken från att tidsdimensionen saknar axiologisk betydelse. Han argumenterar utförligt för att värdet av ett långt liv inte kan reduceras till värdet av dess beståndsdelar i form av tidsperioder (s. 113–116). Men han överväger inte ens frågan om huruvida värdet av en lång mänsklighet kan reduceras till värdet av dess beståndsdelar i form av enskilda liv. I stället antar Broome att två befolkningar som inte skiljer sig åt med avseende på hur bra medlemmarnas liv är inte heller skiljer sig åt med avseende på värde (s. 120). Han diskuterar flera gånger invändningar mot detta antagande utifrån värdet av jämlikhet i välfärd, men aldrig utifrån värdet av mänsklighetens fortlevnad. Tvärtom förekommer ett exempel där mänskligheten existerar dubbelt så länge i ett scenario som ett annat, men detta exempel används bara för att illustrera den möjliga invändningen att en befolkning är bättre om ingen är ensam (s. 126).

Den enda gången Broome överhuvudtaget närmar sig frågan om mänsklighetens undergång och fortlevnad senare i sin bok är när han kort noterar att mänsklighetens själva existens rimligen har värde ("the value of humanity", s. 197). Jag tror att Broome här avser värdet i att det alls finns en mänsklighet, snarare än värdet av att den fortlever över tid. Det är detta värde som får Broome att ansluta sig till värdevariabilismen, som jag noterade tidigare. Utöver bristen på diskussion av mänsklig fortlevnad och undergång i allmänhet så stöds min tolkning här också av att Broome hävdar att värdet i fråga redan är fullt realiserat, tack vara att vi redan är så många i världen, och att han inte verkar tänka sig att värdet åter kan förloras (ibid.).

Broomes hantering av mänsklighetens undergång i sin stora befolkningsaxiologiska undersökning står i bjärt kontrast till hur han hanterar frågan i sin senare, mer tillämpade bok *Climate Matters*. Där hävdar Broome att mänsklighetens undergång skulle innebära en förlust av "important things that belong to humanity as a whole" så som "the rich cultures of humanity, and other achievements of our civilization." Broome är i sammanhanget mycket tydlig med att denna förlust är skild från förlusten som uteblivna liv kan tänkas utgöra (2012, s. 180).

Hurkas V_1 och V_2 har den fördelen att de tar hänsyn till en befolknings utberedning över tid. Denna hänsyn tycks ha gått förlorad i senare befolkningsaxiologiska undersökningar. V_2 har dessutom den fördelen att den definierar en separat konkav funktion för varje nivå av genomsnittlig välfärd, på ett sådant sätt att värdet av ökad genomsnittlig välfärd är sjunkande med högre genomsnittlig välfärd. Detta innebär att V_2 , till skillnad från V_1 och till skillnad från Ngs X' , undviker att implicera (1) att det alltid är bättre att dubblera genomsnittlig välfärd än att dubblera befolkningsmängden, och (2) att det är lika bra att dubblera genomsnittlig välfärd som att dubblera mänsklighetens fortlevnad över tid. Den första konsekvensen tycks märklig i en situation med en mycket liten befolkning, då undergång hotar. Den andra konsekvensen tycks märklig eftersom mänsklig fortlevnad inte tycks tillmätas något egenvärde (även om detta är lite av en tolkningsfråga). Hurka förespråkar V_2 framför V_1 just för att den undviker konsekvens 1 och 2 (även om han formulerar saken något annorlunda) (s. 504).

Å andra sidan har vi som sagt starka skäl att med Broome och Arrhenius definiera värdet av en befolknings välfärd som ett aggregat av värdet av välfärden i enskilda liv. Det går i princip att tillämpa värdevariabilism även med denna överordnade aggregeringsprincip. Dock blir det oklart vilken befolkningsmängd som ska ligga till grund för det varierande värdet av varje livs välfärd, eftersom befolkningsmängden varierar under ett livs utsträckning. Det går visserligen att fördela värdet av ett liv som helhet jämnt över dess livstid och multiplicera varje delvärde med den befolkningsstorleksbestämda koefficient som gäller vid den tidpunkten. Dock tycks denna lösning inte bara synnerligen teknisk och abstrakt, utan också godtycklig.⁶ Det är inte uppenbart att värdet av ett liv ur ett befolkningsperspektiv är begränsat i tiden till livets utsträckning. Exempelvis anser många att händelser efter en persons död kan påverka hennes livs värde. Det är ännu mindre uppenbart att värdet av ett liv just ska spridas ut *jämnt* över dess utsträckning.

Jag tror att vi här nått vägs ände vad gäller den moderna befolkningsaxiologins potential att förklara undergångens negativa värde. De svårigheter vi hamnat i beror på ett antagande som jag vill avsluta min undersökning med att ifrågasätta. Antagandet är att *en befolknings värde måste vara ett aggregat av värdet av enskilda livs välfärd* (icke att förväxla med det rimliga antagandet att värdet av en befolknings *välfärd* måste vara ett aggregat av värdet av enskilda livs välfärd). Detta antagande delas av såväl klassiska axiologier som totalutilitarism och genomsnittsutilitarism som moderna varianter som kritisk nivå-utilitarism,

⁶Broome avfärdar en liknande godtycklig uppstyckning av värdet av ett långt liv i *Weighing Lives*, s. 112.

värdevariabilism och relativistiska axiologier som utesluter eller nedskriver värdet av vissa liv baserat på egenskaper som samtidigt eller nödvändighet relativt vissa beslut. Sett utifrån ett undergångsperspektiv är antagandet märkligt. Undergången handlar inte i första hand om en förlust av välfärd, utan om förlust av existens. Fortlevnad handlar om att människor fortfarande existerar, oberoende av exakt välfärdsnivå. Givetvis är välfärd viktigt och rimligen kan det negativa värdet av negativ välfärd vara större än det positiva värdet av fortlevnad. Men att värden är jämförbara innebär inte att de är identiska.

Ett annat värde som utmanar antagandet om enskilda livs välfärd som ensamt relevant är värdet av jämlikhet i välfärd. Broome förnekar som sagt att detta är ett oberoende värde, medan exempelvis Arrhenius lägger stor vikt vid det. Precis som jämlikhet kan värdet av undergång och fortlevnad diskuteras och debatteras inom konventionella befolkningsaxiologiska ramar. Som Broome framhäver i början av *Weighing Lives* så räcker välfärdsfördelning långt, så länge fördelning över tid tas i beaktande och tillmätts värde. Varje liv med välfärd är ju ett liv som existerar. Å andra sidan antyder Broomes senare hänvisning till kultur och civilisationens frukter att frågan är mer komplex än vad det välfärdsbaserade perspektivet kan hantera.

LITTERATUR

- Arrhenius, Gustaf. 2013. *Population Ethics: The Challenge of Future Generations*. Manuscript.
- Bostrom, Nick. 2013. "Existential Risk Prevention as Global Priority". *Global Policy* 4, nr 1, s. 15–31.
- Broome, John. 2004. *Weighing Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Broome, John. 2012. *Climate Matters: Ethics in a Warming World*. New York: W. W. Norton & Company.
- Hurka, Thomas. 1983. "Value and Population Size". *Ethics* 93, s. 496–507.
- Melancholia*. 2011. Regi: Lars Von Trier. Zentropa Entertainments.
- Narveson, Jan. 1967. "Utilitarianism and New Generations". *Mind* 76, nr 301, s. 62–72.
- Narveson, Jan. 1973. "Moral Problems of Population". *The Monist* 57, s. 62–66.
- Ng, Yew-Kwang. 1989. "What Should We Do About Future Generations?" *Economics and Philosophy* 5, s. 235–53.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Weisman, Alan. 2007. *The World Without Us*. New York: Picador.

Libertarianismen, staten och demokratin

1. INTRODUKTION

Enligt libertarianismen har varje människa ett antal negativa rättigheter, som utgör den politiska moralens kärna och skyddar den enskilde från ingripanden från staten eller andra medborgare. Endast en minimal stat är förenlig med dessa rättigheter. Eftersom äganderätten är en av rättigheterna får staten inte omfördela från en person till någon annan, även om detta sker av tillsynes goda skäl. Däremot har libertarianismen vanligen ingen invändning mot att sådan omfördelning sker på frivillig grund. Libertarianerna utgörs dock av en tämligen brokig skara. Vissa skulle kanske även se problem med frivillig omfördelning.¹ Andra skulle hävda att libertarianismen bäst förstås som en vänsteruppfattning, med omfattande egalitära implikationer.² En grundläggande skiljelinje är den mellan rättighetslibertarianism och konsekventalistisk libertarianism. En libertarian av det senare slaget hävdar att den minimala staten och den starka äganderätten berättigas av att de leder till bättre konsekvenser än andra sätt att organisera staten och ekonomin. I detta läger finns framstående ekonomer som Milton Friedman³ och Friedrich Hayek.⁴ Inom den politiska filosofin är det dock knappast en överdrift att säga att Robert Nozick är centralgestalten, och att hans rättighetslibertarianism är den mest inflytelserika varianten av libertarianism.⁵

Nozicks utgångspunkt är just att människor har rättigheter, och att det därför finns saker man inte får göra mot dem. Ofta när man diskuterar Nozicks politiska filosofi brukar det handla om hans uppfattning om distributiv rättvisa. Denna text kommer i stället att fokusera på två möjligen ännu mer fundamentala frågor för den politiska filosofin: berättigandet av staten och av demokratin. Jag kommer att hävda att Nozicks berättigande av staten misslyckas, då det implicerar att staten

¹Rand 1961.

²Vallentyne 2000.

³Friedman 1961.

⁴Hayek 1983.

⁵Nozick 2001.

har en ägare som på ett rättvist sätt kan sälja eller lägga ner staten efter eget gottfinnande, och att teorin därmed heller inte kan berättiga demokratin. Teorin saknar utrymme för röstande om hur staten bör regeras, eftersom det skulle innebära att människor som inte äger staten beslutar om hur den ska styras.

2. LIBERTARIANISMEN

Nozicks projekt är att ge en uttolkning av John Lockes politiska filosofi.⁶ Lockes argumentation riktar sig delvis mot Robert Filmers uppfattning att eftersom Gud gav Jorden till Adam, har också Adams ättlingar rätt att styra över världen, vilket berättigar den ärftliga och absoluta kungamakten. Locke hävdar att ingen person kan ha makt att styra över någon annan utan dennes samtycke och utvecklar i stället en teori om ett socialt kontrakt som sluts under förutsättningar av oförytterliga rättigheter. Nozick presenterar sin rättviseteori utifrån Lockes uppfattning om rättigheter, men föreslår i stället för det sociala kontraktet en osynliga handen-förklaring av statens uppkomst.

Nozicks rättviseteori består av tre principer. Den första behandlar hur man kan komma att äga saker. Det gör man om man lägger beslag på något som inte redan är ägt på ett sätt som är förenligt med det lockeanska förbehållet; att man lämnar tillräckligt mycket och lika bra kvar åt andra. Äganderätten ska förstås som ett knippe av rättigheter. Där ingår rätten att förfoga över, att sälja, att förändra, att testamentera bort och att förstöra det man äger.⁷ Den andra principen handlar om rättvisa i överföring av ägande. Om båda parterna i en transaktion samtycker till den frivilligt och under tillräcklig information, kan de på ett rättvist sätt utbyta saker med varandra. Den tredje principen stavar Nozick aldrig ut, men den är tänkt att hantera problemet att saker ibland kan byta händer på ett sätt som står i strid med de två första principerna. Då behövs en princip för att korrigera orättvisa i innehav. Tillsammans ger principerna en teori om rättvisa som är historisk och omönstrad. Den är historisk i den meningen att man för att kunna bedöma om en fördelning är rättvis måste undersöka om den kommit till på ett sätt som är förenligt med förbehållet och människors rättigheter. Det finns alltså inget speciellt mönster, så som att alla ska ha en jämlik del, som en rättvis fördelning måste uppnå, utan allt beror på hur den har uppstått.

Nozick säger att "[d]en grundläggande frågan i den politiska filosofin, den som har företrädare framför frågor om hur staten bör vara organiserad,

⁶Locke 1690.

⁷Jfr Honoré 1961.

är huruvida det bör finnas någon stat alls”.⁸ Standardsvaret, åtminstone sedan Hobbes, har varit att det bör finnas en stat som skydd för vår säkerhet. Nozick delar detta synsätt med traditionen. Hans mål är att visa hur staten, i sedvanlig form, kan förklaras och ges ett berättigande med hjälp av en osynliga handen-förklaring. En sådan förklaring visar hur staten kan uppstå genom en process som respekterar alla individers rättigheter, men utan att någon avsiktligt sökt skapa den. Staten måste alltså förklaras utan att man antar att någon har haft en intention att grunda en stat. Endast då är den osynliga handen faktiskt osynlig, och teorin fullt distinkt från det sociala kontraktet. Målet är dock inte att ge en historiskt korrekt förklaring, utan att utveckla en möjlig förklaring av statens uppkomst. Denna används i sin tur för att visa hur staten kan ges moraliskt rättfärdigande. Tanken är att staten är legitim om den kan ha uppkommit på ett sätt som respekterat allas rättigheter.

Nozick hävdar att staten kunde ha uppkommit i fem steg.⁹ Vi utgår från naturtillståndet, som är mestadels fredligt, men där det i begränsad skala förekommer våld och brottslighet. Varje person är individuellt ansvarig för sitt eget skydd och har en uppsättning naturliga rättigheter, som inkluderar en individuell rättighet att straffa brottslingar, både om brottet har begåtts mot denne personligen och om det begåtts mot någon annan person. I steg två upptäcker människor att det är mer effektivt att samarbeta för att försvara sig mot brott, än att varje person försöker skydda sig själv. Man bildar frivilliga föreningar för ömsesidigt skydd, som också har i uppdrag att döma i fall av uttolkningskonflikter angående naturrätten. Under steg tre upptäcks fördelarna med att lägga ut skyddsarbetet på entreprenad. Det bildas privata skyddsföretag och människor köper sina skyddstjänster från dessa. Steg fyra består av det överraskande argumentet att en fri marknad för skyddstjänster kommer att leda till ett monopol, då värdet av skyddstjänster är relativt. Vid en konflikt mellan skyddsföretag är det bättre att vara en kund hos det starkare företaget. Det kommer att vara i en bättre position att genomdriva ens rättigheter. Därför är det rationellt för varje person att köpa sina skyddstjänster från det mest dominerande företaget, vilket på sikt leder till att detta företag får monopolställning. Denna ultraminimala stat upprätthåller därmed ett slags monopol på våld, men erbjuder endast sina tjänster till de som betalar. Men vissa människor kanske föredrar att inte köpa skyddstjänster. Då har inte den ultraminimala staten fullt monopol på legitimt våld, och dessa enstöringar kan också utgöra en risk för statens kunder. För att lösa detta problem tar Nozick det femte steget och åberopar en kompensationsprincip, som ”kräver att människor kompenseras för att de blir

⁸Nozick 2001, s. 39.

⁹Nozick 2001, s. 49–59, 66–70 och 109–16. Jfr Sandberg 2014.

förbjudna att utöva vissa riskabla aktiviteter”.¹⁰ När den ultraminimala statens styrkor hindrar en icke-kund från att utöva sina rättigheter ska denne kompenseras. Sättet på vilket staten kompenserar är genom att förse hen med säkerhetstjänster. Därmed får den ultraminimala staten fullt monopol på legitimt våld och blir de facto en stat.

3. STATEN

Som så mycket inom Nozicks filosofi är detta en elegant lösning på ett viktigt filosofiskt problem. Det finns dock ett avgörande problem: kombinationen av äganderättsteori och berättigande av staten innebär att staten kan ägas.¹¹ Anta att jag under det tredje steget startar ett säkerhetsföretag. Människor börjar köpa mina tjänster och företaget är igång. Vid denna tidpunkt har jag full äganderätt till mitt företag. Vid steg fyra uppnår mitt företag monopolställning. Inget i teorin tyder på att jag skulle förlora äganderätten till mitt företag på grund av detta. Under det femte steget är det enda som ändras att icke-kunder blir kompenserade kunder hos staten. Ingenting hos Nozick indikerar att jag skulle ha annat än fortsatt full äganderätt. Kompensationsprincipen är en moralisk princip som jag som ägare har rätt att tillämpa; den innebär bara ett legitimt sätt att uppnå säkerhet för alla under statens jurisdiktion. Det vore dessutom märkligt om det funnes några implikationer för äganderätten under detta steg, då det skulle innebära ett kraftfullt incitament för ägare av stater mot att göra bruk av kompensationsprincipen. Eftersom osynliga handen-förklaringar inte får anta intentionen att skapa en fullödig stat, kan man inte här säga att ägare skulle ta detta steg för att de vill skapa en stat. Slutsatsen måste bli att staten, enligt Nozicks teori, är ett privat företag till vilket ägaren har full äganderätt av vanligt slag.

Nozicks redogörelse för vägen ut ur naturtillståndet innebär alltså att en person kan ha berättigad och full äganderätt till monopolet på legitimt våld. Detta har absurda konsekvenser. Äganderätten inkluderar rätten att sälja och förstöra, vilket innebär att jag som ägare har rätt att förstöra staten om jag får lust. Det skulle också vara tillåtet för mig att sälja staten till högstbjudande eller att köpa den norska staten och lägga ner den för att jag vill retas med norrmännen. Det är inte troligt att många människor skulle ha just dessa preferenser, men att detta är en teoretisk möjlighet visar att Nozicks teori inte lyckas ge ett berättigande av staten i igenkännbar form. En annan konsekvens är att om någon skulle hindra

¹⁰Nozick 2001, s. 148.

¹¹En tidigare version av argumentationen i detta avsnitt finns i Lindblom 2014.

mig från att demontera staten, skulle den personen göra sig skyldig till en orättvisa. Det skulle kränka mina rättigheter. Om jag beordrar polisen att sluta använda de resurser jag äger för att fånga brottslingar, men att de envisas med att eftersöka och gripa mördare, då kränker de mina rättigheter. I vanliga fall tycks det inte absurt att det utgör en orättvisa att använda någon annans egendom mot dennes vilja, men här talar vi om egendom i staten, vår garant för just rättvisa.

Kunde man inte anta att kunderna bara skulle sluta avtal med firmor som avsäger sig rätten att sälja eller lägga ner? Detta tycks dock oförenligt med de krav som osynliga handen-förklaringar ställer. Om kunderna måste antas ha en specifik intention angående vilken sorts organisation som ska skapas är detta inte längre en osynliga handen-förklaring. En lösning vore kanske i stället att förutsätta en mycket hög grad av framsynthet hos människor. Anta att man bara vill knyta väldigt långsiktiga kontrakt på, säg, 20 år. En monopolist skulle dock då mycket väl sedan kunna vägra att förnya denna del av kontraktet, om hen är intresserad av att behålla kontrollen över sitt företag. Och varför skulle nya kunder få detta avtal? Även mycket långsiktiga avtal skulle någon gång bli instabila. Om avtalen vore eviga skulle vi uppnå rätt typ av stat, men vem skulle förhandla för detta? Skulle det vara värt ett högre pris eller sämre service? Och varför skulle en marknadsledande monopolist gå med på ett sådant avtal? Denna förhandlingslösning verkar mycket svår att formulera utan att anta intentioner angående statens uppbyggnad, vilket i så fall underminerar hela projektet att ge en osynliga handen-förklaring av staten.

Vi kommer i nästa avsnitt att diskutera flera aspekter av ägande, men låt oss nu undersöka om rätten att lägga ner staten skulle kunna övertrumfas av kundernas rättigheter. Skulle en nedläggning vara till skada för statens kunder? Det skulle vara ett tydligt bakslag, men för att räknas som en skada inom Nozicks teori måste det också utgöra en rättighetskränkning.¹² En person skadas, på det moraliskt relevanta sättet, endast om dennes rättigheter kränks. Innebär det en rättighetskränkning att staten läggs ned? Nej, de libertarianska rättigheterna är negativa, och en person som lägger ned staten handlar inom sina rättigheter. Har man t.ex. äganderätt till en tavla får man förstöra den om man vill. Även om andra mycket gärna skulle vilja att *Den döende dandyn* finns kvar, har de inte rätt att ingripa. Deras rättigheter kränks inte av att tavlan förstörs. Varken i fallet med staten eller med tavlan sker någon skada i den teoretiska meningen som skulle behövas för att undvika denna implikation avseende skada. Notera också att Lockes förbehåll inte heller

¹²Jfr Nozick 1997.

kan komma till undsättning här. En nedmontering av staten leder bara tillbaka till naturtillståndet, vilket ju utgör själva jämförelsegrunden för tillämpningen av förbehållet.

Den libertarianska staten blir i grunden instabil, vilket innebär att teorin misslyckas med statens mest grundläggande uppgift, att vara en garant för vår säkerhet. För att staten ska kunna uppfylla denna uppgift är det nödvändigt att vi vet att den kommer att fortsätta att existera. Osäkerheten i naturtillståndet både avseende skydd och rättskipning var de problem som startade resan mot staten, och här uppstår igen osäkerhet på exakt samma områden. Vi har återvänt till Lockes naturtillstånd. Detta är inte ett rättfärdigande av staten.

4. DEMOKRATIN

Den svenska regeringsformen inleds med de välkända orden ”all offentlig makt utgår från folket”. Det finns många tolkningar av demokratibegreppet, men att demokrati innebär att folket har den slutgiltiga makten över staten är oomstritt. Nozicks teori är dock oförenlig med demokratin i denna bemärkelse. Problemet blir tydligt när man frågar vilket omfång den offentliga makten har inom hans teori. Den är naturligtvis, i ett allmänt lockeanskt ramverk, omskuren av de individuella rättigheterna. Man får t.ex. inte lagstifta bort äganderätten; politiken har inget inflytande över hur människor utövar sin äganderätt så länge de inte skadar andra. Men Nozicks teori innebär också att själva staten är ägd. Om den är någons egendom finns det inget som folket har jurisdiktion över. Därför finns inget utrymme för demokratin. Den som äger något har bestämmanderätt över detta och ingen annan. Att demokratin ges inflytande över statens styrelse, faller ut som en rättighetskränkning och en orättvisa. I Nozicks Utopia utgår ingen offentlig makt från folket.

Nozick lyckas alltså inte ge ett berättigande av staten och den organisation hans argument leder fram till är oförenlig med demokratin. Han saknar dessutom helt argument för demokratin. Det argument om demokratin som han faktiskt presenterar är ett motargument.¹³ Han föreslår att vi ska tänka oss en situation där människor börjar sälja ut delar av rättighetsknippet som utgör deras individuella självägarskap. Köparna kan då bland annat få rättigheter att bestämma vad individen ska lägga sina pengar på även då detta är mot individens vilja (beskattningsrätt) eller om de ska infinna sig i domstol för att vittna vid rättegångar (vittnesplikt). Rättighetsförsäljningen blir av oklar anledning

¹³Nozick 2001, s. 422–38.

oerhört populär. Detta skapar en mycket rörig och ineffektiv situation; alla bestämmer lite över väldigt många andra och behöver därför delta i oerhört många beslut. Man håller ett konvent för att hantera situationen, där man efter omfattande handel kommer fram till en situation där varje person äger en andel i varje rättighet hos varje annan person. Det betyder att man kan centralisera beslutsfattandet, så att man tar gemensamma beslut om människors rättigheter. Denna situation där varje medborgare ägs av varje annan medborgare kan tyckas märklig, men Nozick säger att "[v]i har i själva verket kommit fram till en *demokratisk* stat".¹⁴ Detta visar, tycks Nozick mena, att demokratin är en form av slaveri, där alla äger alla. Eftersom slaveri är fel, så visar argumentet, tycks tanken vara, att en mer omfattande stat än den minimala staten inte kan berättigas.

Man kan undra varför detta inte är ett *reductio* av libertarianismen, snarare än av demokratiska stater av vanlig typ. Om teorin implicerar att demokrati är lika förkastligt som slaveri verkar teorin ha en rätt tydlig svaghet. Men kanske skulle man kunna formulera om resonemanget från *reductio* till *proargument*, så att det kunde användas för att ge stöd för demokrati i den minimala staten? Bortsett från det ad hoc-artade hos en sådan strategi, finns ett antal svårigheter. För det första måste ett antal praktiska problem lösas, som att hitta ett sätt att formulera argumentet så att det bara berättigar den minimala staten och ingen större stat, och att visa hur denna typ av förklaring hänger ihop med argumentet för den minimala staten så att man undviker att få en organisation för skyddstjänster och en för demokratin. Detta kanske går att lösa, men de teoretiska problemen tycks svårare. Då varje medborgare äger varsin enskild del av denna stat – deras rösträtt baseras på deras äganderätt – följer det att de kan sälja eller förstöra dessa andelar. Problemet med en ägd stat kvarstår. Man skulle kunna tänka att eftersom ägandet är så spritt, så är detta inget stort problem, men givet äganderätten finns ingen garant mot centraliserande av politisk makt. Allt som krävs är en förmögen person som vill öka sitt politiska inflytande. Om denne köper upp alla rösträtter, eller majoriteten av dem, så faller detta ut som rättvist givet Nozicks uppfattning om ägande. En teori som saknar försvar för principen "en person, en röst" och som är förenlig med plutokrati i denna väldigt bokstavliga bemärkelse är oförmögen att berättiga demokratin.

Dessa problem avseende ägande är inte bara teoretiska olägenheter. Nozicks historiska rättviseteori implicerar att de stater som nu finns bör återlämnas till sina ursprungliga ägare. Det är möjligen goda nyheter

¹⁴Nozick 2001, s. 436, kursivering i original.

för Erik Segersälls nutida släktingar, men i övrigt en tämligen orimlig implikation. Nozicks försök att utveckla en teori i Lockes efterföljd leder honom till en teori som mer liknar Filmers.

LITTERATUR

- Friedman, Milton. 1962. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hayek, Friedrich. 1983. *Frihetens grundvalar*. Stockholm: Timbro.
- Honoré A. M. 1961. "Ownership". I *Oxford Essays on Jurisprudence*, red. A. G. Guest, s. 107–147. Oxford: Oxford University Press.
- Lindblom, Lars. 2014. "Anarchy, State, and Property". *Rationality, Markets and Morals* 5, s. 1–12.
- Locke, John. (1690) 2003. *Two Treatise on Government and A Letter Concerning Toleration*. New Haven: Yale University Press.
- Nozick, Robert. 1997. *Socratic Puzzles*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nozick, Robert. 2001. *Anarki, stat och utopi*. Stockholm: Timbro.
- Rand, Ayn. 1961. *The Virtue of Selfishness*. New York: Signet.
- Sandberg, Kristoffer. 2014. "Nozicks *Anarki, stat och utopi* som socialontologi". *Filosofisk tidskrift* 35, nr 4, s. 3–17.
- Peter Vallentyne. 2000. "Left-Libertarianism: A Primer". I *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, red. Peter Vallentyne och Hillel Steiner, s. 1–20. Houndmills: Palgrave Publishers.

1. INLEDNING

I artikeln ”Reconciling Impartial Morality and a Feminist Ethic of Care” diskuterar Helga Kuhse, Peter Singer och Maurice Rickard (hädanefter KSR) frågan om hurvida det finns utrymme för partiskhet i legitimt moraliskt tänkande.¹ Deras slutsats är att endast opartiskt tänkande kan vara i sig legitimt. Men partiskt tänkande kan i viss utsträckning rättfärdigas som ett medel för att uppfylla de krav som den opartiska moralen ställer på oss. Det partiska tänkandet kan i sådana fall ges ett *indirekt* rättfärdigande, dvs. ett rättfärdigande som grundar sig i ett rent opartiskt perspektiv. KSR föreslår en ”dubbelnivåtolkning” av moraliskt tänkande, inspirerad av Richard Hare:

På den ena nivån, den kritiska, förekommer den sortens moraliska resonemang vi skulle kunna föra i samband med varje moraliskt problem om vi hade alla fakta och synpunkter framför oss... Ett sådant resonemang skulle vid varje tillfälle resultera i det korrekta svaret, och de skäl som åberopades på den kritiska nivån skulle utgöra det yttersta rättfärdigandet för detta svar. Men i vardagens tumult kan vi ofta inte ägna oss åt tänkande på kritisk nivå. Begränsning i tid, intellektuell förmåga och information innebär att misstag mycket sannolikt uppkommer om vi försöker oss på kritiskt tänkande i någon större omfattning. Ett bättre alternativ under sådana omständigheter är vad R. M. Hare kallar moraliskt tänkande på den intuitiva nivån... (s. 353)

KSR menar nu att den intuitiva nivån, men inte den kritiska, lämnar utrymme för partiskhet: ”Det är rimligt att tänka sig att det opartiskt goda främjas bättre under vardagliga förhållanden om människor övar sina vanor och dispositioner för att måna om och gynna individer som står dem nära” (s. 354). Men dessa partiska dispositioner och vanor rättfärdigas alltså, enligt detta resonemang, ytterst av rent opartiska överväganden; de är villkorade av det opartiska perspektivet. Partiskt tänkande är således bara

¹Kuhse et al. 2004 [1998]. Jag använder genomgående Jeanette Emts svenska översättning av KSR:s artikel när jag citerar och refererar till den. Referenserna i texten är till den artikeln om inget annat anges.

rättfärdigat i den utsträckning det faktiskt bidrar till att främja det opartiskt goda (alternativt, vi har tillräckligt goda skäl att tro att det gör det).

I den här texten kommer jag att behandla frågan om det partiska tänkandets moraliska status med utgångspunkt i KSR:s diskussion. Även om deras artikel har några år på nacken (den publicerades 1998) är frågan fortfarande aktuell, och jag tror också att många är benägna att acceptera deras sätt att strukturera diskussionen kring den. Men mitt huvudsakliga skäl för att utgå från KSR:s artikel är helt enkelt att det hjälper mig göra de poänger jag önskar göra. Jag ska försöka visa att deras resonemang inte utgör något avgörande skäl för att tro att partiskt tänkande inte kan ges ett direkt rättfärdigande, samt skissa på ett alternativt sätt att se på rättfärdigandet av partiskt respektive opartiskt tänkande.²

2. PARTISKT TÄNKANDE OCH PARTISKA TEORIER

Jag använder uttrycken ”indirekt rättfärdigande” och ”direkt rättfärdigande” på följande sätt när de appliceras på partiskt (respektive opartiskt) tänkande:

Ett *indirekt rättfärdigande* av partiskt (opartiskt) tänkande är ett rättfärdigande som grundar sig i ett opartiskt (partiskt) perspektiv.

Ett *direkt rättfärdigande* av partiskt (opartiskt) tänkande är ett rättfärdigande som inte är indirekt.³

Men vad innebär det att ett tänkande är partiskt respektive opartiskt? KSR skriver:

Partiskt moraliskt tänkande ... inbegriper omdömen som betonar personliga relationer och känslband. Sådana omdömen ... skiljer sig från opartiska omdömen genom att favorisera de människor vi har personliga band till. ... Opertiska resonemang ... inbegriper omdömen ... som på sätt och vis är oengagerade och inte favoriserar personliga känslband. De återspeglar ett hänsynstagande till det som krävs för likvärdigt övervägande av människors intressen. ... (s. 346)

De här karakteriseringarna skulle naturligtvis kunna preciseras, men jag tror de ger en tillräckligt klar bild av vad som avses med partiskt respektive opartiskt tänkande för att vi ska kunna utgå från dem i den fortsatta diskussionen.

²Texten bygger på min docentföreläsning med samma titel (Umeå universitet 2014-11-05). Jag vill tacka Gunnar Björnsson, Kalle Grill och Lars Lindblom för värdefulla synpunkter.

³Att ett rättfärdigande i det här sammanhanget är direkt säger alltså endast något om vad det *inte* grundar sig i.

Låt oss nu kalla en moralteori (dvs. en teori i normativ etik) *partisk* om och endast om den implicerar att vi i något fall kan ge ett direkt rättfärdigande av partiskt moraliskt tänkande, och låt oss kalla en moralteori *opartisk* om den inte är partisk.

I KSR:s diskussion är det s.k. feministisk omsorgsetik som får representera det partiska tänkandet, men det är inte den enda typen av moralteori enligt vilken partiskt tänkande ibland kan ges ett direkt rättfärdigande. För de flesta typer av moralteorier vill jag påstå att det är en öppen fråga huruvida de är partiska eller inte (det är något som behöver utredas för respektive teori, där olika versioner av teorierna kan ge olika svar). Det finns t.ex. inget som på förhand utesluter att en fullt dygdig person skulle kunna vara så beskaffad att hen tar särskild hänsyn till människor som hen har personliga band till (dygdetik), eller att det finns partiska handlingar eller principer som inte rimligen kan avfärdas (en form av kontraktualism).⁴ Och pluralistiska såväl som partikularistiska teorier skulle kunna innefatta partiska element.

Den typ av teori som många nog först kommer att tänka på som en opartisk teori, och som det är tydligt att KSR har i åtanke som det primära opartiska alternativet, är utilitarismen. Enligt utilitarismen bör vårt övergripande mål vara att opartiskt maximera välfärd, och därmed utesluts direkt rättfärdigande av partiskt tänkande.

3. KSR:S ARGUMENTATION

KSR:s utgångspunkt är att vårt moraliska tänkande *faktiskt* uppvisar både partiska och opartiska drag, och att dessa perspektiv ”båda utger sig för att vara legitima moraliska förhållningssätt” – trots att de anför ”till synes motstridiga skäl och rekommenderar motsatta handlingar och vanor” (s. 349–50). Vi står således, i vårt etiska teoretiserande, inför utmaningen att sammanjämka dessa konflikterande drag hos vår moraliska praktik.

Enligt KSR finns det ”tre möjliga alternativ att beakta när man försöker få ett grepp om förhållandet mellan de två synsätten i ljuset av denna konflikt” (s. 350):

⁴Här kanske någon invänder att även en kontraktualism som tillåter viss partiskhet bör räknas som en opartisk teori, eftersom själva den kontraktualistiska formeln inte inbegriper omdömen som betonar personliga relationer och känslor. Men den version av kontraktualism jag har i åtanke här säger att det finns legitima och icke-härledda skäl som är grundade i personliga relationer. Teorin är därmed att räkna som en teori som implicerar att vi i något fall kan ge ett direkt rättfärdigande av partiskt moraliskt tänkande, dvs. en partisk teori. Jag är också ganska övertygad om att KSR skulle räkna en sådan teori som partisk.

- (A) Moralen är ”delad”: båda synsätten är genuint moraliska och kan inte sammanjämkas (det finns så att säga två ”moraler”, en partisk och en opartisk).
- (B) Moralen är enhetlig, men endast det ena synsättet är genuint moraliskt.
- (C) Moralen är enhetlig och båda synsätten är genuint moraliska; konflikten mellan dem är blott skenbar.

Enligt KSR bör alternativ (A) undvikas då det skulle innebära en radikal och ”störande” slutsats om moralen. Den uppfattningen kan förstås ifrågasättas, men själv delar jag KSR:s ståndpunkt att en enhetlig moral är att föredra framför en som är på det här viset delad. Alternativ (B) bör också undvikas eftersom det inte svarar mot våra grundläggande moraliska intuitioner, som ger både partiska och opartiska överväganden en plats i vårt moraliska tänkande. Kvar har vi alternativ (C), vilket också är det som KSR förespråkar. Det är dock viktigt att notera att den sammanjämkning av de två synsätten som KSR försvarar – den dubbelnivåtolkning som vi bekantade oss med ovan – endast ger ett *indirekt* rättfärdigande av det partiska perspektivet.

Givet att (C) är det korrekta alternativet hävdar nu KSR att vi ställs inför två möjligheter (s. 351), och det är på den punkten jag menar att de misstar sig.

- (1) Det (legitima) partiska tänkandet kan rättfärdigas med utgångspunkt i det opartiska perspektivet (ett indirekt rättfärdigande av partiskt tänkande).
- (2) Det (legitima) opartiska tänkandet kan rättfärdigas med utgångspunkt i det partiska perspektivet (ett indirekt rättfärdigande av opartiskt tänkande).

KSR menar som vi har sett att (1) är det korrekta alternativet. Det finns inte utrymme att gå igenom deras argumentation för det här – och det är inte heller nödvändigt för att göra de poänger jag vill göra – men den bygger på att (1) är det av dessa två alternativ som bäst kan göra reda för våra intuitioner och relevant empiri.⁵ Jag tror KSR har rätt i det, men problemet med deras resonemang är att dessa två alternativ inte verkar vara uttömmande för de möjligheter som finns. Vi har också följande alternativ:

⁵KSR bygger sitt resonemang delvis på en empirisk undersökning som de låtit genomföra om vårt moraliska resonemang. Det går att ha synpunkter på vad en sådan undersökning egentligen kan visa med avseende på rimligheten hos olika moraliska teorier, men den kan rimligen åtminstone användas till att styrka påståenden om utbredda moraliska intuitioner.

- (3) I den utsträckning partiskt respektive opartiskt tänkande kan rättfärdigas, sker det med utgångspunkt i överväganden som i sig varken behöver representera ett partiskt eller ett opartiskt perspektiv (där dessa överväganden förklarar i vilka fall partiskt respektive opartiskt tänkande eventuellt kan ges ett direkt rättfärdigande).⁶

Det här förslaget innebär inte att moralen är delad, utan faller (liksom (1) och (2)) in under alternativ (C) ovan. I avsnittet som följer ska jag ge en skiss av det här alternativa sättet att se på förhållandet mellan partiskt och opartiskt moraliskt tänkande, och därigenom förklara vad dessa ”överväganden” skulle kunna bestå i.

4. ETT ALTERNATIVT SYNSÄTT

Enligt KSR:s resonemang måste alltså förhållandet mellan opartiskt och partiskt tänkande vara sådant att det ena perspektivet är grundläggande och rättfärdigar det andra. Enligt mitt alternativa förslag behöver inget av dem vara mer grundläggande än det andra. En fördel med det alternativet är att det lämnar utrymme för direkt rättfärdigande av båda perspektiven, vilket torde svara än bättre mot den empiri och de intuitioner som KSR stödjer sitt resonemang på (jag återkommer kort till detta i slutet av artikeln).

Men vilka är då de överväganden som jag hävdar skulle kunna rättfärdiga partiskt såväl som opartiskt tänkande? Svaret är *den typ av överväganden som överhuvudtaget kan rättfärdiga (moraliskt) tänkande och handlande*. Här måste vi skilja mellan rättfärdigande i en objektiv mening, där frågan är vilka moraliska omdömen som faktiskt är giltiga, och rättfärdigande i en subjektiv mening, där vi frågar oss något i stil med vilka omdömen vi givet vår epistemiska situation har starkast skäl att hålla för giltiga. Vägen till en välgrundad uppfattning om vad som är objektivt rättfärdigat går via subjektivt rättfärdigande. Låt oss börja med att titta på objektivt rättfärdigande (som jag tror KSR ytterst är ute efter).

Om moraliska omdömen kan vara giltiga (vilket förutsätts i KSR:s diskussion) måste det finnas något i kraft av vilket de är giltiga, något som skulle anges av en korrekt moralteori.⁷ Om det finns partiska omdömen

⁶Jag skriver ”eventuellt kan ges” då detta alternativ inte utesluter att det i slutändan kan visa sig vara så att endast opartiskt (eller partiskt) tänkande kan ges ett direkt rättfärdigande.

⁷Det skulle kunna vara en teori som identifierar en enda grundläggande moralprincip som kan tillämpas på alla situationer, men det skulle också kunna vara t.ex. en pluralistisk, partikularistisk eller relativistisk teori (se t.ex. Timmons 2013 för ett vitt spektrum av konkurrerande moralteorier).

som är giltiga enligt den teorin, så är dessa omdömen också i objektiv mening rättfärdigade. Frågan om huruvida partiskt tänkande är direkt rättfärdigat sammanfaller då med frågan om huruvida den korrekta moralteorin är partisk eller inte, och den frågan i sin tur går hand i hand med den ständigt pågående diskussionen inom moralfilosofi om vilken moralteori som är den korrekta (samt frågan om vilka moralteorier som är partiska).

När vi diskuterar frågan om vilken moralteori som är den korrekta söker vi argument för och emot olika konkurrerande teorier. Vi frågar oss vilken teori vi kan subjektivt rättfärdiga. Om vi menar oss ha subjektivt rättfärdigat en viss teori menar vi oss rimligen därmed också ha skäl att hålla den för objektivt rättfärdigad (vilket förstås inte innebär att den är det). Hur går vi då tillväga när vi försöker subjektivt rättfärdiga en moralteori? Till att börja med finns det vissa väldigt grundläggande krav som vi bör ställa på allt vårt resonering, även det moraliska. Följande två borde vara helt okontroversiella: Vi ska sträva efter att grunda vårt tänkande på korrekt och fullständig information, och vårt tänkande ska vara koherent. I den utsträckning ett moraliskt resonemang vilar på ofullständig eller inkorrekt icke-etisk information, eller är inkoherent, är det uppenbart föremål för legitim kritik. Exakt vad som ska inkluderas i koherens i moraliska sammanhang är inte självklart, men motsägelsefrihet ska naturligtvis räknas dit, liksom, vilket jag kommer att återkomma till nedan, *universaliserbarhet*.⁸

Dessa grundläggande krav kan vi använda för att försvara och kritisera enskilda mer eller mindre begränsade etiska omdömen, men de utgör också adekvansvillkor för moralteorier. För att en moralteori ska räknas som en rimlig kandidat till att vara den korrekta teorin, så måste den uppfylla dessa krav. Lite förenklat skulle jag vilja hävda att vi utvärderar moralteorier till stor del dels utifrån huruvida de uppfyller den här typen av grundläggande villkor, dels utifrån deras förmåga att göra reda för våra (genomtänkta) moraliska intuitioner (och relevant empiri).⁹

Jag menar nu att även frågan om legitimiteten hos opartiskt respektive partiskt moraliskt tänkande bör avgöras med utgångspunkt i den typ av krav som det är rimligt att ställa på etiskt resonering. Uppfyller partiska/opartiska omdömen dessa krav? Är sådana omdömen förenliga med den teori som bäst möter bedömningskriterierna för en moralteori?

⁸En etisk ståndpunkt som involverar *ad hoc*-lösningar eller godtyckliga distinktioner är rimligen också att betrakta som inkoherent. Se Kagan 1989, s. 11–15 för en belysande diskussion.

⁹Jfr Timmons 2013, s. 12–16; Timmons tar också upp mer praktiska krav på avgörbarhet och tillämpbarhet, samt en teoris förklaringskraft, i sin lista på kriterier för att bedöma en moralteoris rimlighet.

Det kan naturligtvis komma att visa sig att partiskt moraliskt tänkande, och varje moralteori som involverar partiska överbåganden, brister (i större utsträckning än alternativen) med avseende på villkoren på etiskt resonerande och/eller bedömningskriterierna för en moralteori. Men KSR har inte gett några argument för att det skulle vara så. De hävdar helt enkelt utan argumentation att det ena perspektivet måste vara mer grundläggande än det andra, och givet den utgångspunkten försvarar de sedan den opartiska moralen som det rimligaste alternativet.

Ett allmänt accepterat koherenskrav på etiskt resonerande som ibland antas ställa till problem för partiskt tänkande är kravet på universaliserbarhet. Det här kravet kan formuleras på lite olika sätt, och här lånar jag en formulering som jag betraktar som okontroversiell:

... en agent som gör bedömningen att *A* moraliskt sett bör göra *X* i situation *S* bör vara villig att instämma i samma bedömning oavsett om hon själv råkar vara *A*, eller någon annan individ involverad i situationen (kanske någon som direkt kommer att påverkas av *A*:s handlingar), eller en helt neutral observatör. Hennes särskilda identitet är fullständigt irrelevant i avgörandet av bedömningens korrekthet ... (Jollimore 2014, § 4.2, min övers.)

Det finns olika starka tolkningar av universaliserbarhet, men som ett grundläggande okontroversiellt krav på koherens kan rimligen endast en mycket svag version, som den ovan, accepteras. Implikerar sådan universaliserbarhet opartiskhet?

Man kan förstås med ”opartiskhet” helt enkelt mena ”universaliserbarhet” i den här meningen, men det är det tydligt att KSR inte gör. Hos dem är opartiskhet något betydligt starkare, som utesluter omdömen som betonar personliga relationer och känslband. Men det finns inget i universaliserbarhetskravet som sådant som diskvalificerar sådana omdömen. Enkelt uttryckt kan man säga att universaliserbarhet kräver att det mått av partiskhet jag tillåter mig själv, det tillåter jag också andra. I den utsträckning jag får grunda mina moraliska omdömen i personliga relationer får även andra göra det.

Universaliserbarhet (eller koherens i allmänhet) kräver inte heller att vi finner alla former av partiskhet acceptabla bara för att vi finner vissa former av partiskhet acceptabla (i den meningen att vi anser att de kan ges ett direkt rättfärdigande). Tvärtom tycks universaliserbarhetstanken kunna utgöra en del i förklaringen till varför det i regel är acceptabelt att jag favoriserar mina egna barn men inte acceptabelt med t.ex. nepotism, som är ett av KSR:s exempel på oacceptabel partiskhet (s. 351). Jag är rimligen inte (givet att jag i övrigt uppfyller villkoren på full information och koherens) beredd att universalisera omdömen som implicerar acceptandet av nepotism (bl.a. för att jag inte själv är beredd att drabbas

av negativa konsekvenser som följer av nepotism). Men det är inte alls uppenbart att jag inte kan vara beredd att universalisera omdömen som tillåter mig att favorisera mina egna barn. Jag tycker nämligen att det är rimligt och försvarbart att också andra favoriserar sina barn.

Låt oss summera. Vi kan försvara moraliska omdömen med hänvisning till grundläggande krav på vårt moraliska tänkande – som att det ska vara koherent och bygga på korrekt information – tillsammans med ytterligare kriterier för att bedöma moraliskt teoretiserande, och frågan om huruvida vi har skäl att tro att moralen inrymmer partiskhet är en fråga om huruvida det finns partiska omdömen som kan på det här sättet försvaras. Det är en öppen fråga som delvis går hand i hand med den ständigt pågående diskussionen inom normativ etik om vilken teori som är den korrekta. KSR har inte gett oss några argument för att utesluta alla partiska teorier som rimliga kandidater. I stället har de felaktigt antagit att vi bara har två alternativ när det gäller rättfärdigandet av partiskt respektive opartiskt tänkande: antingen måste partiskt tänkande rättfärdigas med utgångspunkt i ett opartiskt perspektiv eller tvärtom. När vi ser att dessa två alternativ inte är uttömmande förlorar deras argumentation sin udd.

5. AVSLUTANDE REFLEKTION

Det är viktigt att poängtera att mitt resonemang ovan inte på något sätt utesluter att den korrekta moralteorin är opartisk. Själv är jag dock benägen att tro att ett partiskt perspektiv ibland är direkt rättfärdigat, och skälen till det är främst sådana som KSR själva tar upp. Vi (de flesta av oss) har väldigt starka partiska moraliska intuitioner. Det är inte bara så att jag *får* bry mig om mina egna barn mer än andras barn, jag *bör* göra det. Om jag inte gör det brister jag i mina moraliska skyldigheter gentemot mina barn, skyldigheter som jag har till just dessa barn i kraft av att de är mina barn (eller snarare i kraft av den speciella relation jag står i till just dem).

Om jag försöker motivera dessa skyldigheter med ett resonemang om att accepterandet och efterlevandet av dem utgör det mest effektiva sättet att opartiskt generera välfärd kommer jag nog att framstå som ganska underlig. Jag skulle också tvingas ge upp dessa skyldigheter om någon lyckades visa mig ett mer effektivt sätt att generera välfärd. Och detta faktum – vill jag påstå – är oförenligt med ”våra” intuitioner om mina skyldigheter till mina barn.¹⁰ Dessa skyldigheter framstår inte

¹⁰Men det kan förstås vara så att det här är intuitioner vi bör avfärda. Hos åtminstone mig är de emellertid så starka att det skulle krävas väldigt övertygande argument för att jag skulle göra det.

som på det här sättet villkorade, de kan inte kullkastas av t.ex. omständigheten att det skulle generera mer total välfärd om jag övergav mina barn.

LITTERATUR

- Jollimore, T. 2014. "Impartiality". I *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), utg. E. N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/impartiality>.
- Kagan, S. 1989. *The Limits of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Kuhse, H., P. Singer och M. Rickard. 2004 [1998]. "Opertiskhet och feministisk omsorgsetik – en förening" (övers. J. Emt). I *Vad är moraliskt rätt? Texter i normativ etik*, utg. H. Ahlenius. Stockholm: Thales. (Original: "Reconciling Impartial Morality and a Feminist Ethic of Care". *The Journal of Value Inquiry* 32, s. 451–63.)
- Timmons, M. 2013. *Moral Theory: An Introduction*. Andra uppl. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Bedrag, manipulation og det forkerte i at lyve

1. LØGN OG BEDRAG

Ifølge en lang filosofisk tradition (se f.eks. Augustine, 1952, Bok, 1978, Williams, 2002, Frankfurt, 2005) er en løgn et udsagn der afgives med en hensigt om bedrag. Groft sagt, man lyver når man siger noget man tror er falsk, med den hensigt at få tilhøreren til at tro på det man siger. En række modeksempler til dette traditionelle synspunkt har fornylig overbevist mange filosoffer (Carson, 2006, 2010, Sorensen, 2007, Fallis, 2009, Stokke, 2013) om at løgn ikke nødvendigvis indebærer hensigter om bedrag.

Her er et eksempel taget fra Thomas Carson (2010). En studerende er anklaget for eksamensfusk og indkaldes til samtale på dekanens kontor. Faktisk begik den studerende eksamensfusk, og både den studerende og dekanen er fuldt ud klar over dette. Desuden er de begge klar over at den anden ved det, osv. Men fordi det også er en kendt sag at dekanen ikke straffer en der eksplicit nægter sig skyldig, erklærer den studerende: ”Jeg har ikke begået eksamensfusk.” Dette udsagn er unægtelig en løgn, men det er ikke beregnet på at bedrage nogen.¹ Der er ingen hensigt om at indgyde tilhøreren en falsk formodning; den studerende ved at dekanen allerede er klar over hvordan sagerne står, og han ved at der ikke er nogen chance for at få dekanen til at tro at han ikke begik eksamensfusk bare ved at påstå dette.

Jennifer Lackey (2013) har argumenteret for at ikke-bedrageriske teorier om løgn er stillet over for et problem om at forklare det *prima facie* moralsk forkerte i at lyve. Hun skriver:²

én slags kritik vi kan give af en løgner er at han indlemmer sig på intentionelt bedrag, hvor sådant bedrag bærer byrden af det *prima facie* moralsk forkerte ved sådanne handlinger. At afskære løgn fra bedrag afskærer derimod også løgn fra denne forklaring af det *prima facie* moralsk forkerte i at lyve. (Lackey, 2013, s. 237)

¹Dette er et eksempel på en såkaldt ”løgn med et glat ansigt” (eng. *bald-faced lie*). Der findes andre typer af ikke-bedrageriske løgne. Senere diskuteres et eksempel på en afpresningsløgn (eng. *coercion lie*). Jeg diskuterer ikke i denne artikel eksempler på såkaldte vidensløgne (eng. *knowledge lies*). Se Lackey (2013).

²Alle oversættelser er mine egne.

Ifølge den mest åbenlyse læsning af denne udfordring, er anklagen at ikke-bedrageriske teorier om løgn er ude af stand til at forklare det moralsk forkerte i henholdsvis bedragerisk løgn og ikke-bedragerisk løgn. I denne artikel argumenterer jeg for at denne anklage er ubegrundet. At adskille en teori om hvad det vil sige at lyve fra hensigter om bedrag udelukker ikke en forklaring på det *prima facie* moralsk forkerte i at lyve.³

Jeg antager den ikke-bedrageriske teori om løgn der blev fremsat i Stokke (2013).⁴ Ifølge dette synspunkt lyver man når man siger noget man tror er falsk og dermed foreslår at det gøres til *fællesgrundlag* (eng. *common ground*), i Stalnakers (1978), (1998), (2002) forstand. Denne teori er således en instans af den ofte antagne generiske teori ifølge hvilken at lyve er at *hævde* (eng. *assert*) noget, der formodes at være falsk (jf. Williams, 2002, Carson, 2005, 2010, Sorensen, 2007, Fallis, 2009).

Som Stalnaker (2002) har understreget, kan propositioner være fællesgrundlag selvom de er falske, og også selvom partnerne ikke tror at de er sande. Fællesgrundlagsinformation er defineret ved *accept*, som er en ikke-faktiv propositionel attitude der er svagere end formodning; dvs. at *p* er accepteret implicerer hverken at *p* er sand eller at *p* formodes at være sand. Stalnakers definition er følgende:

Det er fællesgrundlag at *p* i en gruppe hvis alle medlemmer accepter (med henblik på samtalen) at *p*, og alle tror at alle accepterer at *p*, og alle tror at alle tror at alle accepterer at *p*, osv. (Stalnaker, 2002, 716)

At foreslå at gøre en proposition *p* til fællesgrundlag er således at foreslå at *p* accepteres med henblik på den igangværende udveksling.⁵

Af denne grund er det, ifølge dette synspunkt, ikke en nødvendig betingelse for at hævde at *p* at man har til hensigt at ens tilhører skal komme til at tro at *p*. Derfor kan man hævde noget man formoder er falsk uden at have til hensigt at ens tilhørere skal komme til at tro det. Man kan altså lyve uden at have hensigter om bedrag. Den studerende der lyver over for dekanen, foreslår at det skal være fællesgrundlag at han ikke begik

³Kvalifikationen om at det blot er *prima facie* forkert at lyve indicerer at, ifølge mange filosoffer, selvom det ofte er moralsk forkert at lyve, kan de moralsk negative aspekter af løgn opvejes af andre formildende faktorer. Af mangel på plads vil jeg i det følgende ignorere denne yderligere komplikation. Jeg tager således ikke stilling til om det altid er forkert at lyve eller om det sommetider er tilladeligt at lyve. Mine argumenter for at ikke-bedrageriske løgne kan manipulere i samme omfang som bedrageriske løgne er neutrale hvad dette angår.

⁴Lackey (2013) skelner mellem at bedrage (eng. *deceiving*) og at handle bedragerisk (eng. *to be deceptive*). Jeg bruger disse termini i flæng.

⁵Dette udelader en række detaljer omkring, bl.a., skelnen mellem forskellige igangværende fællesgrundlag. Se Stokke (2013) for diskussion.

eksamensfusk. Han ved at hans chance for at undgå straf afhænger af en sådan erklæring, selvom han også udmærket er klar over at dekanen allerede ved at den er falsk – og at dekanen ved at han ved at dekanen ved at den er falsk, osv.

2. MANIPULATION

Hvorfor er det forkert at bedrage andre? Et standardsvar henviser til at bedrag er *manipulerende*. Dvs. ved at indgyde falske formodninger forvanser bedrageren den information offeret har til rådighed som basis for overvejelse og handling.⁶ Et eksempel på dette synspunkt findes i Sissela Boks *Lying – Moral Choice in Public and Private Life* (Bok, 1978). Bok skriver:

Alle vore valg afhænger af vore vurderinger af hvad der er tilfældet; disse vurderinger afhænger i sig selv ofte af information fra andre. Løgne fordrejer denne information og dermed vores situation som vi opfatter den, samt vore valg. (Bok, 1978, s. 20)

Bok fremhæver fire måder hvorpå bedrageriske løgne kan fordreje information der danner basis for overvejelse og handling i denne forstand:

- (i) ”En løgn [...] kan misinformere, således at den tilslører et *mål*, noget den bedragne person ønskede at gøre eller opnå. Den kan få målet til at virke uopnåeligt eller ikke længere ønskværdigt. Den kan skabe et nyt mål, som når Iago bedragede Othello til at ville dræbe Desdemona.” (ibid.)
- (ii) ”Løgne kan også eliminere eller tilsløre relevante *alternativer*, som når en rejsende bliver bildt ind at en bro er styrtet sammen. Sommetider fostrer løgne en formodning om at der er flere alternative end hvad der egentlig er tilfældet; andre gange kan en løgn lede til et unødvendigt tab af tiltro til det bedste alternativ.” (ibid.)
- (iii) ”Vurderinger af *omkostninger og fordele* ved en hvilken som helst handling kan blive ændret uophørligt gennem succesfuldt bedrag.” (ibid.)

⁶Vi udelukker ikke at der kan være andre faktorer, som f.eks. løgns nedbrydning af personlig integritet, løgns uforlignelighed med universaliserbarhed, osv. I det omfang andre moralsk slette aspekter ved løgn kun findes hos bedrageriske løgne, findes der mulighed for at anse disse for moralsk værre end ikke-bedrageriske løgne. Det er dog ikke åbenlyst at sådanne andre faktorer ikke også er tilstede hos ikke-bedrageriske løgne. F.eks. er det nærliggende at antage at sidstnævnte ligeledes indebærer nedbrydning af personlig integritet og er uforlignelige med universaliserbarhed. Der er dog ikke plads til en diskussion af dette i denne artikel.

- (iv) ”Afslutningsvist kan graden af *usikkerhed* i hvordan vi ser på vore valg manipuleres gennem bedrag. Bedrag kan få en situation til at virke falskt usikker så vel som falskt sikker.” (Bok, 1978, s. 21)

Så ifølge dette synspunkt er en af grundene til at det er *prima facie* moralsk forkert at lyve at ofrene

Blev manipuleret, at bedraget gjorde dem ude af stand til at træffe egne valg i overensstemmelse med den mest tilstrækkelige information, ude af stand til at handle som de ville have handlet, til at handle som havde de vidst hele tiden. (Bok, 1978, 22)

I afsnit 3 vil jeg argumentere for at fællesgrundlagsteorien om løgn kan gøre rede for (i)–(iv). Afsnit 4 vil vise at ikke-bedrageriske løgne kan være manipulerende på de måder der er repræsenteret ved (i)–(iv), og at fællesgrundlagsteorien kan give en tilsvarende redegørelse for disse.

3. MANIPULATION OG FÆLLESGRUNDLAG

Ikke-bedrageriske teorier om løgn er udformede til at indfange det bedrageriske og ikke-bedrageriske løgne har til fælles. Givet det synspunkt vi her har antaget, er begge hævdelser af information der formodes at være falsk. Den stalnakerianske teori om hævdelser tillader at både bedrageriske og ikke-bedrageriske løgne er hævdelser, fordi den ikke anser hensigter om at indgyde tilhørerens tiltro til det der hævdes for en nødvendig betingelse for hævdelser. En hævdelser har til formål at opdatere fællesgrundlagsinformation, der som vi har set er defineret som information der gensidigt formodes at være accepteret med henblik på den igangværende udveksling.

Denne teori om hævdelser benægter ikke at en hævdelser i de fleste tilfælde både har til formål, og lykkes i, at få tilhørerens til at tro det der hævdes. Teorien anerkender at parterne i de fleste tilfælde tror på det der er fællesgrundlag. Hvad der afvises er at parternes tiltro er en nødvendig betingelse for fællesgrundlagsstatus. Ikke desto mindre kan taleren i normale tilfælde rimeligvis antage at hans hævdelser vil blive troet.

Af denne grund kan fællesgrundlagsteorien forklare de manipulerende træk (i)–(iv) ved bedrageriske løgne. Bedrageriske løgne er hævdelser der har til formål at få tilhørerens til at tro det der hævdes, dvs. at få tilhørerens til at tro noget falsk. (Her og i det følgende antager jeg, medmindre andet er angivet, at løgnerens formodning om at det der hævdes er falsk, er korrekt.) Fællesgrundlagsteorien medfører derfor, ligesom alle andre teorier, ifølge hvilke løgn ofte indgyder tilhørerne falske formodninger, at (i)–(iv) er typiske træk ved bedrageriske løgne.

4. IKKE-BEDRAGERISKE LØGNE OG MANIPULATION

Ikke-bedrageriske løgne kan manipulere i samme omfang som bedrageriske løgne. De manipulerende træk (i)–(iv) som er associeret med bedrageriske løgne kan også opstå uden bedrag. Jeg går gennem hver enkelt i rækkefølge.

(i) Ikke-bedrageriske løgne kan manipulere ved at tilsløre målsætninger. For det første kan ikke-bedrageriske løgne få målsætninger til at fremstå som uopnåelige. Tag endnu et eksempel fra Carson (2010). Et vidne har set et mord finde sted men er blevet truet med repressalier i fald han afslører det. Vidnet udtaler derfor i retten at han ikke så den anklagede begå forbrydelsen. Ikke desto mindre er det åbenlyst for alle at vidnet faktisk så handlingen, selvom der ikke foreligger beviser for dette. Vidnet er fuldt ud klar over at alle ved at hans vidneforklaring er falsk, og han er klar over at de ved at han ved det, osv. Så selvom vidneforklaringen ikke har til hensigt at bedrage, er den desuagtet en løgn. Antag nu at vidnet afgår ved døden umiddelbart efter at have givet sin vidneforklaring, og at der ikke er nogen måde at bevise at vidneforklaringen var usand. I det tilfælde kan vidnets ikke-bedrageriske løgn medføre at målsætningen at dømme forbryderen fremstår uopnåelig – måske er en dom faktisk udelukket som følge af vidnets løgn.

For det andet kan ikke-bedrageriske løgne få målsætninger til ikke længere at virke tiltrækkende. I tilfældet med den fuskende studerende kan dekanen inden samtalen have haft den målsætning at straffe den studerende. Løgneren der forhindrer dekanen i at handle kan også få denne tidlige målsætning til at virke utiltrækkende. Måske indser dekanen at efter den studerendes udtalelse er blevet protokolført, vil det være højest tidskrævende og involvere komplicerede interne appelprocedurer samt timevis af papirarbejde at genoprette situationen. I et sådant tilfælde kan målet om at straffe den studerende fremstå mindre tiltrækkende som følge af den løgn der er blevet udtalt, selvom denne ikke havde til hensigt at bedrage.

For det tredje kan ikke-bedrageriske løgne skabe nye mål. I eksemplet med det løgnagtige vidne kan det falske vidnesbyrd skabe målet at tilvejebringe andre beviser, f.eks. i form af et andet vidne. Måske eksisterede dette mål ikke før løgneren blev udtalt, idet det blev antaget at det første vidnes vidneforklaring ville være tilstrækkelig for domsfældelse. Selvom løgneren ikke var bedragerisk, kan den skabe et nyt mål om at frembringe nye beviser.

(ii) Ikke-bedrageriske løgne kan manipulere ved at eliminere eller tilsløre alternativer. Idet de ikke har til hensigt at indgyde falske formodninger, er det at ”indgyde formodningen at der er flere alternativ end hvad der faktisk er tilfældet” (Bok, 1978, 20) ikke et resultat af ikke-

bedrageriske løgne. Ikke-bedrageriske løgne kan dog tvinge andre til at ankerende et alternativ som før løgnens udtalelse ansås for utilgængeligt. Vidnets løgn tvinger nævningene til at acceptere at alternativet at frikende morderen nu er tilgængeligt, måske endog obligatorisk, selvom det før aflæggelsen af det falske vidnesbyrd fremstod umuligt. Modsat er muligheden at dømme morderen nu elimineret.

Ikke-bedrageriske løgne kan også ”føre til et unødvendigt tab af tiltro til det bedste alternativ” (ibid.). Antag at det bedste alternativ for dekanen alt andet lige er at konfrontere den studerende med at have fusket. Alligevel kan den studerendes løgn som har gjort de tidskrævende appelprocedurer nødvendige for en sådan konfrontation, bevirke et tab af tiltro til valget om konfrontation hos dekanen.

(iii) Ikke-bedrageriske løgne kan være manipulerende gennem at influere vurderinger af omkostninger og fordele. Denne effekt opstår ikke ved at andre laver fejlagtige vurderinger som følge af bedrag. Men ikke-bedrageriske løgne kan desuagtet tvinge andre til at handle på baggrund af fejlagtige vurderinger. Antag at bestyrelsesmedlemmerne i Det Store Firma ansætter en finansiel rådgiver til at udfærdige en vurdering af omkostninger og fordele ved en sammenlægning med en anden virksomhed, Det Lille Firma. Bestyrelsesmedlemmerne i Det Store Firma er alle privat interesserede i at sammenlægningen skal blive en realitet. Dette ved rådgiveren. Men han står selv til en betragtelig fortjeneste hvis sammenlægningen ikke finder sted. Det Lille Firma er faktisk et sundt foretagende, og begge virksomheder ville i realiteten have fordel af en sammenlægning. Rådgiveren ved dog at Det Store Firmas bestyrelse af proceduremæssige årsager vil være tvunget til at handle på baggrund af hans officielle rapport. Rådgiveren fremlægger derfor en rapport der giver et negativt billede af Det Lille Firmas fremtidsudsigter og finansielle situation, selvom han indser at bestyrelsesmedlemmerne alle kan gennemskue hvorfor han gør dette. Selvom hans løgn ikke har til hensigt at bedrage, og ikke lykkes deri, tvinger den bestyrelsen til at handle på baggrund af en falsk vurdering af omkostninger og fordele ved en sammenlægning.

(iv) Ikke-bedrageriske løgne kan manipulere ved at tvinge andre til at acceptere fejlagtige vurderinger af sikkerhed og usikkerhed ved en given situation. Antag at et filmhold, kendt som Det Gode Hold, planlægger at optage en udendørscene. Det Gode Hold har en kontrakt med en stor producent. Kontrakten specificerer at filmholdet skal konsultere en officiel vejrrapport fra Vejrinstittet før de pådrager producenten de store udgifter, optagelsen indebærer. Hvis rapporten viser en høj sandsynlighed for regn, er Det Gode Hold bundet af kontrakten til at udsætte optagelsen. Et andet filmhold, Det Onde Hold, forsøger at få fingre i samme

lokation til samme dag. Michael, som er bror til instruktøren fra Det Onde Hold, er også chefmeteorolog ved Vejrinstituttet. Alle i branchen ved dette, og alle ved også at Michael prøver at hjælpe sin brors hold til at få lokationen først. Som forventet præsenterer Michael en rapport der viser 92 % risiko for regn, selvom andre meteorologiske institutioner tegner et mindre pessimistisk billede af risikoen for regn. For at undgå at bryde sin kontrakt, vælger Det Gode Hold dog at udsætte optagelsen, og Det Onde Hold får lokationen på den eftertragtede dag.

Ikke-bedrageriske løgne og bedrageriske løgne har tilsvarende manipulerende træk. Førstnævnte manipulerer ikke ved at indgyde falske formodninger gennem bedrag, men ved at andre tvinges til at acceptere falske oplysninger som fællesgrundlag. Manipulation forudsætter ikke bedrag.

Situationer i hvilke det kan være fordelagtigt at udtale en ikke-bedragerisk løgn, er situationer i hvilke det har betydning hvorvidt en bestemt information er fællesgrundlag eller ej. Det afgørende for hvilke valg er tilgængelige, er i mange situationer ikke blot hvad de involverede parter tror er tilfældet, men hvad der er blevet gjort til fællesgrundlag gennem offentlige hævdelser. Det kan således blive uundgåeligt at handle på baggrund af falske oplysninger, selvom det er alment kendt at de er usande.

Ikke-bedrageriske løgne viser at man kan manipulere uden at have til hensigt, og uden at lykkes i, at bedrage andre. Løgne kan forvanske den information andre anvender som grundlag for deres valg, uden samtidig at indgyde falske formodninger.

5. KONKLUSION

Fællesgrundlagsteorien om løgn kan forklare de manipulerende træk ved bedrageriske løgne, idet den tillader at løgn i mange tilfælde indebærer at indgyde falske formodninger. De måder ikke-bedrageriske løgne kan være manipulerende på, ligger nær de der kendetegner bedrageriske løgne. Fællesgrundlagsteorien forklarer de manipulerende træk ved ikke-bedrageriske løgne, idet disse opstår når nogen tvinges til at handle på basis af fællesgrundlagsinformation. At adskille hvad det vil sige at lyve fra hensigter om bedrag adskiller ikke en teori om løgn fra en forklaring af det *prima facie* moralsk forkerte i at lyve.⁷

⁷Tak til mine kolleger Gunnar Björnsson, Jonas Nilsson, Kalle Grill, Lars Lindblom, Lars Samuelsson, Madeleine Hayenhjelm og Pär Sundström for værdifulde kommentarer og synspunkter.

LITTERATUR

- Augustinus. 1952 [c 395]. "Lying". I *Treatises on Various Subjects*. Fathers of the Church, vol. 16, red. R. Deferrari, s. 53–120. New York: The Catholic University of America Press.
- Bok, S. 1978. *Lying: Moral Choice in Private and Public Life*. New York: Random House.
- Carson, T. 2006. "The Definition of Lying". *Noûs* 40, s. 284–306.
- Carson, T. 2010. *Lying and Deception: Theory and Practice*. Oxford och New York: Oxford University Press.
- Fallis, D. 2009. "What Is Lying?" *Journal of Philosophy* 106, s. 29–56.
- Frankfurt, H. 2005. *On Bullshit*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lackey, J. 2013. "Lies and Deception: An Unhappy Divorce". *Analysis* 73, s. 236–48.
- Sorensen, R. 2007. "Bald-Faced Lies! Lying without the Intent to Deceive". *Pacific Philosophical Quarterly* 88, s. 251–264.
- Stalnaker, R. 1978. "Assertion". I *Context and Content*. Oxford: Oxford University Press, 1999, s. 78–95.
- Stalnaker, R. 1998. "On the Representation of Context". I *Context and Content*. Oxford och New York: Oxford University Press, 1999, s. 96–114.
- Stalnaker, R. 2002. "Common Ground". *Linguistics and Philosophy* 25, s. 701–21.
- Stokke, A. 2013. "Lying and Asserting". *Journal of Philosophy* 110, nr 1, s. 33–60.
- Williams, B. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pär Sundström

Vad är varseblivningens genomskinlighet och vad följer av den?

1. INLEDNING

Under ett antal år har många filosofer sökt rättfärdiga en eller annan substantiell slutsats rörande medvetande och perception på basis av ett eller annat påstående om att varseblivningar är ”genomskinliga”. Jag ska här göra en partiell analys och utvärdering av denna argumentationslinje (Martin 2002 och Stoljar 2004 är två centrala arbeten med samma generella ambition). Jag ska urskilja tre argumentationsstrategier, vilka stödjer sig på olika genomskinlighetspåståenden. Jag är försiktigt sympatisk till flera av de genomskinlighetsidéer som jag ska diskutera, men jag ska lägga mest energi på att utveckla vad jag uppfattar som några intressanta och löftesrika inslag i den tredje och sista strategin.

Jag kommer att fokusera på argument som på ett eller annat sätt inbegriper påståenden om *färger*, men en bakomliggande tanke – både hos mig och i den litteratur jag diskuterar – är att det som är rimligt att hävda om färger i det här sammanhanget också är rimligt att hävda om en vidare klass av egenskaper, såsom former, rörelser, ljud, dofter och smaker. Denna bakomliggande tanke kommer för det mesta att vara underförstådd, men sektion 5 formulerar och stödjer sig i någon mån på två varianter av den.¹

2. NÅGRA VARIANTER AV GENOMSKINLIGHETSPÅSTÅENDEN

Låt oss först bekanta oss med några varianter av idén att varseblivningen är ”genomskinlig”. Den samtida diskussionen av denna idé tar ofta sin utgångspunkt i följande passage ifrån Gilbert Harman:

När Eloise ser ett träd framför sig så upplevs de färger hon varseblir som egenskaper hos trädet och dess omgivning. Inga av dem upplevs som intrinsikala egenskaper hos hennes varseblivning. Inte heller upplever hon några egenskaper hos någonting som intrinsikala egenskaper hos hennes varseblivning. Och det

¹Många tack till deltagarna i seminariet i Umeå för kommentarer på en muntlig presentation av detta material, och till Gunnar Björnsson för synpunkter på en skriftlig version.

är sant även för dig. . . . När du ser ett träd, så upplever du inte några egenskaper som intrinsikala egenskaper hos din varseblivning. Betrakta ett träd och försök vända din uppmärksamhet mot intrinsikala egenskaper hos din visuella varseblivning. Jag förutsäger att du kommer att upptäcka att de enda egenskaper du där kan vända din uppmärksamhet emot kommer att vara egenskaper hos det presenterade trädet. (Harman 1990, s. 39)

Några år senare säger Michael Tye i samma anda:

Fokusera din uppmärksamhet på en kvadrat som har målats blå. Intuitivt så är du direkt medveten om blåhet och kvadraticitet såsom där ute i världen på avstånd ifrån dig, som egenskaper hos en extern yta. Vänd nu uppmärksamheten inåt och försök bli medveten om själva din varseblivning, inne i dig, skild från sitt föremål. Försök fokusera din uppmärksamhet på någon intrinsikal egenskap hos din varseblivning som skiljer den ifrån andra varseblivningar, något annat än vad den är en varseblivning *av*. Uppgiften verkar omöjlig: medvetandet verkar alltid glida igenom varseblivningen till blåhet och kvadraticitet, såsom instancierade tillsammans i ett externt föremål. När man vänder sitt medvetande inåt för att ge akt på varseblivningen verkar det sluta med att man koncentrerar sig på vad som är utanför igen, på externa företeelser eller egenskaper. (Tye 1995, s. 30)

Och i nylig översiktsartikel sammanfattar Tim Crane idén i följande ord:

Genomskinlighet definieras normalt som tesen att reflektion över, eller introspektion av, hur det är att ha en varseblivning inte avslöjar att vi är medvetna om varseblivningar själva, utan bara om deras medvetandeoberoende objekt. (Crane 2015, sektion 2.1.3)

Som redan denna begränsade exempelsamling illustrerar är det nog oklart om det finns, som Crane hävdar, en "normal" definition av vad varseblivningens genomskinlighet består i. I alla händelser varierar genomskinlighetspåståenden i ett antal avseenden. Låt mig notera fem sådana (jag överlämnar huvudsakligen åt läsaren att spåra dessa variationer i de just givna citaten).

(1) Genomskinlighetspåståenden varierar med avseende på vad vi kan kalla deras *modalitet*. En del uttalar sig (i alla fall explicit) bara om vad vi faktiskt är medvetna om medan andra uttalar som om vad vi *kan* eller inte kan bli medvetna om. Och dessa "kan" kan förstås tolkas med lite olika styrka.

(2) Genomskinlighetspåståenden skiljer sig åt med avseende på vilka *mental akter* de fokuserar på. En del uttalar sig t.ex. om vad vi *varseblir*, andra om vad kan rikta vår *uppmärksamhet* mot, och ytterligare andra vad vi kan bli *medvetna* om när vi t.ex. introspekterar eller försöker rikta vår uppmärksamhet på ett eller annat sätt.

(3) Påståendena skiljer sig också åt med avseende på vilka *objekt* de fokuserar på. En del säger att vi i vissa omständigheter inte är medvetna om *varseblivningar*, andra att vi inte är medvetna om *egenskaper hos varseblivningar* eller om *intrinsikala egenskaper* hos varseblivningar.

(4) En del påståenden hävdar ("positivt") något om vad vi är medvetna om (t.ex. färger hos yttre objekt). Andra hävdar ("negativt") något om vad vi inte är medvetna om (t.ex. intrinsikala egenskaper hos varseblivningar).

(5) En del påståenden begränsar sig tydligt till hur saker *ter sig* för oss i t.ex. varseblivning eller introspektion. Andra påståenden läses naturligt som att du går utöver detta. T.ex. är det någorlunda naturligt att tolka avslutningen av citatet ifrån Tye som påståendet att, om vi försöker fästa vår uppmärksamhet på vår varseblivning så leder det till att vi koncentrerar oss på vad som, inte (bara) *förefaller oss vara*, men *faktiskt är* "externa egenskaper". Även den sista meningen i citatet ifrån Harman kan läsas på detta sätt medan de tidigare meningarna begränsar sig till hur saker presenteras för oss.

3. EN FÖRSTA GENOMSKINLIGHETSSTRATEGI (GS1)

Låt oss nu titta på vad man kan och inte kan stödja med hjälp av ett eller annat genomskinlighetspåstående.

De två första argumentationsstrategier jag ska urskilja söker stödja följande slutsats, som går emot en inflytelserik tradition inom filosofin och vetenskapen:

Icke-mentalism om färg: Varseblivna färger är inte egenskaper hos mentala objekt.

Icke-mentalism om färg går emot både "sinnesdatumteorier" enligt vilka sinnesdata är mentala objekt som är bärare av (bl.a.) varseblivna färger (Jackson 1977) och "kvaliateorier" enligt vilka varseblivna färger är egenskaper hos varseblivanden (Robinson 2004).

Den första av de två strategier som försöker etablera *Icke-mentalism om färg* – jag ska kalla denna strategi GS1 – stödjer sig på följande genomskinlighetspåstående, som vi känner igen ifrån de inledande meningarna i citatet ifrån Harman ovan.

Genomskinlighet-1: Vi varseblir färger *som* egenskaper hos yttre föremål, såsom träd, och vi varseblir dem inte *som* egenskaper hos mentala objekt.

En fråga som man kan ställa om *Genomskinlighet-1* rör "modaliteten" i dess påståenden om hur vi varseblir och inte varseblir färger. Även om

det skulle stämma att vi typiskt sett varseblir färger som egenskaper hos yttre föremål och inte på andra sätt så kan man undra om vi inte *kan* uppleva dem på annat sätt och *ibland* även gör det (Putnam 2014 argumenterar för att färger ibland inte upplevs i varseblivningen som ”där ute”).

Men även om man antar en variant av *Genomskinlighet-1* med en stark modalitet, enligt vilken vi oundvikligen varseblir färger som egenskaper hos yttre föremål och inte kan varsebli dem på annat sätt, så är det klart att detta i sig inte ger ett särskilt starkt stöd för *Icke-mentalism om färg*. *Genomskinlighet-1* förblir ett påstående om hur vi varseblir – och inte varseblir – färger. *Icke-mentalism om färg* uttalar sig å andra sidan om vad varseblivna färger är – eller inte är – egenskaper hos. Och saker och ting är ibland på sätt som skiljer sig ifrån hur vi varseblir dem. Man kan därför konsistent hävda både *Genomskinlighet-1* och, gentemot *Icke-mentalism om färg*, att varseblivna färger är egenskaper hos mentala objekt. Den som vill stödja *Icke-mentalism om färg* på basis av *Genomskinlighet-1* behöver därför förklara varför denna kombination av teser skulle vara en dålig idé.

Ett skäl som har anförts i detta sammanhang är att vi kan lita på varseblivningen när det gäller vad färger är egenskaper hos. T.ex. argumenterar Tye i följande passage för något i stil med *Icke-mentalism om färg* på basis av något i stil med *Genomskinlighet-1* och ett sådant ”pålitlighets-påstående”:

Inga av de kvaliteter om vilka du är direkt medveten när du ser de olika ytorna ser ut för dig som kvaliteter hos varseblivningar. . . . Att anta att de kvaliteter om vilka varseblivare är direkt medvetna när de har en vanlig, alldaglig varseblivning verkligen är kvaliteter hos varseblivningar skulle vara att beskylla sådana varseblivningar för omfattande misstag. Det är helt enkelt inte trovärdigt. Det verkar fullständigt orimligt att anse att visuella varseblivningar är systematiskt missvisande på detta sätt. De kvaliteter om vilka du är direkt medveten när du fokuserar på scenen framför dina ögon och hur saker ser ut är följaktligen inte kvaliteter hos din visuella varseblivning. (Tye 2000, s. 46)

Det finns minst två argumentationslinjer som man kan utveckla ur detta uppslag om man vill försvara *Icke-mentalism om färg* på basis av *Genomskinlighet-1*. Den ena tar fasta på (det ”positiva”) påståendet att vi varseblir färger som egenskaper hos yttre föremål och antar vidare, för det första, (i) att varseblivningen är *korrekt* i detta avseende, och för det andra, (ii) att varseblivna färger inte är egenskaper hos *både* yttre föremål och mentala objekt. Den andra argumentationslinjen tar fasta på (det ”negativa”) påståendet att vi *inte* varseblir färger som egenskaper hos mentala objekt och antar vidare (iii) att våra varseblivningar är tillräckligt *fullständigt* informativa i detta avseende för att vi ska kunna dra slutsatsen att varseblivna färger inte är egenskaper hos mentala objekt.

(Den förra argumentationen vilar på ett pålitlighetspåstående av typen, *om vi varseblir färger som X så är varseblivna färger X*; den senare på ett pålitlighetspåstående av typen: *om vi inte varseblir färger som X så är varseblivna färger inte X.*)

Jag ska här inte här utvärdera någon av dessa argumentationslinjer mer än att anmärka att de båda, utöver *Genomskinlighet-1*, innehåller substantiella antaganden – (i) och (ii) respektive (iii) – vars grund man rimligen kan efterfråga, och att Tye inte antyder någon grund för något av dem i sin argumentation.

4. EN ANDRA GENOMSKINLIGHETSSTRATEGI (GS2)

En annan argumentationsstrategi, som jag ska kalla GS2, söker stödja *Icke-mentalism om färg* med hjälp av följande genomskinlighetspåstående, som är en tolkning av citatet ifrån Tye (1995) i sektion 2:

Genomskinlighet-2: När vi introspekterar våra varseblivningar så kan vi inte bli (eller förbli) medvetna om några egenskaper utöver egenskaper som *faktiskt är* egenskaper hos yttre, icke-mentala objekt, om de är egenskaper hos någonting alls.

(Kvalificeringen ”om de är egenskaper hos någonting alls” motiveras av illusioner och hallucinationer där man möjligen är medveten om egenskaper som inget objekt har.)

Medan *Genomskinlighet-1* bara uttalar sig om vad varseblivna färger *ser ut* – och inte ser ut – att vara egenskaper hos, så uttalar sig *Genomskinlighet-2* om vad egenskaper som vi blir eller förblir medvetna om är egenskaper hos. Ifrån *Genomskinlighet-2* är det därför ett relativt kort steg till *Icke-mentalism om färg*. För att rättfärdiga detta steg räcker det att anta att vi förblir medvetna om varseblivna färger när vi introspekterar våra varseblivningar. Det är ett försiktigt antagande, som kan accepteras även av sinnesdatumteoretiker och kvaliateoretiker som avvisar *Icke-mentalism om färg*.

Det verkar dock ganska klart att vi inte kan konstruera något starkt *argument* för *Icke-mentalism om färg* på basis av *Genomskinlighet-2*. Problemet är att det är svårt att se hur man skulle ha skäl att acceptera *Genomskinlighet-2* om man inte redan hade skäl att acceptera *Icke-mentalism om färg*.

Jag tar här upp strategin GS2 framför allt för att tydligt skilja den ifrån GS1. Det vore möjligen en ogin läsning att tillskriva argumentationsstrategin GS2 till någon i litteraturen. Men utan att peka finger mer än jag i någon mån redan har gjort så tror jag det är riktigt att säga *Genomskinlighet-1* och *Genomskinlighet-2* och de associerade argumentationsstrategierna GS1 och GS2 inte alltid tydligt åtskiljs i litteraturen.

5. EN TREDJE GENOMSKINLIGHETSSTRATEGI (GS3)

GS1 och GS2 syftar som nämnts båda till att försvara *Icke-mentalism om färg*. En tredje genomskinlighetsstrategi, GS3, siktar mot en annan slutsats. GS3 antar *Icke-mentalism om färg* som en premis. Den antar också, i enlighet med tanken som jag nämnde i sektion 1, detta:

Generalisering: Om varseblivna färger inte är egenskaper hos mentala objekt, så är inte heller varseblivna former, rörelser eller placeringar egenskaper hos mentala objekt.

Till *Icke-mentalism om färg* och *Generalisering* lägger GS3 sedan följande genomskinlighetspåstående:

Genomskinlighet-3: När vi introspekterar våra visuella varseblivningar så kan vi inte bli (eller förbli) direkt medvetna om några egenskaper utöver varseblivna färger, former, rörelser och placeringar.

Icke-mentalism om färg, *Generalisering* och *Genomskinlighet-3* implicerar denna slutsats:

Slutsats-GS3: När vi introspekterar våra visuella varseblivningar så kan vi inte bli (eller förbli) direkt medvetna om någon egenskap hos något mentalt objekt.

Slutsats-GS3 utesluter att vi i introspektionen kan bli direkt medvetna om någon egenskap hos en varseblivning, eller hos ett sinnesdatum förstått som ett mentalt objekt. Detta är i sig ett slags genomskinlighetspåstående – det liknar i viss mån *Genomskinlighet-2* – som i GS3 är härlett ifrån ett annat.

Låt mig i korthet skissera några skäl att intressera sig för GS3. Jag ska utgå ifrån att *Generalisering* är okontroversiell, och att substansen i GS3 ligger i *Icke-mentalism om färg* och *Genomskinlighet-3*, vilka jag ska diskutera i tur och ordning.

Vad beträffar *Icke-mentalism om färg* så kan man förstås söka stödja detta med argumentationsstrategin GS1 och på så sätt kombinera GS1 och GS3. (Möjligen kan man förstå argumentationen i Tye 2000, delvis citerad i sektion 3, som en sådan kombination, även om inte Tye bryter ned sin diskussion på detta sätt.)

Det är dock inte nödvändigt – och inte uppenbart bäst – att söka stödja *Icke-mentalism om färg* med hjälp av något genomskinlighetspåstående. Ett alternativ – av flera – är att argumentera för *Icke-mentalism om färg* på basis av dels omvändningen av *Generalisering*,

Omvänd generalisering: Om varseblivna färger är egenskaper hos mentala objekt, så är antingen varseblivna former, rörelser eller placeringar också egenskaper hos mentala objekt,

och dels,

Icke-mentalism om form-rörelse-placering: Det är inte så att varseblivna former, rörelser eller placeringar är egenskaper hos mentala objekt.

Jag ska inte här försvara detta argument. (Jag försvarar ett besläktat argument i Sundström 2014, s. 119–23.) Jag nöjer mig med anmärkningarna att (i) var och en av dessa två premisser är rätt brett omfattade, och att (ii) ingen av dem hänvisar till någon ”genomskinlighet”.

I alla händelser så accepterar ganska många samtida perceptions- och medvetandefilosofier *Icke-mentalism om färg* – på en eller annan grund. Det i sig motiverar ett visst intresse för att undersöka vad man eventuellt ytterligare kan visa om man antar detta som en premis för diskussionen.

En fråga som man kan resa om *Genomskinlighet-3* är om vi inte, när vi introspekterar våra visuella varseblivningar är direkt medvetna om en uppsättning egenskaper hos yttre objekt utöver färger, former, rörelser och placeringar, som t.ex. egenskapen *trädheter* (Siegel 2011 argumenterar för en tes som kan förstås på detta sätt). Den frågan spelar dock ingen roll för det nuvarande argumentet. För det är klart att vi utan minskad plausibilitet kan förstärka *Generalisering* till:

Generalisering+: Om varseblivna färger inte är egenskaper hos mentala objekt, så är inte heller varseblivna former, rörelser, placeringar, eller *trädheter* egenskaper hos mentala objekt.

Även om vi då behöver modifiera *Genomskinlighet-3* så att den medger att vi i introspektion av varseblivningar kan bli direkt medvetna om *trädheter* så kan vi fortfarande, givet *Icke-mentalism om färg*, härleda att när vi introspekterar våra varseblivningar så är vi inte direkt medvetna om några egenskaper hos mentala objekt.

Genomskinlighet-3 är i några viktiga avseenden ett försiktigt påståen- de. Det säger t.ex. ingenting om vad färger (eller andra egenskaper) är egenskaper hos, eller vad vi upplever dem som egenskaper hos. *Genomskinlighet-3* är därmed i sig förenligt med bl.a. sinnesdatumteorier och kvaliateorier enligt vilka färger är egenskaper hos mentala objekt, och det är möjligt att flera sinnesdatumteoretiker och kvaliateoretiker har accepterat *Genomskinlighet-3*. (Martin 1998, sektion 1, tillskriver Price 1932 något mycket nära *Genomskinlighet-3*. Jag är dock inte helt övertygad av textevidensen för denna tolkning.)

En annan viktig begränsning är att *Genomskinlighet-3* inte uttalar sig om mer än vad vi *direkt* kan bli – eller inte bli – medvetna om när vi introspekterar upplevelser. (Vi kan notera att detta slags begränsning återfinns i citatet ifrån Tye 2000 i sektion 3, men inte i någon av de citerade passagera i sektion 2.) För att illustrera betydelsen av denna begränsning,

beakta egenskapen *visuell-varseblivningshet*. Det är möjligen plausibelt att, när vi introspekterar så kan vi bli *medvetna* om visuell varseblivningshet. I alla händelser kan vi bli medvetna om att vi har en visuell varseblivning. Detta har ibland anförts som ett argument emot genomskinlighetspåståenden (se Lycan 2004, sektion 6). Men det är inte något argument emot *Genomskinlighet-3*. *Genomskinlighet-3* utesluter bara att vi någonsin blir *direkt* medvetna om denna egenskap. En idé som kan användas för att försvara *Genomskinlighet-3* är att vi i introspektionen blir *indirekt* medvetna om att vi har en visuell varseblivning *via* en mer direkt medvetenhet om varseblivna färger, former, rörelser och placeringar. Denna idé lanserades (såvitt jag vet) först av Dretske (1994, och 1995, kapitel 2). Dretske karakteriserade företeelsen som ett slags ”förflyttad” (displaced) perception, och liknade den vid fall där man (indirekt) hör att brevbäraren står vid dörren genom att (direkt) höra hundens skällande. Idén har senare utvecklats av bl.a. Tye (2000, sektion 3.2) och Alex Byrne (2005 och 2012).

Med dess begränsning till vad vi *direkt* kan bli medvetna om är *Genomskinlighet-3*, tror jag, inte så lätt att falsifiera – om än kanske inte heller så lätt att bekräfta. Det verkar ganska plausibelt att vi i varseblivningen blir direkt medvetna om vissa egenskaper, såsom färger, former, rörelser och placeringar; vi blir inte indirekt medvetna om dem via något mer direkt medvetande om någon annan egenskap. Det är mer oklart att detta gäller för en egenskap som t.ex. trädhet. Ett inte orimligt förslag är att, om vi alls blir medvetna om trädhet redan i varseblivningen (snarare än först i tanken) så blir vi detta via ett mer direkt medvetande om t.ex. färger och former. På samma sätt är det – åtminstone för mig – oklart om jag i introspektion någonsin blir *direkt* medveten om någon *visuell varseblivningshet* eller om jag blir medveten om denna egenskap indirekt via ett mer direkt medvetande om andra egenskaper. När jag reser denna fråga förefaller det mig som att varseblivningen har ett slags viktig ”genomskinlighet”. När jag söker etablera en direkt medvetenhet med min varseblivnings visuella varseblivningshet så är jag osäker på om jag någonsin lyckas, och det verkar vara en genuin möjlighet att mitt medvetande får sitt första, direkta fäste på andra egenskaper – egenskaper som möjligen är, även om inte *Genomskinlighet-3* säger detta, egenskaper hos yttre objekt.

Om allt detta är riktigt så finns det skäl att i alla fall ta *Genomskinlighet-3* och argumentationsstrategin GS3 på allvar.

6. SAMMANFATTNING

Liksom min titel här talar litteraturen ofta om ”varseblivningens genomskinlighet” i bestämd form. Jag har dock illustrerat att det i själva verket finns ett stort antal genomskinlighetspåståenden och att de kan

förekomma på ganska olika sätt i argument. Jag har också skisserat och slagit ett försiktigt slag för ett specifikt argument som drar en stark slutsats på basis av bl.a. ett ganska svagt genomskinlighetspåstående.

LITTERATUR

- Byrne, Alex. 2005. "Introspection". *Philosophical Topics* 33 (1), s. 79–104.
- Byrne, Alex. 2012. "Knowing What I See". I *Introspection and Consciousness*, red. D. Smithies och D. Stoljar. Oxford: Oxford University Press.
- Crane, Tim. 2015. "The Problem of Perception". I *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward Zalta, Summer 2015. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/perception-problem/>.
- Dretske, Fred. 1994. "Introspection". *Proceedings of the Aristotelian Society* 94, s. 263–78.
- Dretske, Fred. 1995. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Harman, Gilbert. 1990. "The Intrinsic Quality of Experience". *Philosophical Perspectives* 4, s. 31–52.
- Jackson, Frank. 1977. *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lycan, William. 2004. "The Superiority of HOP to HOT". I *Higher-Order Theories of Consciousness: An Anthology*, red. R. Gennaro. Amsterdam: John Benjamins.
- Martin, Michael. 1998. "Setting Things before the Mind". I *Current Issues in Philosophy of Mind*, red. A. O'Hear. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, Michael 2002. "The Transparency of Experience". *Mind and Language* 4 (4), s. 376–425.
- Price, H. H. 1932. *Perception*. Methuen.
- Putnam, Hilary. 2014. "Visual Experiences Aren't Always Transparent". I *Sardonic Comment*. Läst 4 maj 2015. <http://putnamphil.blogspot.se/2014/08/visual-experiences-arent-always.html>.
- Robinson, William. 2004. *Understanding Phenomenal Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siegel, Susanna. 2011. *The Contents of Visual Experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Stoljar, Daniel. 2004. "The Argument from Diaphanousness". I *Language, Mind and World*. Canadian Journal of Philosophy Supplement 30, red. M. Escurdia, R. Stainton och C. Viger. Calgary: University of Calgary Press.
- Sundström, Pär. 2014. "Two Types of Qualia Theory". *Harvard Review of Philosophy* 20, s. 107–31.
- Tye, Michael. 1995. *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tye, Michael. 2000. *Consciousness, Color, and Content*. Cambridge, MA: MIT Press.

Notiser

RELATIV KUNSKAP

På 1900-talet visste vi att det kretsade precis nio planeter runt solen. Numera vet vi att planeterna bara är åtta stycken, trots att samma himlakroppar fortsätter att kretsa runt solen. Betyder det att kunskapen är relativ? Hade vi fel på 1900-talet och rätt nu (eller tvärtom)? Eller betyder det att själva *sanningen* är ”relativ”, eftersom det som var sant på 1900-talet inte är sant på 2000-talet? Eller är sanningen hela tiden icke-relativ – dvs. ”absolut” – vilket är fullt möjligt eftersom ordet ”planet” inte betydde detsamma då som nu? Definitionen av ”planet” ändrades nämligen år 2006, så att Pluto numera inte är en planet, utan en dvärgplanet som t.ex. Ceres och Eris.

OM NYTTAN AV ATT PROMENERA

Framför allt, förlora inte din lust att promenera: varenda dag promenerar jag mig till ett tillstånd av välbefinnande och promenerar bort från varje sjukdom; jag har promenerat mig till mina bästa tankar, och jag vet inte någon tanke så tryckande att man inte kan promenera bort sig från den ... men genom att sitta stilla, och ju mer man sitter stilla, ju närmare kommer man att må illa ... Alltså om man bara fortsätter att promenera blir allt bra.

Sören Kirkegaard, brev till Jette, 1847

NYA BÖCKER (SOM SKICKATS TILL REDAKTIONEN)

En bok om mediernas roll i debatten om droger är *Idéerna som tände debatten* av Jan Malmstedt, Fri Tanke, 2015.

Den kända filosofen Patricia S. Churchlands bok från 2013, *Touching a Nerve: The Self as Brain*, har nu kommit i svensk översättning med titeln *Min hjärna och jag, En bok om neurovetenskap och medvetandet*, Fri Tanke, 2015.

Författaren P. C. Jersild har skrivit en personlig bok om svensk psykiatri, *Den stökiga psykiatrin: Minnen, samtal, tankar*, Fri Tanke, 2015.

Konrad Marc-Wogau var professor i teoretisk filosofi i Uppsala under åren 1948–1968. Under åren 1932–1946 undervisade också i teoretisk filosofi vid Stockholms högskola, där det ännu inte fanns någon professor i ämnet. Han kom till Sverige som flyktning från Moskva år 1917. Han har nedtecknat minnen från sin barndom och ungdom, minnen som nu inleder en bok som för övrigt skrivits av Lennart Nordenfelt, *Konrad Marc-Wogau: En livsresa från Moskva till Uppsala*, Thales, 2015.

En populärvetenskaplig bok om den absoluta forskningsfronten i fysik, bl.a. om mörk materia och mörk energi, har författats av Ulf Danielsson, *Mörkret vid tidens ände: En bok om universums mörka sida*, Fri Tanke, 2015.

Ulf Persson är professor i matematik vid Chalmers. Han har nyligen utgivit en bok med titeln *Karl Popper, falsifieringens profet*, Svenska Humanistiska Förbundet och CKM Förlag, 2014.

Det livaktiga förlaget Fri Tanke har utgivit en bok av förläggaren själv, Christer Sturmark. Den heter *Upplysning i det 21:a århundradet: Tro och vetande 3.0*, Fri Tanke 2015.

En modern klassiker i politisk filosofi, *Frihetens grundvalar* av F. A. Hayek har kommit i en nyutgåva på svenska, Timbro 2015. Originallets titel är *The Constitution of Liberty*.

FÖRSVARSPOLITIK

”Våld löser aldrig några problem. Det är en av de eviga sanningar som konsten har förmedlat i alla tider. De skjuts bara på framtiden.” Så säger 31 kulturarbetare och debattörer som inte vill att Sverige ska vara värdland för Natos militära övningar (DN 19/4). De tror inte heller på militär upprustning. Riktigt hur de ställer sig till ett svenskt försvar är inte så klart, men förmodligen menar de väl att om Sverige alls ska ha något försvar, så bör det vara av icke-våldskaraktär. Alltså civilt, snarare än militärt motstånd mot angripare. Detta strider visserligen mot vad en stor majoritet i riksdagen anser, men kanske vore det ändå värt att utreda dess för- och nackdelar. Den bedömning som ”konsten” har förmedlat kunde lämpligen kompletteras av historiska och samhällsvetenskapliga analyser.

RATIONALITET

Ekonomijournalisten Birgitta Forsberg i DN säger att ”när verkligheten inte stämmer med kartan är det mest rationellt att ändra på kartan” (16/3). Det är en underlig uppfattning om rationalitet. Ibland kan det ju vara en fördel att i stället ändra på verkligheten. Det är ju nämligen inte så sällan som verkligheten har vissa brister – och dessa brister kan ju saknas på kartan.

FILOSOFI I BUNDEN FORM

På det nästan oändliga nätet kan man bland mycket annat också hitta följande limerickar, var och en i form av ett tänkt uttalande av en känd filosof. Gissa vem?

It's matter and form that make substance,
Bronze shape is a statue, for instance.
But form's own existence
Needs matter's persistence:
This breeds theoretic resistance.

Spatial stuff is not really in space,
Transcendentally, not in a place,
It is truly, you'll find,
Just appearance, in mind,
Even if it's in front of your face.

Some predicates can be projected,
There's "blue"; but then "grue" is rejected.
It's been rattling the deans
Of fine art magazines:
Bleen covers must be re-inspected.

Though it's clearly just terribly crass,
There's a gavagai eating my grass.
When I tell it to scat
It behaves like a brat,
Yells that undetached part: kiss my ---.

If you think of a possible sin,
Such as kicking a friend in the shin,
Note the one who will pay
At the end of the day
Won't be you, but your counterpart twin.

Medarbetarna i detta nummer av *Filosofisk tidskrift* tillhör alla Umeå universitet, närmare bestämt institutionen för idé- och samhällsstudier, där *Gunnar Björnsson* och *Pär Sundström* är professorer i filosofi, medan *Daniela Cutas*, *Kalle Grill*, *Lars Lindblom*, *Lars Samuelsson* och *Andreas Stokke* är universitetslektorer i filosofi.

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 med e-post till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- 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
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört