

# Filosofisk tidskrift

Årgång 38 Nr 2 April 2017

- 3 Värdet av att existera  
PER ALGANDER
- 15 Yarmouthmysteriet och frågan om bevisvärdering inför rätta  
SVANTE NORDIN
- 21 Monty Hall-problemet  
ERIC JOHANNESSON
- 25 Moralens geometri  
MARTIN PETERSON
- 35 Bergström om normativa skäl  
JONAS OLSON
- 41 Replik om normativa skäl  
LARS BERGSTRÖM
- RECENSIONER
- 47 Frans Svensson om *Aristoteles etik* av Anders Hansson
- 57 Jens Johansson om *Tankar om Gud, kristen tro och livets mening*  
av Mikael Stenmark
- 63 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](mailto:ekonomitjanst@natverkstan.net)

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

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

Copyright © Respektive författare 2017

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Pro Blond

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2017

ISSN 0348-7482

## VÄRDET AV ATT EXISTERA

Kan det vara bättre, eller sämre, för en person att existera än att aldrig ha existerat? Denna fråga har på den senaste tiden fått en viss uppmärksamhet från framförallt svenska filosofer.<sup>1</sup> Själva frågan kan vid första påseendet verka märklig. Vad exakt är det man frågar efter när man undrar om det kan vara bättre för en person att existera än att aldrig ha existerat?

Ett klagörande rör den värderelation som ingår i frågan, nämligen bättre för-relationen. Att vi jämför alternativ, händelser och liknande med avseende på deras värde *för* oss borde vara okontroversiellt. Det är (antagligen) bättre för mig att jag motionerar regelbundet än att jag inte gör det, till exempel. Grovt uttryckt kan man säga att bättre för-relationen avser något som vi kan kalla *prudentiellt* värde och detta värde är det vi vanligtvis vägleds av när vi agerar i vårt eget eller någon annans intresse. Prudentiellt värde, till skillnad från Mooreanskt intrinsikalt värde, är en sorts agent-relativt värde, men inte nödvändigtvis ett *subjektivt* värde. Vi bör skilja på vad som är bra *för* en person och vad som är bra *enligt* personen, och dessa två behöver inte gå hand i hand.

Ett annat klagörande rör själva bättre för-relationen. Till skillnad från den vanliga, tvåställiga, bättre-relationen är detta en treställig relation: någonting ( $x$ ) är bättre för någon ( $a$ ) än något annat ( $y$ ). I vanliga fall relaterar bättre för-relationen möjliga tillstånd som en person kan befinna sig i, till exempel *att jag motionerar regelbundet* och *att jag inte motionerar regelbundet*. När det gäller existens är det två tillstånd och en person som utgör relationens relata: en person ( $a$ ), *att a existerar* och *att a inte existerar*. Detta leder omedelbart till problem. Man kan ifrågasätta om det givet detta överhuvudtaget är möjligt att det är bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera eftersom *att inte existera* inte är ett tillstånd som en person kan befinna sig i. Ett snabbt argument för att det inte kan vara bättre, eller sämre, för en person att existera än att inte existera är alltså att hävda att icke-existens inte är tillstånd som en person kan befinna sig i.

1. Se till exempel Bykvist (2007, 2015), Arrhenius och Rabinowicz (2010) och Johansson (2010).

Ett sätt att förstå frågan på så att svaret inte blir ett trivialt "nej" är att uppfatta tillstånd som sakförhållanden. Med sakförhållande menar jag här, ungefär, ett sätt som världen skulle kunna vara på. Frågor om hurvida någonting är bättre för en person än något annat kan då förstås som frågor om vilken av två möjliga sätt världen skulle kunna vara på som är bättre för en person. Sakförhållanden, förstådda på detta sätt, är abstrakta objekt snarare än konkreta och de kan existera utan att vara fallet. Till exempel, sakförhållandet *att Uppsala är Sveriges huvudstad* är inte fallet – det föreligger inte – men icke desto mindre kan det sägas existera som ett abstrakt objekt. *Att Uppsala är Sveriges huvudstad* är trots allt ett sätt som världen skulle kunna vara på.

I denna uppsats kommer jag att argumentera för att det kan vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera, men att detta kommer till priset av att beröva denna slutsats på all praktisk relevans. Jag kommer först att redogöra för två argument som försöker visa att det inte kan vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera. Därefter kommer jag att diskutera ett argument för att en persons existens kan vara *extrinsikalt*, men inte *intrinsikalt*, bättre (eller sämre) för personen än att inte existera. Jag kommer att argumentera för att extrinsikalt värde inte är det vi bör vägledas av vare sig vi agerar prudentiellt eller moraliskt. Argumentet för att det kan vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte göra det är därför endast framgångsrikt till priset av att göra frågan praktiskt irrelevant.

#### 1. BROOMES ARGUMENT

Enligt Broome (1999, s.168) kan det inte vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera. Anta att det är bättre för mig att existera än att inte existera. Detta implicerar enligt Broome att det skulle vara bättre för mig att existera än att inte existera även om jag inte hade existerat. Men, om jag inte hade existerat så skulle det inte funnits någon för vem det hade varit bättre för att existera. Alltså kan det inte vara bättre eller sämre för mig att existera än att inte existera.

Broomes argument innehåller två premisser som är särskilt värda att uppmärksamma. Broome påstår att om det är bättre för mig att existera än att inte existera så skulle det vara bättre för mig att existera om jag inte hade existerat. Vad detta innebär är att värderationer är *Modalt Invarianta*:

*Modal Invarians:* Om ett sakförhållande  $S$  är bättre (sämre) för en person  $a$  än ett annat sakförhållande  $S'$  så skulle  $S$  vara bättre (sämre) för  $a$  än  $S'$  även om  $S'$  hade varit fallet.

Att värderationer är Modalt Invarianta tycks vid första påseendet rimligt. Anta till exempel att jag inte motionerar, men att det är bättre för mig att motionera än att inte motionera. Enligt Broome måste det då också gälla att *om* jag hade motionerat så *skulle* det vara bättre för mig att motionera än att inte motionera. Detta förefaller rimligt. Huruvida det är bättre för mig att motionera än att inte motionera beror säkert på omständigheterna, men det är inte rimligt att påstå att det beror på om jag motionerar eller inte.

Den andra premissen som är värd att uppmärksamma är Broomes påstående att om jag inte hade existerat, så skulle det inte vara bättre för mig att existera än att inte existera. Detta eftersom om jag inte hade existerat så hade det inte funnits någon som existens hade varit bättre för. Detta innebär ett antagande om sanningsvillkoren för påståenden som "om jag inte hade existerat så skulle det ha varit bättre för mig att existera än att inte existera". Standardsynen är att detta påstående är sant om och endast om det i den närmsta möjliga världen där jag inte existerar gäller att det är bättre för mig att existera än att inte existera. Vad Broome påpekar är att detta villkor aldrig kan vara uppfyllt eftersom i en värld där jag inte existerar så kan jag inte exemplifiera några egenskaper eller ingå i några relationer. Vi kan kalla detta antagande för Existensvillkoret:

*Existensvillkoret:* Om en person  $a$  exemplifierar en egenskap eller ingår som relata i en relation i en värld  $w$  så existerar  $a$  i  $w$ .

Med dessa klagöranden kan vi sammanfatta Broomes argument på följande sätt:

1. Om det är bättre (sämre) för  $a$  att existera än att inte existera, så skulle det vara bättre (sämre) för  $a$  att existera än att inte existera, även om  $a$  inte hade existerat (från Modal Invarians).
2. Det skulle inte vara bättre (sämre) för  $a$  att existera än att inte existera om  $a$  inte hade existerat (från Existensvillkoret).
3. Alltså, det är inte bättre (sämre) för  $a$  att existera än att inte existera.

Mot detta argument är det främst den första premissen, Modal Invarians,

som har blivit utsatt för kritik.<sup>2</sup> Ett motexempel som har framförts av Johansson (2010) är följande. Anta att det är bättre för mig att väga minst 75 kg än att inte göra det och att jag i den aktuella världen väger mindre än 75 kg. Enligt Modal Invarians följer det att det skulle vara bättre för mig att väga minst 75 kg än att inte göra det även om jag vägde minst 75 kg. Detta innebär att i den närmsta möjliga världen där jag väger minst 75 kg så är det bättre för mig att väga minst 75 kg än att inte göra det. Men, det är enkelt att se att detta inte behöver vara sant. Det är fullt möjligt att det finns någon vikt mellan min aktuella vikt och 75 kg som skulle vara bättre för mig än min aktuella vikt och som skulle vara bättre för mig än att väga minst 75 kg.

Den avgörande punkten i detta motexempel är att om  $w$  är den närmsta möjliga  $S$ -världen till den aktuella världen, så följer det inte att den aktuella världen är den närmsta möjliga *icke-S*-världen till  $w$ . För att åtgärda detta föreslår Johansson att Modal Invarians bör revideras på följande sätt: om  $S$  är bättre (sämre) för  $a$  än *icke-S* så skulle den  $S$ -värld som är närmast den aktuella världen vara bättre (sämre) för  $a$  än den *icke-S*-värld som är närmast den aktuella världen. Genom att på detta sätt precisera att det är de närmsta världarna relativt den aktuella världen som är relevanta så skulle man undkomma Johanssons exempel. Den modifierade versionen av Modal Invarians är även tillräcklig för att Broomes argument ska vara giltigt, så argument mot värdet av att existera står sig i ljuset av denna invändning.

Johanssons invändning belyser dock ett annat problem för Modal Invarians. Man kan undra varför en värderrelations instantiering i den aktuella världen skulle bero på vilka värderrelationer som råder i andra möjliga världar. Som Arrhenius och Rabinowicz (2010) påpekar så är allt som krävs, för att det ska kunna vara bättre (sämre) för en person att existera än att inte existera, vara att relationens relata existerar. I det här fallet rör det sig om två sakförhållanden (*att a existerar* och *att a inte existerar*) samt ett konkret objekt ( $a$ ). Eftersom sakförhållanden är abstrakta objekt som kan existera utan att vara fallet, så är det oproblematiskt för relationen att vara instantierad i varje värld där personen i fråga existerar. Givet att en person  $a$  existerar så finns det inte några logiska eller metafysiska konstheter med att det *är* bättre för  $a$  att existera än att inte existera.

Även om detta tvivel inte utgör en fullständig vederläggning av Modal Invarians, så för det åtminstone över bevisbördan till förespråkaren av

2. Se till exempel Arrhenius och Rabinowicz (2010), Johansson (2010) och Holtug (2012, s.140-42).

Modal Invarians. Jag kommer därför i det som följer att undersöka om det går att formulera ett övertygande argument för eller mot värdet av att existera som inte förlitar sig på denna premiss.

## 2. PRUDENTIELLT VÄRDE OCH VÄLFÄRD

Ett argument för att det inte kan vara bättre för en person att existera än att inte existera, och som inte förutsätter Modal Invarians, är att utgå från att prudentiellt värde är nära kopplat till en persons välfärd. Att ett sakförhållande är bättre för en person än ett annat tycks innebära en jämförelse av hur mycket välfärd personen skulle ha om respektive sakförhållande var fallet. Till exempel, om det är bättre för en person att motionera regelbundet än att inte göra det så verkar detta innebära en jämförelse av hur mycket välfärd personen skulle ha om hon motionerade regelbundet och hur mycket välfärd hon skulle ha om hon inte gjorde det.

Applicerat på existens innebär detta att icke-existens endast kan vara bättre eller sämre för en person om personen skulle ha någon välfärd – positiv, negativ eller neutral – om personen inte existerade. Men, att en person skulle ha någon välfärd överhuvudtaget (även neutral) om hon inte existerade är absurt. Alltså kan det inte vara bättre eller sämre för en person att inte existera än att existera. För ökad överskådlighet kan vi ställa upp detta argument på följande sätt:

1. Om det är bättre (sämre) för  $a$  att existera än att inte existera så är icke-existens bra, dåligt eller neutralt för  $a$ .
2. Om icke-existens är bra, dåligt eller neutralt för  $a$  så skulle  $a$  ha positiv, negativ eller neutral välfärd om  $a$  inte existerade.
3.  $a$  skulle inte ha positiv, negativ eller neutral välfärd om  $a$  inte existerade.
4. Alltså, det är inte bättre (sämre) för  $a$  att existera än att inte existera.

Vissa filosofer ger intryck av att de förnekar premiss 1 eller 3.<sup>3</sup> Angående den tredje premissen så tycks den följa direkt från Existensvillkoret: en person exemplifierar egenskaper endast i världar där personen existerar. Att en person skulle ha positiv, negativ eller neutral välfärd kräver dock att personen skulle exemplifiera någon egenskap. Att förneka detta förefaller mycket ointuitivt.

3. Se till exempel Roberts (2003), Holtug (2001) och Feit (2016).

Den första premissen i sin tur tycks följa från mer generella överväganden rörande komparativer såsom längre, varmare osv. Ett naturligt sätt att förstå ett påstående som *Olle är längre än Erik* är att Olle har en viss längd, Erik har en viss längd och att Olles längd är större än Eriks. Givet detta sätt att förstå betydelsen hos komparativer vore det meningslöst att säga att Olle är längre än något som saknar längd, till exempel talet 2.

Huruvida detta synsätt på komparativer även kan appliceras på värderelationer är en omtvistad fråga. Broome (2004) föreslår att det är en begreppslig sanning att om  $S$  är bättre (för  $a$ ) än *icke-S* så är graden till vilken  $S$  är bra (för  $a$ ) större än vad graden till vilken *icke-S* är bra (för  $a$ ). Enligt denna uppfattning skulle premiss 1 vara en instans av en mer generell, begreppslig, sanning. Enligt en alternativ ansats som nämns av Arrhenius och Rabinowicz (2010) så ska värderelationer analyseras i termer av passande attityder. Enligt denna uppfattning så innebär  *$S$  är bättre för  $a$  än icke-S* att det vore passande att föredra  $S$  framför *icke-S* för  $a$ s skull. Denna ansats tycks därför inte kräva att både  $S$  och *icke-S* har något värde (bra, dåligt eller neutralt) för  $a$ . Denna attityd-baserade analys av värderelationer förflyttar dock bara problemet. En befogad fråga är nämligen vad som menas med frasen "det vore passande att föredra  $S$  framför *icke-S* för  $a$ s skull". Ett attraktivt förslag är att vad det vore passande att föredra för en persons skull beror på hur bra olika de alternativen vore för personen. Alltså, det vore passande att föredra  $S$  framför *icke-S* för  $a$ s skull omm värdet  $S$  har för  $a$  är större än värdet *icke-S* har för  $a$ . Men, då är vi tillbaka till påståendet att  $S$  är bättre än *icke-S* för  $a$  omm  $S$  är mer bra för  $a$  än vad *icke-S* är. Det är därför oklart om en attityd-baserad analys av värderelationer kan användas för att kasta tvivel över den första premissen.

Den andra premissen utgör en svagare punkt i argumentet. Så som argumentet är formulerat är det inte angett vilken sorts värde det är frågan om. Ett förslag är att denna premiss må vara rimlig när det gäller intrinsikalt prudentiellt värde men att den är mer tveksam när det gäller andra typer av värde, till exempel *extrinsikalt* värde.

### 3. EXTRINSIKALT VÄRDE

Med extrinsikalt värde avses det värde någonting kan ha i kraft av dess relationella egenskaper – vad det leder till, vad det är en förutsättning för, vad det förhindrar, vad det signalerar och liknande – och inte i kraft av hur det är beskaffat i sig självt. Att motionera regelbundet, till exem-



pel, faller rimligtvis inom denna kategori av värde. Att motionera regelbundet är värdefullt därför att det leder till eller är en förutsättning för sakförhållanden som är värdefulla i sig själva.

Vad är då det extrinsikala värdet av ett sakförhållande för en person? Ett förslag är att det extrinsikala värdet av ett sakförhållande  $S$  för en person  $a$  är skillnaden mellan det intrinsikala värdet för  $a$  av den möjliga värld som skulle vara fallet om  $S$  var fallet, och det intrinsikala värdet för  $a$  av den möjliga värld som skulle vara fallet om  $S$  inte var fallet. Mer precist:

*Prudentiellt extrinsikalt värde:* det extrinsikala värdet av  $S$  för  $a =_{\text{def}}$  det intrinsikala värdet för  $a$  av den närmsta möjliga världen där  $S$  är fallet minus det intrinsikala värdet för  $a$  av den närmsta möjliga världen där *icke-S* är fallet.<sup>4</sup>

Till exempel, det extrinsikala värdet för mig av att motionera regelbundet är skillnaden mellan det intrinsikala värdet för mig av det som skulle vara fallet om jag motionerade regelbundet och det intrinsikala värdet för mig av det som skulle vara fallet om jag inte motionerade regelbundet. Vi kan nu analysera extrinsikalt bättre (sämre) på ett enkelt sätt:  $S$  är extrinsikalt bättre (sämre) för  $a$  än *icke-S* omm det extrinsikala värdet av  $S$  för  $a$  är större (mindre) än det extrinsikala värdet av *icke-S* för  $a$ .

Med denna uppfattning om extrinsikalt värde kan man argumentera för att icke-existens är extrinsikalt bra, dåligt eller neutralt för varje person som existerar i den aktuella världen, trots att personen inte skulle ha någon välfärd om hon inte existerade. Till exempel, enligt den här uppfattningen så är  $a$  *existerar inte* extrinsikalt dåligt för  $a$  omm det intrinsikala värdet för  $a$  av den närmsta möjliga världen där  $a$  inte existerar är mindre än det intrinsikala värdet för  $a$  av den närmsta världen där  $a$  existerar.

Den springande punkten här är vad det intrinsikala värdet för  $a$  av den närmsta världen där  $a$  inte existerar är. Det intrinsikala värdet för  $a$  av den aktuella världen är helt enkelt personens välfärd i den aktuella världen. Om personens välfärd är positiv så är det intrinsikala värdet av den aktuella världen för  $a$  positivt, och så vidare. Angående det intrinsikala värdet för  $a$  av den närmsta världen där  $a$  inte existerar är det rimligt att anta att även den världen kan vara intrinsikalt bra, dålig eller neutral för  $a$ . I den närmsta möjliga världen där  $a$  inte existerar föreligger en massa sakförhållanden, men inget av dem kan uppenbarligen beröra

4. För en liknande definition, se Bradley (1998).

*a*, i synnerhet inte *as* välfärd. Detta tycks vara en anledning för att säga att det intrinsikala värdet av dessa sakförhållanden är neutrala för *a*. Jämför med sakförhållandet *Karl njuter av en kopp kaffe klockan 11 den sista april 2016*. Detta berör inte mig på något sätt och är därför intrinsikalt neutralt för mig. Eftersom alla sakförhållanden i den närmsta möjliga världen där jag inte existerar är av det här slaget bör vi säga att den närmsta möjliga världen där jag inte existerar är extrinsikalt neutralt för mig. Min existens kan därför också vara extrinsikalt bättre eller sämre för mig än min icke-existens, beroende på om det intrinsikala värdet av den närmsta möjliga världen där jag existerar, det vill säga den aktuella världen, är positivt eller negativt.

Notera att det intrinsikala värdet för en person av den närmsta möjliga världen där personen inte existerar inte måste vara just neutralt. Enligt vissa välfärdsteorier kanske det är positivt, eller negativt. Det väsentliga här är att en värld där en person inte existerar ändå kan ha något intrinsikalt värde för personen.

Två viktiga påpekanden rörande denna analys av extrinsikalt värde är på sin plats. För det första, analysen är förenlig med Existensvillkoret. Det vill säga, icke-existens kan endast vara extrinsikalt bra, dåligt eller neutralt för personer som existerar i den aktuella världen. För det andra, extrinsikalt värde förstås här i termer av det intrinsikala värdet *i den aktuella världen* för en person av en möjlig värld, snarare än det intrinsikala värdet en möjlig värld *skulle ha* för en person. Till exempel, det extrinsikala värdet av att motionera regelbundet beror på det intrinsikala värdet, i den aktuella världen, för mig av den närmsta möjliga världen där jag motionerar regelbundet. Säg att i den världen så är jag överlag lyckligare än i den aktuella världen där jag inte motionerar. Det extrinsikala värdet för mig av att motionera regelbundet beror då på det intrinsikala värdet för mig i den här världen av att vara lyckligare, inte värdet som att vara lyckligare *skulle ha* för mig om jag motionerade regelbundet.

Det andra påpekanget leder till ett problem för den här analysen av extrinsikalt värde. Enligt vissa teorier om prudentiellt värde så beror prudentiellt värde på personers attityder. Enligt den teori jag kommer att använda mig av så kan vi säga att ett sakförhållande är intrinsikalt bra för en person omm personen har en (lämplig) pro-attityd gentemot sakförhållandet för dess egen skull. Ett sakförhållande är intrinsikalt dåligt för en person omm personen har en (lämplig) con-attityd gentemot sakförhållandet för dess egen skull. Till exempel, värdet av att motionera regelbundet för mig beror enligt denna teori på mina attityder

gentemot att motionera regelbundet. Denna teori skulle behöva finslipas för att vara rimlig, men som ett exempel duger den.

Anta nu att jag har en pro-attityd gentemot den närmsta världen där jag motionerar regelbundet och en con-attityd (eller en svagare pro-attityd) gentemot den aktuella världen där jag inte gör det. Men, anta vidare att om jag motionerade regelbundet så skulle mina attityder förändras. Jag skulle börja ha en svagare pro-attityd gentemot att motionera och en starkare pro-attityd gentemot att inte motionera. Mina attityder är lynniga på ett sådant sätt att jag tenderar att vara missnöjd med det jag har och föredra det jag inte har.

I en sådan situation leder analysen av extrinsikalt värde till att det är extrinsikalt bättre för mig att motionera eftersom värdet, i den aktuella världen, för mig av den närmsta världen där jag motionerar är större än värdet av den närmsta världen där jag inte motionerar. Men, analysen implicerar även att om jag skulle börja motionera så skulle detta vara extrinsikalt sämre för mig, eftersom den närmsta världen där jag inte motionerar skulle då ha mer värde för mig än den närmsta världen där jag motionerar.

Detta verkar placera mig i en situation där oavsett vad jag gör så kommer jag att välja något som är extrinsikalt sämre än vad jag kunde ha gjort. Om jag väljer att inte börja motionera, så är alternativet att börja motionera extrinsikalt bättre för mig, men om jag väljer att börja motionera, så skulle alternativet att inte motionera vara extrinsikalt bättre för mig.

Om extrinsikalt värde skall ha någon praktisk relevans, antingen moraliskt eller prudentiellt, så är detta ett allvarligt problem.<sup>5</sup> I situationen ovan är det omöjligt för en person som vägleds av extrinsikalt värde i sitt resonerande att fatta ett beslut. Oavsett vad personen väljer så kommer hon att välja ett suboptimalt alternativ, så en person som försöker välja det bästa alternativet kommer inte att kunna fatta ett beslut. Att försvara värdet av att existera genom att hänvisa till extrinsikalt värde verkar därför lyckas endast genom att beröva värdet av att existera på all relevans både moraliskt och prudentiellt.

Till det extrinsikala värdets försvar kan det anföras att exemplet ovan ska ses som ett problem för teorin om prudentiellt värde som jag utgick ifrån, snarare än ett problem för analysen av extrinsikalt värde. Det kan invändas att andra teorier om prudentiellt värde, till exempel hedonism, inte råkar ut för samma problem eftersom värdet av ett sakförhållande

5. Se Bykvist (2006) för en utförlig genomgång av detta problem.

för en person enligt hedonismen inte beror på något så osäkert som en persons attityder.

Vi kan dock konstatera att även vissa former av hedonism råkar ut för samma problem som den attityd-baserade teorin ovan. Anta till exempel att vi har en varelse som saknar kapaciteten för att uppleva smärta eller njutning. Det verkar rimligt att ingenting kan vara bra eller dåligt för en sådan varelse enligt hedonismen. Anta nu att vi har möjligheten att ge denna varelse kapaciteten för att uppleva smärta och njutning, samt att om vi gjorde det så skulle den här varelsen endast uppleva smärta. Om vi vägleds av det extrinsikala värdet av dessa alternativ (låta varelsen förbli utan kapaciteten för smärta och njutning eller ge denna kapacitet) så spelar det ingen roll vad vi väljer; båda alternativen saknar ju extrinsikalt värde för varelsen. Men, notera att i den värld där vi ger kapaciteten för smärta och njutning till denna varelse, så är den världen extrinsikalt sämre än världen där vi inte ger varelsen denna kapacitet. Alltså, vi har en handling som vi kan utföra, och som det inte är extrinsikalt sämre för varelsen att vi utför, men om vi skulle utföra den så skulle det vara extrinsikalt bättre om vi inte hade utfört den. Återigen tycks vi ha en situation där en hedonist inte kan vägledas av extrinsikalt värde i sitt delibererande.

Angående de exempel jag har gett kan vi även notera att det inte är något paradoxalt med förutsättningarna och att det finns enkla lösningar för både den attityd-baserade teorin och hedonismen. När det gäller den attityd-baserade teorin kan vi notera att en person som vägleds av det intrinsikala värdet som de olika alternativen *skulle ha* för personen inte ställs inför samma problem. Det vill säga, en person som vägleds av det intrinsikala värdet som en möjlig värld skulle ha för personen om den var aktuell kommer inte att befinna sig i situationen att oavsett vad personen gör så kommer hon att ha valt ett suboptimalt alternativ.<sup>6</sup> I exemplet ovan kan jag till exempel vägledas av hur bra det vore för mig om jag började motionera, jämfört med hur bra det vore för mig om jag inte började motionera. Om jag vägleds av det intrinsikala värdet som dessa alternativ skulle ha för mig så blir det en fråga om hur stark min pro-attityd för att motionera skulle vara, om jag motionerade, vägt mot hur stark min pro-attityd skulle vara för att inte motionera, om jag inte motionerade. Mina lynniga attityder presenterar enligt det här alternativet inget större problem för min förmåga att deliberera.

6. En komplikation är att detta inte behöver gälla om det intrinsikala värdet av en möjlig värld för en person inte beror på personens attityder i *andra* världar. Vi behöver därför förutsätta att sådant inflytande mellan världar är uteslutet.

Samma resonemang kan föras om hedonismen. Om vi vägleds av det intrinsikala värdet som de olika alternativen skulle ha för varelsen så leds vi enkelt, och intuitivt korrekt, till slutsatsen att vi inte ska ge varelsen kapaciteten att uppleva smärta och njutning.

Slutsatsen att dra från dessa överväganden är att extrinsikalt värde saknar praktisk relevans. Det som är relevant för deliberation kring vad vi bör göra, prudentiellt eller moraliskt, är det värde som ett sakförhållande skulle ha för personen. Detta är en rimlig slutsats oavsett om vi anser att prudentiellt värde består i smärta och njutning, tillfredsställda attityder eller något annat. Detta blir särskilt tydligt om vi funderar över vad det var som orsakade problemet med deliberation. Problemet uppstår om vi tillåter värdet av en möjlig värld för en person att variera *beroende på vilken värld som är den aktuella*. Om värdet för mig av att motionera beror på huruvida jag motionerar eller inte, så är det möjligt för mig att befinna mig i situationer där oavsett vad jag gör så borde jag ha gjort något annat. Värden som betar sig på detta sätt kan inte vara praktiskt relevanta eftersom de gör deliberation omöjlig. Detta innebär en revansch för Modal Invarians. Modal Invarians gäller kanske inte för alla möjliga värderelationer, men den tycks gälla för alla *praktiskt relevanta* sådana.

En konsekvens av detta är att frågan om det kan vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera mister sin praktiska relevans. Som vi har sett ovan är det mest framgångsrika argumentet för ett positivt svar på frågan att hävda att existens kan endast vara extrinsikalt bättre eller sämre för en person än icke-existens. Men, om vi inte skall vägledas av extrinsikalt värde vare sig moraliskt eller prudentiellt, så är detta positiva svar på frågan en pyrrhusseger.

#### 4. SLUTSATS

Frågan som jag ställde i början av den här uppsatsen var: kan det vara bättre eller sämre för en person att existera än att inte existera? Det klassiska argumentet för ett negativt svar på denna fråga vilar på antagandet att värden är modalt invarianta. Enligt Modal Invarians gäller det att det är bättre för en person att existera än att inte existera endast om det *skulle vara* bättre för personen att existera än att inte existera, även om personen inte existerade. Modal Invarians är dock inte en okontroversiell premis. Jag har även formulerat ett alternativt sätt att formulera det klassiska argumentet som inte förlitar sig på Modal Invarians. Inte heller

detta argument är fullt ut framgångsrikt då det, på sin höjd, kan visa att existens inte kan vara *intrinsikalt* bättre för en person än icke-existens.

Avslutningsvis har jag granskat ett argument för ett positivt svar på frågan. Enligt detta svar kan existens vara *extrinsikalt* bättre för en person än icke-existens. Att en persons existens är extrinsikalt bättre för personen än icke-existens innebär i det här sammanhanget att den närmsta möjliga världen där personen existerar är bättre för personen än den närmsta möjliga världen där personen inte existerar. Med en sådan analys av extrinsikalt värde kan existens vara bättre (eller sämre) för en person än icke-existens, givet att personen existerar, men endast till priset av att beröva denna slutsats på all praktisk relevans. När det kommer till vad vi bör göra, vare sig moraliskt eller prudentiellt, så gör vi bäst i att ignorera det extrinsikala värdet av att existera.<sup>7</sup>

#### LITTERATUR

- Arrhenius, Gustaf och Wlodek Rabinowicz. 2010. "Better to be than not to be". I *The Benefit of Broad Horizons*, red. Hans Joas och Barbro Klein, s. 397–414. Leiden: Brill.
- Bradley, Ben. 1998. "Extrinsic value". *Philosophical Studies*, nr 91, s. 109–26.
- Broome, John. 1999. *Ethics out of Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broome, John. 2004. *Weighing Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Bykvist, Krister. 2006. "Prudence for changing selves". *Utilitas* 18, nr 3, s. 264–83.
- . 2007. "The benefits of coming into existence". *Philosophical Studies*, nr 135, s. 335–62.
- . 2015. "Being and wellbeing". I *Weighing and Reasoning: Themes for the Philosophy of John Broome*, red. Iwao Hirose och Andrew Reisner, s. 87–94. Oxford: Oxford University Press.
- Feit, Neil. 2016. "Comparative harm, creation and death". *Utilitas* 28, nr 2, s. 136–63.
- Holtug, Nils. 2001. "On the value of coming into existence". *The Journal of Ethics*, nr 5, s. 361–84.
- . 2010. *Persons, Interests, and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Johansson, Jens. 2010. "Being and betterness". *Utilitas* 22, nr 3, s. 285–302.
- Roberts, Melinda. 2003. "Can it ever be better never to have existed at all? Person-based consequentialism and a new repugnant conclusion". *Journal of Applied Philosophy* 20, nr 2, s. 159–85.

7. Tack till Erik Carlson, Karl Ekendahl, Jens Johansson och Olle Risberg för värdefulla kommentarer på denna uppsats.

YARMOUTHMYSTERIET OCH FRÅGAN  
OM BEVISVÄRDERING INFÖR RÄTTA

I sin bok *Rättegång* från 1963 diskuterade juridikprofessorn Per Olof Ekelöf frågan om bevisvärdering inför rätta på ett sätt som skulle ge upphov till en mångårig debatt. Ett problem som stod i fokus för hans framställning gällde värderingen av samverkande bevisfakta.

Anta att det i ett bilmål finns två bevis för att den ena bilens hastighet varit över 100 km i timmen: bromsspårens längd och ett vittne som iakttagit kollisionen. Anta vidare – Ekelöf medger att antagandet är en aning verklighetsfrämmande – att man genom undersökningar av ett stort antal likadana situationer kunnat fastställa, att vart och ett av bevisen i 3 fall av 4 innebure ”en trogen registrering av verkligheten”, medan de i det fjärde fallet ”saknade varje värde som bevis för bilens hastighet” (Ekelöf, s. 27). Åtminstone om det ena bevisets värde är oberoende av det andras, argumenterar Ekelöf, måste i detta fall deras sammanlagda bevisvärde vara större än  $3/4$ . Men hur mycket större? Ekelöfs svar går ut på att bromsspårets längd utgör bevis för att hastigheten är över 100 km i timmen i 12 av 16 liknande fall samtidigt som detta i 3 av de återstående 4 fallen bevisas genom vittnesmålet. Den sammanlagda bevisstyrkan blir då  $15/16$ .

Stämmer denna uträkning? Man kan ställa frågan vad som avses med ”en trogen registrering av verkligheten” och vad som avses med att ett föregivet bevis i vissa fall ”saknar varje värde som bevis”. När det gäller bromsspår skulle man kanske kunna tycka att ett bromsspår är ett bromsspår och som sådant varken en trogen eller en otrogen registrering av verkligheten, annat än kanske i förhållande till någon viss hypotes. Inte heller kan det gärna ha eller sakna värde som bevis annat än i förhållande till vissa hypoteser eller antaganden. Men kanske avser Ekelöf helt enkelt att anta att bromsspåret vid undersökningar visat sig i 3 fall av 4 komma från en bil som haft en hastighet av minst 100 km i timmen, medan det i ett fall av 4 visat sig komma från en bil som haft en lägre hastighet – och motsvarande i fråga om vittnesmålet. Men i så fall går uträkningen över styr. Spåret blir då också bevis för att bilen med en sannolikhet av en mot tre inte kört så fort som 100 km i timmen och motsvarande för vittnesmålet. Bilen skulle då enligt bromsspåret i 4 av

16 liknande fall ha kört med lägre hastighet. Av de återstående 12 fallen skulle enligt vittnesmålet 3 ha framförts med lägre hastighet. Den sammanlagda bevisstyrkan för att bilen kört med lägre hastighet än 100 km i timmen blir då  $7/16$ , vilket inte stämmer med Ekelöfs resultat.

Ekelöfs formuleringar lämnar å andra sidan onekligen kryphål för att undgå en sådan invändning. Hans resonemang om en trogen registrering av verkligheten och om vad som har värde som bevis kan tolkas på andra sätt än som avspeglade rena frekvensresonemang. Ett flertal filosofer – Martin Edman, Bengt Hansson, Peter Gärdenfors, Nils-Eric Sahlin – har givit bidrag till utredande av problemen. Jag skall dock här stanna vid resonemang som förts fram av Sören Halldén. I ett inlägg kring "bevisvärdering vid flera bevisfakta", som han framförde vid ett rättsfilosofiskt symposium och sedan publicerade i *Tidskrift för Rettsvetenskap* 1973, argumenterar Halldén för en uppfattning som kan sägas implicit bemöta invändningar av det slag som ovan framförts. Han vill visa att frekvensberäkningar är mindre relevanta än förhållandet till vad han kallar "bevismekanismer" eller "indiciemekanismer". Det är inte sannolikheten för bevisemat givet bevisningen som är det viktiga utan sannolikheten för att indiciemekanismen fungerat. Anta att ett vittne avger ett vittnesmål som bara av en tillfällighet råkar vara rätt (trots att vittnet kanske ingenting hört eller ingenting sett). Vittnesmålet saknar då värde. Bevismekanismen har inte "fungerat oklanderligt" det finns inget orsakssammanhang. Pålitlighet hos vittnesmålet "är helt beroende av effektiviteten i denna kausala mekanism" (Halldén, s. 55).

Slumpen får inte vara bestämmande, bara kausala förlopp som gång på gång upprepats och kunnat ge upphov till erfarenhet. Händelser av typen A har händelser av typen B som orsak. När Halldén tillämpar denna tolkning på Ekelöfs uträkningar kommer han till slutsatsen att dennes metod för samverkansfallet leder till ett minimivärde.

Kan Halldéns argument beträffande "indiciemekanismer" rädda Ekelöfs resonemang? Jag kan se vissa svårigheter. Själva idén om en "mekanism" kan tyckas problematisk. Om ett bromsspår får ge bevis för åklagarens påstående att bilen kört i 100 km i timmen eller mer, utgör det också en "mekanism" för att bevisa försvarsadvokatens påstående att den kört i mindre hastighet än så? Vad "mekanismen" är en mekanism för är ju i detta fall helt beroende av vad den ena eller andra parten hävdar i rätten. Själva begreppet "mekanism" blir svävande. Ett bromsspår är ju i sig ett bromsspår som med större eller mindre grad av sannolikhet kan ge underlag för den ena eller andra hypotesen. I detta fall blir det



egendomligt att tala om spåret som en mekanism som kan ha fungerat mer eller mindre "oklanderligt". Någon "pålitlighet" är det i detta fall heller inte fråga om. Bromsspåret är i motsats till vittnesmålet stumt, det påstår ingenting. Frågor och problem kvarstår med andra ord.

Halldéns och Ekelöfs resonemang återgavs i samma nummer av *Tidskrift för Rettsvetenskap* av juristen Anders Stening, som senare i en doktorsavhandling (*Bevisvärde* 1975) utvecklade sina synpunkter. Stening instämde i allt väsentligt med föregångarna. Han pekade dock på något som han upplevde som ett problem, nämligen praktiskt verksamma juristers skepsis mot teorier av det slag som han diskuterade. Stening skriver:

Jag tror att en jurists första intryck är att dessa teorier kan vara nog så riktiga, men att de inte låter sig tillämpas i praktiken, enkannerligen vid rättens bevisvärdering. Denna misstro mot "teoretiska konstruktioner" ligger säkerligen djupt, och har sin orsak i en mångfald faktorer. Som exempel kan nämnas den legala bevisrätten kontra fri bevisvärdering samt domarens frihet och oberoende. [...]

Jag talar naturligtvis utifrån min egen begränsade erfarenhet, men jag har fått det intrycket att många domares frenetiska försvar för rätten att helt obundna och utan anvisningar få bedöma sakfrågan, det vill säga bevisfrågorna, har lett till att bedömningen av dessa frågor och framför allt motiven för denna bedömning förblivit bedömarens egendom. (Stening, s. 80f.)

Stening talar i sammanhanget rent av om "dimbildning". Jag skall inte följa honom i hans fortsatta argumentering utan bara ställa frågan om det inte är möjligt att förstå de praktiska juristernas synpunkter på ett mera välvilligt sätt än Stening tycktes benägen att göra. Därvid skall jag i likhet med flera av de författare som nämnts försöka knyta mina resonemang till ett autentiskt rättsfall. Ett sensationellt brittiskt mordfall från förra seklets början får tjäna som underlag.

På morgonen den 23 september år 1900 upptäcktes den döda kroppen av en ung kvinna, strypt med ett kängsnöre, på South Beach i Yarmouth. Detta och vad som sedan hände skildras i Paul Capons *The Great Yarmouth Mystery* (1965). Polisundersökningen visade att kroppen tillhörde en viss Mary Bennett. Misstankarna riktades tidigt mot hennes man, Herbert John Bennett, som ställdes inför rätta, anklagad för mordet. Det fanns inga bevis som omedelbart knöt Bennett till mordet, men väl en serie indicier. Dessa handlade om Bennetts kriminella förflutna. De

handlade om att ett vittne trodde sig ha sett honom i Yarmouth, något som han förnekade. Det gällde att han sagt upp hustruns lägenhet i London dagarna efter mordet och avyttrat en del av hennes ägodelar. Det var fråga om att han uppvaktat en annan kvinna och lovat henne äktenskap, utan att berätta att han redan var gift. En särskilt belastande omständighet var en klocka i en kedja som påträffades i Bennetts hem när han greps. Klockan och halskedjan fanns med på ett strandfotografi som tagits av Mary i Yarmouth dagarna före mordet. Bennett kunde inte förklara hur den kunde återfinnas i hans lägenhet.

Åklagaren konstruerade med hjälp av dessa ledtrådar en berättelse om hur mordet enligt hans mening gått till. Bennett hade övertalat hustrun att under antaget namn resa till Yarmouth och där för några dagar ta in på ett bed-and-breakfast-boende. Den plan han uppgav för henne gick ut på ett gemensamt genomfört bedrägeri. Hans verkliga plan var mord på hustrun. Motivet var den nya kvinna han uppvaktade och avsåg att gifta sig med när väl den första hustrun undanröjts. Bennett stämde möte med hustrun, som samma dag mordet skedde iaktogs vänta på någon utanför Yarmouth Town Hall. När det mörknat förde han henne till stranden där mordet skedde. Bennett återvände, sedan han tagit halskedjan och andra tillhörigheter, till London där han sade upp hustruns lägenhet, sålde hennes piano, gav en del av hennes kläder till nya flickvännen och intensifierade äktenskapsplanerna.

Bennetts försvarare var den berömde Edward Marshall Hall, känd för att kunna lura galgen på även det mest överbevisade offer. Denna gång misslyckades han emellertid att rubba åklagarens bevisning. Långa diskussioner om identifieringen av halskedjan och andra viktiga detaljer ledde ingenstans. Bennet dömdes och hängdes den 21 mars 1901.

Hur bör man se på en bevisning av det slag som åklagaren framgångsrikt presenterade mot Bennett? Här handlade det inte om några "indiciemekanismer". Inte heller om bevis som med någon viss frekvens talar i den ena och den andra riktningen. Bevismaterial som halskedjan talade varken åt det ena eller andra hållet om det togs i isolering. Inte heller var det fråga om att addera eller subtrahera bevis. I stället fick indicierna sin kraft av att de ingick i en sammanhängande berättelse om hur mordet gått till. Åklagarens rekonstruktion fick varje bit att falla på plats. Bevisstycken, som tagna i isolering var utan betydelse – exempelvis att en halskedja hade det eller det utseendet – fick när de placerats in i denna berättelse en ominös innebörd.

Vad försvarsadvokaten borde ha gjort men i detta fall inte lyckades

med var att konstruera en motberättelse eller alternativ förklaring till de fakta som presenterats för rätten. Varje sådan berättelse, som haft någon grad av plausibilitet, skulle ha räddat hans klient. Men den fanns inte. Hur kunde Bennett försöka avyttra hustruns tillhörigheter om han, som han uppgav, inte hade en aning om att hon var död? Hur kunde han framskrida i sina giftermålsplaner? Åklagarens version gav sammanhang åt omständigheterna. Försvarsadvokaten lyckades inte presentera något alternativt sammanhang som hade någon grad av rimlighet.

Säkert kan det finnas bevisituationer som liknade de av Ekelöf diskuterade. Men jag gissar att det är betydligt mera vanligt med bevisituationer av det slag som jag här illustrerat med det stora Yarmouthmysteriet. I så fall har de praktiska juristerna rätt när de insisterar på sin fria bevisvärdering. Vad det i många fall handlar om i en rättegång är en tävling mellan olika berättelser, förklaringar eller rekonstruktioner utifrån den bevisning som lagts fram. Den mest övertygande berättelsen vinner. Eller, givet bevisbördans fördelning inför rätta, den berättelse från åklagarsidan, som inte kan rubbas genom någon ens tillnärmelsevis plausibel motversion, blir den gällande.

Kanske kan man i en bevisargumentering av detta slag urskilja tre moment. Ett handlar om att göra berättelsen i sig plausibel. När åklagaren exempelvis förde fram evidens för den åtalades kriminella förflutna, eller ville visa att han hade motiv för sin gärning genom planerna på ett nytt äktenskap, kan detta ses som avsett att stärka kronans version som rimlig, sammanhängande och sannolik. Ett annat moment skulle mer omedelbart förhålla sig till speciella evidensstycken som halskedjan, vittnesmålet om väntan utanför Yarmouth Town Hall med mera. Detta är unika omständigheter som knappast kan ges en kvantitativ värdering baserad på empiriska frekvensundersökningar eller liknande. Juryns förråd av allmänmänsklig erfarenhet, vardagspsykologi och annat blir uppenbarligen relevant. Ett tredje moment finns hos berättelsens karaktär av att vara den enda möjliga förklaringen. Går det att lansera en sannolik eller åtminstone möjlig alternativ förklaring uppstår en ny situation. Men vi utgår ifrån att exempelvis ett mord måste ha en förklaring. Vi avvisar vissa förklaringar – exempelvis ingripande av demoner eller utomjordingar – som utan vidare omöjliga. Om några mer profana motförklaringar inte finns drar vi slutsatsen att det som ser ut som den enda möjliga – eller enda plausibla – förklaringen också är den riktiga. Också här handlar det om en "informell" prövning. Bristande uppfinningsrikedom hos försvaret när det gäller att konstruera alternativa

förklaringar kan spela in. Men detta torde vara oundvikligt och ligga i sakens natur.

Det som här sagts om bevisning inför rätta kan tämligen lätt överföras till andra områden, till exempel argumentering inom de historiska vetenskaperna. Också där handlar det om att skapa en berättelse, som kan förklara och ge sammanhang åt föreliggande källor och kvarlevor. Ibland handlar ju historiska problem om rättsfall – mördades Erik XIV? eller Karl XII? Men även om de inte gör det är strukturen ofta likartad. Vad innebar Kalmarunionen? Varför ser sigillen på det bevarade unionsbrevet ut som de gör? Varför saknas vissa sigill? En rimlig berättelse om vad som förekom och som kan förklara dokumentets utseende är vad som efterlyses. Eller – för att ta ett helt annat exempel från en helt annan tid – vad sade Sven Hedin egentligen vid sitt besök vid officersmässen i Falun i september 1913? Vittnesmålen går starkt i sär. Uppmanade han verkligen till militärkupp?? Också i detta fall är tolkningens sannolikhet beroende av de tre momenten. Är det i sig troligt att han uppmanade till en kupp? Är detta den naturligaste förklaringen till de motstridande vittnesmålen? Går det att lämna andra versioner av vad som förevar som är lika eller mera rimliga?

I de fall som exemplifierats är argumenteringarna kanske svåra att formalisera. Att förse dem med kvantitativa sannolikhetsuppskattningar är ännu svårare. Men de följer en ganska handfast logik, som jag tror fungerar ganska väl i den sorts praktik det gäller.

#### LITTERATUR

- Capon, Paul. 1965. *The Great Yarmouth Mystery*. London: Harrap.
- Ekelöf, Per Olof. 1963. *Rättegång*, Fjärde häftet. Stockholm: Norstedts.
- Halldén, Sören. 1973. "Bevisvärdering vid flera bevisfakta". *Tidskrift for Rettsvitenskap*, s. 55–64.
- Stening, Anders. 1973. "Om sammanställning av bevisfakta och deras värde". *Tidskrift for Rettsvitenskap*, s. 64–85.

## MONTY HALL-PROBLEMET

### 1. PROBLEMET

Föreställ dig följande spel. Du har tre oöppnade lådor framför dig. Exakt en av lådorna innehåller ett pris, men du vet inte vilken. Spelet går ut på att gissa vilken av lådorna det är. Spelet har tre moment:

1. Först väljer du en av de tre oöppnade lådorna.
2. När du gjort ditt val kommer en låda öppnas som uppfyller följande villkor:
  - (a) du har inte valt den, och
  - (b) lådan är tom.(Eftersom det bara finns ett pris är existensen av en sådan låda garanterad.)
3. När du har sett den tomma lådan öppnas, får du välja mellan de två oöppnade lådorna. Du får behålla innehållet i den låda du väljer.

Problemet är nu följande. Vi antar att du känner till spelets regler, samt att du vill ha priset. Dessutom antar vi att du i första momentet (även efter det att du har gjort ditt val) tror att alla tre lådorna har lika stor sannolikhet att innehålla priset. Låt  $A$  vara den låda du väljer i första momentet, låt  $B$  vara den låda som öppnas i andra momentet, och låt  $C$  vara den tredje lådan. I det sista momentet, bör du då välja  $A$  eller  $C$ ?

Det numera klassiska svaret på den frågan är att du bör välja  $C$ . Det finns flera enkla och till synes bra argument för detta. För en översikt, se exempelvis Morgan et al. (1991). Ett argument som man ibland stöter på är följande: sannolikheten att  $A$  innehåller priset är från början  $\frac{1}{3}$ , medan sannolikheten att  $B$  eller  $C$  innehåller priset är  $\frac{2}{3}$ . Att  $B$  visar sig vara tom innebär, enligt detta resonemang, att sannolikheten för  $C$  blir  $\frac{2}{3}$ , medan sannolikheten för  $A$  förblir  $\frac{1}{3}$ . Således bör du välja  $C$ .

Men argumentet är ogiltigt. Samma typ av resonemang visar nämligen att du bör välja  $A$ . Ty sannolikheten att  $C$  innehåller priset är ju från början  $\frac{1}{3}$ , medan sannolikheten att  $A$  eller  $B$  innehåller priset är  $\frac{2}{3}$ . Att  $B$  visar sig vara tom skulle då, enligt samma typ av resonemang, innebära att sannolikheten för  $A$  blir  $\frac{2}{3}$ , medan sannolikheten för  $C$  förblir  $\frac{1}{3}$ .

I själva verket följer det inte från ovanstående problembeskrivning att du rationellt sett måste välja  $C$  i sista momentet (dvs. byta). Ytterligare ett antagande krävs, vilket vi nu ska visa. Antagandet ifråga är att, givet att du valt rätt låda i första momentet, så har de återstående två lådorna en sannolikhet att öppnas i andra momentet som är större än noll.

## 2. DEN KORREKTA LÖSNINGEN

Låt oss kalla lådorna 1, 2 och 3. För varje  $n \in \{1,2,3\}$ , låt  $H$  beteckna händelsen att priset är i låda  $n$ , låt  $V_n$  beteckna händelsen att du väljer låda  $n$  i första momentet, och låt  $E_n$  beteckna händelsen att låda  $n$  öppnas i andra momentet. Antag att  $A$  är lådan du väljer i första momentet,  $B$  är lådan som öppnas i andra momentet, och  $C$  är den tredje lådan. Eftersom du i första momentet, oavsett vilken låda du väljer, tror att alla lådorna har lika stor sannolikhet att innehålla priset, så gäller att

$$(1) \quad P(H_A|V_A) = P(H_B|V_A) = P(H_C|V_A) = 1/3$$

Eftersom du känner till spelets regler gäller dessutom att

$$(2) \quad P(E_B|V_A \wedge H_C) = 1$$

och att

$$(3) \quad P(E_B|V_A \wedge H_B) = 0$$

Premisserna (1), (2) och (3) ger nu att

$$(4) \quad P(H_A|E_B \wedge V_A) = \frac{P(E_B|V_A \wedge H_A)}{P(E_B|V_A \wedge H_A) + 1}$$

och att

$$(5) \quad P(H_C|E_B \wedge V_A) = \frac{1}{P(E_B|V_A \wedge H_A) + 1}$$

För en härledning av (4) och (5), se (9) respektive (10) i Appendix.

Detta innebär att  $P(H_C|E_B \wedge V_A)$ , som är sannolikheten att vinna om du byter låda, kan anta vilket värde som helst mellan  $1/2$  och 1, beroende på värdet av  $P(E_B|V_A \wedge H_A)$ . I synnerhet, om  $P(E_B|V_A \wedge H_A) = 1$ , så gäller enligt (4) och (5) att  $P(H_A|E_B \wedge V_A) = P(H_C|E_B \wedge V_A) = 1/2$ , och då behöver du inte byta.

Vi ska nu visa att detta mycket väl kan vara fallet. Låt säga att lådan som öppnas i andra momentet gör det enligt exempelvis följande princip:

1. Om du har valt låda 1 och priset är i låda 1, så öppnas låda 2.
2. Om du har valt låda 2 och priset är i låda 2, så öppnas låda 3.
3. Om du har valt låda 3 och priset är i låda 3, så öppnas låda 1.
4. Annars öppnas den låda som du inte har valt och som inte innehåller priset (det finns då bara en sådan låda).

Denna princip vore helt klart förenlig med beskrivningen av spelet som gavs i inledningen. Anta att du av någon anledning tror att det är denna princip som gäller, och att  $A = 1$ ,  $B = 2$  och  $C = 3$ . Då blir  $P(E_B|V_A \wedge H_C) = 1$  och därmed  $P(H_A|E_B \wedge V_A) = P(H_C|E_B \wedge V_A) = \frac{1}{2}$ .

Detta visar att du kan ha trosföreställningar som är förenliga med förutsättningarna och spelets regler som gör att du i *vissa* fall slipper byta. Det finns dock inga sådana trosföreställningar som gör att du i *alla* fall slipper byta. Det följer nämligen av (4) och (5) att

$$(6) \quad P(H_1|E_2 \wedge V_1) < P(H_3|E_2 \wedge V_1) \text{ omm } P(E_2|V_1 \wedge H_1) < 1$$

och att

$$(7) \quad P(H_1|E_3 \wedge V_1) < P(H_2|E_3 \wedge V_1) \text{ omm } P(E_3|V_1 \wedge H_1) < 1$$

Men eftersom  $P(E_2|V_1 \wedge H_1) + P(E_3|V_1 \wedge H_1) = 1$ , så gäller antingen att  $P(E_2|V_1 \wedge H_1) < 1$  eller att  $P(E_3|V_1 \wedge H_1) < 1$ . Det betyder, enligt (6) och (7), att  $(H_1|E_2 \wedge V_1) < P(H_3|E_2 \wedge V_1)$  eller  $P(H_1|E_3 \wedge V_1) < P(H_2|E_3 \wedge V_1)$ . Alltså måste du, oavsett vad du i övrigt tror, i något av fallen  $A = 1$ ,  $B = 2$ ,  $C = 3$  eller  $A = 1$ ,  $B = 3$ ,  $C = 2$  byta låda mellan första och sista momentet.

Slutligen gäller enligt (5) att

$$(8) \quad P(H_C|E_B \wedge V_A) = \frac{2}{3} \text{ omm } P(E_B|V_A \wedge H_A) = \frac{1}{2}$$

Detta visar att standardlösningen, som säger att sannolikheten att gissa rätt om du byter låda är  $\frac{2}{3}$ , endast gäller under antagandet att du tror på följande princip:

1. Om du har valt låda 1 och priset är i låda 1, så är det lika sannolikt att 2 öppnas som att 3 öppnas.
2. Om du har valt låda 2 och priset är i låda 2, så är det lika sannolikt att 1 öppnas som att 3 öppnas.
3. Om du har valt låda 3 och priset är i låda 3, så är det lika sannolikt att 1 öppnas som att 2 öppnas.

Detta antagande brukar emellertid inte ingå i framställningen av problemet.

## APPENDIX

Från (3) följer att  $P(E_B \wedge V_A \wedge H_B) = P(E_B | V_A \wedge H_B) P(V_A \wedge H_B) = 0$ , vilket tillsammans med (1) och (2) ger

$$\begin{aligned}
 (9) \quad P(H_A | E_B \wedge V_A) &= \frac{P(H_A \wedge E_B \wedge V_A)}{P(E_B \wedge V_A)} = \\
 &= \frac{P(H_A \wedge E_B \wedge V_A)}{P(E_B \wedge V_A \wedge H_A) + P(E_B \wedge V_A \wedge H_B) + P(E_B \wedge V_A \wedge H_C)} = \\
 &= \frac{P(H_A \wedge E_B \wedge V_A)}{P(E_B \wedge V_A \wedge H_A) + 0 + P(E_B \wedge V_A \wedge H_C)} = \\
 &= \frac{P(E_B | V_A \wedge H_A) P(H_A | V_A) P(V_A)}{P(E_B | V_A \wedge H_A) P(H_A | V_A) P(V_A) + P(E_B | V_A \wedge H_C) P(H_C | V_A) P(V_A)} = \\
 &= \frac{P(E_B | V_A \wedge H_A)}{P(E_B | V_A \wedge H_A) + P(E_B | V_A \wedge H_C)} = \frac{P(E_B | V_A \wedge H_A)}{P(E_B | V_A \wedge H_A) + 1}
 \end{aligned}$$

och

$$\begin{aligned}
 (10) \quad P(H_C | E_B \wedge V_A) &= \frac{P(H_C \wedge E_B \wedge V_A)}{P(E_B \wedge V_A)} = \\
 &= \frac{P(H_C \wedge E_B \wedge V_A)}{P(E_B \wedge V_A \wedge H_A) + P(E_B \wedge V_A \wedge H_B) + P(E_B \wedge V_A \wedge H_C)} = \\
 &= \frac{P(H_C \wedge E_B \wedge V_A)}{P(E_B \wedge V_A \wedge H_A) + 0 + P(E_B \wedge V_A \wedge H_C)} = \\
 &= \frac{P(E_B | V_A \wedge H_C) P(H_C | V_A) P(V_A)}{P(E_B | V_A \wedge H_A) P(H_A | V_A) P(V_A) + P(E_B | V_A \wedge H_C) P(H_C | V_A) P(V_A)} = \\
 &= \frac{P(E_B | V_A \wedge H_C)}{P(E_B | V_A \wedge H_A) + P(E_B | V_A \wedge H_C)} = \frac{1}{P(E_B | V_A \wedge H_A) + 1}
 \end{aligned}$$



## MORALENS GEOMETRI

### 1. INLEDNING

Man kan inte såga itu en planka med en kofot, i alla fall inte med någon större precision. Kofoten passar bättre för att bryta sönder en ruten lagårdsdörr. På motsvarande sätt förhåller det sig med filosofiska problem. Det finns inte *en* metod som löser alla problem. Olika filosofiska frågor kräver olika metoder. Detta tycks en del filosofer ibland glömma bort.

Begreppsanalys kan säkert vara nyttigt för att undanröja vissa språkliga missförstånd. Men de filosofiska problem vi kan lösa genom att *endast* utröna meningen hos begrepp är lätt räknade. Man kan inte snickra särskilt mycket med bara en fogsvans. På liknande sätt förhåller det sig med tankeexperiment. Visst kan det ibland vara befogat att begrunda intuitioner om mer eller mindre fantastiska hypotetiska scenarier. Men att bara förlita sig på tankeexperiment räcker inte långt.

I denna artikel vill jag ge ett smakprov på en ny filosofisk metod som jag menar kan användas för att lösa vissa typer av moraliska problem. Den metod jag vill slå ett slag för är avsedd att tillämpas på problem som traditionellt brukar avhandlas inom den tillämpade etiken, vilka sällan behandlats på ett stringent sätt i litteraturen. Min metod är baserad på geometriska begrepp och resonemang.<sup>1</sup> Inspirationskällan är lundafilosofen Peter Gärdenfors flitigt citerade tankar om konceptuella rum, som jag alltså tror kan utvecklas i en riktning som gör dem applicerbara på moraliska frågor. En mer detaljrik presentation av min geometriska metod utvecklar jag i boken *The Ethics of Technology: A Geometric Analysis of Five Moral Principles* (OUP 2017).

### 2. VILKET PROBLEM ÄR DET SOM SKA LÖSAS?

Den geometriska metoden kan användas för att analysera vardagliga såväl som mindre vardagliga moraliska frågor. Utgångspunkten är den ganska allmänt accepterade distinktionen mellan normativ etik och till-

1. Som kommer att framgå skiljer sig min användning av geometri ganska mycket från Shelly Kagans i *The Geometry of Desert* (OUP 2012).

lämpad etik. Normativ etik syftar till att ta reda på vilka icke-moraliska egenskaper, om några alls, som alla riktiga handlingar har gemensamt. Vad är det, rent generellt, som gör riktiga handlingar riktiga? Den tillämpade etiken syftar till att besvara en annan sorts fråga, som jag tror bäst kan formuleras så här:

Vilka handlingar, i en viss konkret situation, har vi starkast moraliska skäl att tro är riktiga, givet den begränsade och ibland otillförlitliga information vi har tillgång till?

En närbesläktad distinktion är den mellan moraliska riktighetskriterier och beslutsmetoder. Många utilitarister menar exempelvis att det som gör riktiga handlingar riktiga är att de *faktiskt* har bäst konsekvenser, varför en rimlig beslutsmetod är att maximera de *förväntade* konsekvenserna. I långa loppet kommer det då nämligen att i genomsnitt gå åtminst lika bra som om man hade använt någon alternativ beslutsmetod.

Enligt mitt sätt att se på saken handlar tillämpad etik *inte* om att hitta en beslutsmetod som matchar ett givet riktighetskriterium. En del av problemet är nämligen att vi inte vet, åtminstone inte med full säkerhet, vilket riktighetskriterium som är det riktiga. (Torbjörn Tännsjö och andra utilitarister får ursäkta, men om de hävdar motsatsen far de med osanning.) Så även om vi skulle lyckas para ihop varje möjligt riktighetskriterium med en lämplig beslutsmetod skulle inte det lösa problemet. Vi vet helt enkelt inte vilket av alla möjliga ordnade par av riktighetskriterier och beslutsmetoder vi bör välja.

På senare tid har det även förts en angränsande debatt om moralisk osäkerhet. Ted Lockart med flera tänker sig att vi kan tillskriva epistemiska sannolikheter till vilket riktighetskriterium som är det rätta, och sedan välja ett alternativ som maximerar det förväntade moraliska värdet. Som Lockart själv påpekar är emellertid denna tankegång problematisk, bl.a. därför att den förutsätter interteoretiska jämförelser av moraliskt värde. Så inte heller denna ansats tycks användbar för tillämpade etiker.

Kontentan av min kortfattade litteraturoversikt är att den tillämpade etikens uppgift inte kan lösas med något av de ovan nämnda standardverktygen. Vi behöver tänka nytt. Vi behöver en ny metod.

### 3. DEN KATOLSKA METODEN OCH MELLANNIVÅPRINCIPER

Innan jag introducerar min geometriska metod vill jag nämna ytterligare två metoder inom den tillämpade etiken, som åtminstone bland

moralfilosofer har betydligt färre anhängare än de ovan nämnda. I stället för att motivera varför jag diskuterar dessa två metoder ber jag läsaren vara tålmodig. Det kommer snart bli uppenbart varför jag spelar ut mina kort som jag gör.

Den första metoden är den katolskt färgade teoribildning som på engelska kallas *casuistry*. På akademisk svenska kan man kanske säga "kasuistik", men låt oss för enkelhets skull säga "den katolska metoden". Grundtanken i den katolska metoden är Aristoteles tes att lika fall bör behandlas lika. Även om varje moraliskt problem är unikt och måste bedömas för sig är det ofta fruktbart att jämföra varje enskilt fall med andra liknande fall. Om vi tycker det är fel att döda en person i ett fall men rätt i ett annat bör vi klart och tydligt kunna tala om vari den moraliskt relevanta skillnaden består. Om fallen är *precis lika* bör de också behandlas *precis lika*, och är de *ganska lika* ska skillnaden i behandling som mest förbli *ganska lika*.

Många av de konkreta moraliska ställningstaganden som förespråkare för den katolska metoden förfäktar är, enligt min mening, helt uppåt väggarna. Detta gäller särskilt den katolska kyrkans syn på äktenskap och familjeplanering. Men bara för att kyrkan har fel i många konkreta moraliska ställningstaganden betyder inte det att alla delar av deras metod är fel.

Nästa moraliska metod jag vill ta upp är det som Beauchamp and Childress i sin bok *Principles of Biomedical Ethics* kallar för *midlevel principles*. På svenska blir detta "mellannivåprinciper". Beauchamp and Childress nämner fyra exempel på mellannivåprinciper: autonomiprincipen, ickeskadapprincipen, nyttoprincipen, och rättvisepprincipen. Dessa principer gäller *prima facie*, dvs. vid första ögonkastet. Vad vi slutligen bör göra i ett konkret fall kräver att vi först reder ut vilka av de fyra principerna som är relevanta i det aktuella fallet och sedan viktas och balanserar de tillämpliga principerna mot varandra.

Ett uppenbart problem med mellannivåprinciper, vilket kritiker ofta och gärna påpekar, är att det tenderar att vara en smula oklart hur olika principer ska viktas och balanseras mot varandra. Ord som vikt och balans för tankarna till fysiska objekt som påverkas av olika krafter. Men den som försöker göra reda för vad detta betyder i en moralfilosofisk kontext stöter snabbt på problem. Det blir lätt snömos av alltihopa. I praktiken är det därför ofta svårt att tillämpa mellannivåprinciper på konkreta moraliska frågor.

## 4. MORALISKA PRINCIPER SOM GEOMETRISKA OBJEKT

Grundtanken i den geometriska metod jag vill föreslå är att vi bör tänka på moraliska principer inom den tillämpade etikens område som geometriska objekt. Om vi följer detta råd kan vi enkelt rita en karta över det moraliska landskapet, vilket gör det lättare att reda ut vad man bör göra och varför.

Vi kan betrakta begreppet *fall* som ett primitivt begrepp i detta sammanhang. Ofta är det lämpligt att beskriva fall verbalt, t.ex. genom att författa en kortare text som beskriver det konkreta moraliska problem vi vill ta ställning till. Varje fall är en *punkt* i ett geometriskt rum. Till att börja med vet vi inte så mycket om var varje enskild punkt är belägen, men vi kan ordna alla fall (punkter) efter hur *lika* de är ur moralisk synpunkt. Lika fall placeras nära varandra i det geometriska rummet, medan olika fall placeras längre bort. Avståndet mellan två fall representerar alltså deras grad av moralisk likhet.

Rent konkret kan vi jämföra graden av likhet mellan olika fall genom att betrakta ett antal fallbeskrivningar och sedan ställa oss frågan "Hur lika är dessa fall ur moralisk synvinkel?" Vi erhåller då en avståndstabell av det slag som återges i figur 1. Siffrorna i tabellen har jag erhållit genom att låta 583 av mina studenter vid Texas A & M University göra parvisa jämförelser av tio fallbeskrivningar på en skala mellan ett och sju. Ju lägre siffra, desto mer lika är fallen. De tio fallen handlar alla om olika teknisktiska frågeställningar, t.ex. om det är rätt av Kina att censurera internet och hur vissa typer av trafiksäkerhetshöjande åtgärder bör prioriteras.

Detta är inte rätt plats att diskutera rimligheten i studenternas bedömningar, det är metoden som räknas. Men det bör påpekas att enigheten i bedömningarna var ganska stor. Standardavvikelsen för varje jämförelse, som gjordes av 30 till 52 studenter, var drygt 1.0 enheter. Helt uppenbart anser studenterna exempelvis fall 5 och 7 vara mycket mer lika varandra än fall 4 och 5.

Påståenden om hur lika eller olika en uppsättning fall är ur moralisk synvinkel är givetvis en typ av värdeomdömen. Den som inte är överens med mina studenters bedömningar kan studera de fallbeskrivningar jag konstruerat (de återges i sin helhet i ett appendix i min bok) och sedan göra egna parvisa bedömningar av moralisk likhet. Den metod jag föreslår syftar inte till att härleda ett bör från ett är.

För att representera parvisa jämförelser mellan tio fall i ett geome-

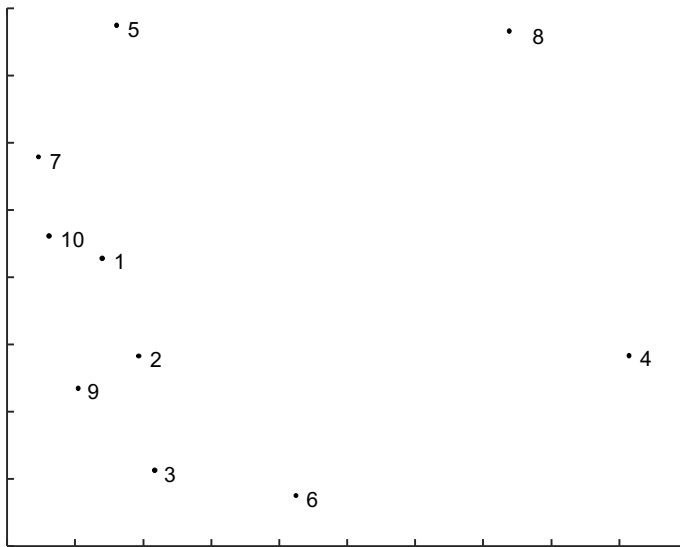
FALL	1	2	3	4	5	6	7	8	9
2	3.4								
3	3.5	2.5							
4	4.6	4.4	4.0						
5	3.1	3.2	*	4.8					
6	3.2	3.8	2.9	3.2	3.5				
7	3.2	3.2	3.4	4.5	0.9	3.8			
8	3.7	4	4.3	2.5	2.5	4.6	4.4		
9	2.4	2.5	2.8	4.4	3.6	*	3.2	4.2	
10	2.1	3.7	2.3	4.3	1.9	3.7	2.2	4.1	2.2

Figur 1. Genomsnittlig likhet mellan tio olika fall. 0 betyder "fullt lika ur moralisk synvinkel" och 7 "inga moraliska likheter alls". Symbolen \* betyder att data saknas.

triskt rum krävs 45 datapunkter ( $9 + 8 + \dots + 1 = 45$  parvisa jämförelser). För att representera denna information fullt korrekt behöver man som mest betrakta ett rum med 44 dimensioner. Så många dimensioner kan det emellertid vara svårt för vanliga människor att hantera. Av praktiska skäl är det därför fruktbart att reducera antalet dimensioner i det moraliska rummet till två eller tre. Det gör det lättare att förstå och hantera den moraliskt relevanta informationen. Det finns flera standardtekniker för att göra detta. Figur 2 visar en så kallad "klassisk multidimensionell skalning" av värdena i figur 1. Tanken är att avstånden mellan varje par av fall i figuren så väl som möjligt ska motsvara avstånden i tabellen.

Följande analogi kan hjälpa läsaren på rätt spår: Tänk dig att du mäter avståndet mellan tio avlägset belägna städer med måttband längs jordens yta (som ju är ett tredimensionellt objekt). Du vill sedan använda dessa avstånd för att rita en tvådimensionell karta. Du behöver därför reducera antalet dimensioner i dina mätdata från tre till två. I denna process är det oundvikligt att vissa mindre fel introduceras. Som bekant ser nordligt belägna länder som Sverige, Kanada och Ryssland större ut på de flesta kartor än de verkligen är. Om vi skulle rita dem i rätt storlek skulle sydligare länder avbildas i fel storlek, eller så skulle haven se större ut än de verkligen är. Multidimensionell skalning är en metod för att göra de fel som uppstår när vi reducerar antalet dimensioner i en representation så små som möjligt. I exemplet i figur 2 har jag utgått från att moraliska likheter kan representeras som metriska, euklidiska avstånd. Detta är inte ett självklart antagande, men i just detta fall finns det flera överväganden (som jag inte ska gå in på här) som gör att antagandet kan

försvaras. Ibland kan det emellertid vara befogat att använda sig av icke-euklidiska representationer.



Figur 2. En klassisk multidimensionell skalning av Tabell 1. Avstånden mellan varje par av fall motsvarar så väl som möjligt graden av moralisk likhet mellan fallen.

##### 5. MORALISKA PRINCIPER SOM GEOMETRISKA OBJEKT

Att påstå att vissa fall är mer eller mindre lika varandra är en sak. Att klargöra vad man bör göra i alla dessa fall är annan sak. Det är i emellertid i detta andra steg som vissa begrepp hämtade från den katolska metoden och mellannivåprinciper är användbara. Ett exempel är begreppet *paradigmfall*. I vissa, men inte alla, av de tio fall jag studerat är det paradigmiskt klart vad som bör göras. I sådana fall vet vi utan att tveka vilken moralisk princip som bör tillämpas.

Självklart är långt ifrån alla fall paradigmatiska. I vanliga, icke-paradigmatiska fall är det initialt en smula oklart vilken moralisk princip som bör tillämpas och varför.

Jag har viss empirisk evidens för rimligheten i att skilja mellan paradigmfall och andra fall. Exempelvis ansåg 89,5 procent av mina 583 studenter att den så kallade försiktighetsprincipen bör tillämpas på fall ett

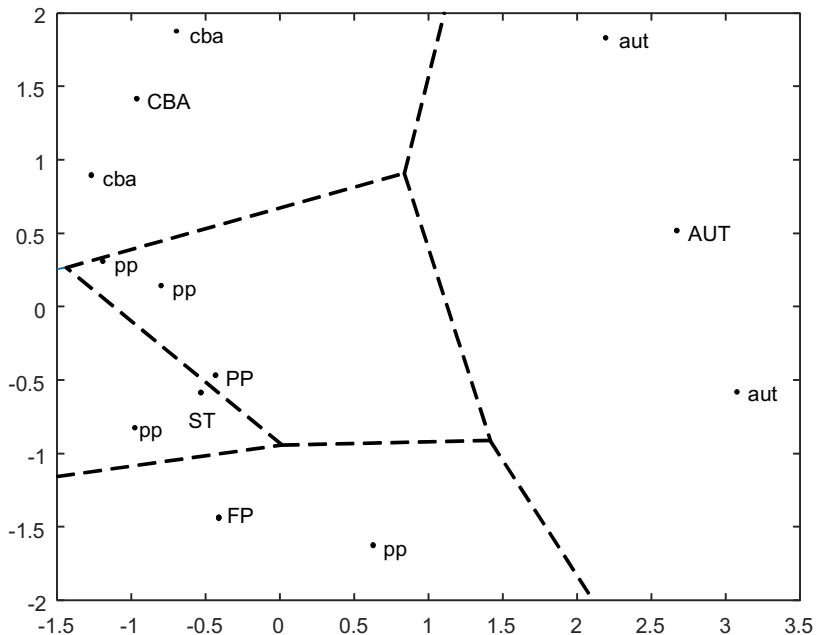
(som handlade om att det var fel att skjuta upp rymdfärjan Challenger i januari 1986 då man mottagit flera varningar om läckor i bränsletankarna). I en undersökning med studenter som respondenter, som inte alltid är motiverade att läsa frågorna innan de svarar, är 89,5 procent så nära total enighet man i praktiken kan komma. I andra fall, som alltså inte var paradigmfall, rådde det betydligt mer oenighet.

Den typ av moraliska principer jag diskuterar här är mellannivåprinciper. I mina empiriska undersökningar har jag låtit studenterna välja mellan fem principer som är relevanta i diskussioner om teknikens etik: försiktighetsprincipen (PP), kostnadsnyttoprincipen (CBA), hållbarhetsprincipen (ST), rättvisepincipen (FP), och autonomiprincipen (AUT).

Hur bör man nu bete sig för att para ihop ett fall med rätt mellannivåprincip? Om fallet ifråga är ett paradigmfall är svaret enkelt: Välj den princip som fallet är paradigmiskt för. (Jag tar för givet att ett fall som mest kan vara paradigmiskt för en princip, aldrig flera.) I alla andra, vanliga fall föreslår jag att man bör jämföra hur likt fallet är med alla närliggande paradigmfall, och välja den princip som svarar mot det mest närliggande paradigmfallet. Om mer än ett paradigmfall uppfyller detta villkor och befinner sig på precis samma avstånd är alla dessa principer applicerbara. (Mer om detta strax.)

Det resonemang jag skisserat ovan lämpar sig väl för geometriska representationer. Vi kan då representera en moralisk princip som en Voronoitesselation av de fall den är tillämpbar på. En Voronoitesselation består av en såddpunkt, i detta fall ett paradigmfall, och alla punkter som befinner sig närmare denna såddpunkt än någon annan såddpunkt. I figur 3 är såddpunkten för varje princip den punkt som beskrivs med stora bokstäver (PP, CBA, ST, FP, AUT). De streckade linjerna är belägna precis halvvägs mellan varje par av såddpunkter (paradigmfall). Punkterna som beskrivs med små bokstäver (pp, cba, st, fp, aut) är vanliga, icke-paradigmiska fall. Varje mellannivåprincip är tillämpbar på alla fall inom respektive Voronoiregion.

Figur 3 är baserad på verkliga data från den ovan nämnda gruppen studenter, inte hypotetiska resonemang. Notera att studenternas uppfattningar är koherenta i den mening att majoriteten, i nästan alla fall, faktiskt väljer att tillämpa den princip på testfallen som hör till "rätt" Voronoiregion. Enda undantagen är två icke-paradigmiska fall för försiktighetsprincipen (pp), som studenterna placerat i fel Voronoiregion, nämligen i regionerna för principerna ST och FP.



Figur 3. En geometrisk representation av fem mellannivåprinciper.

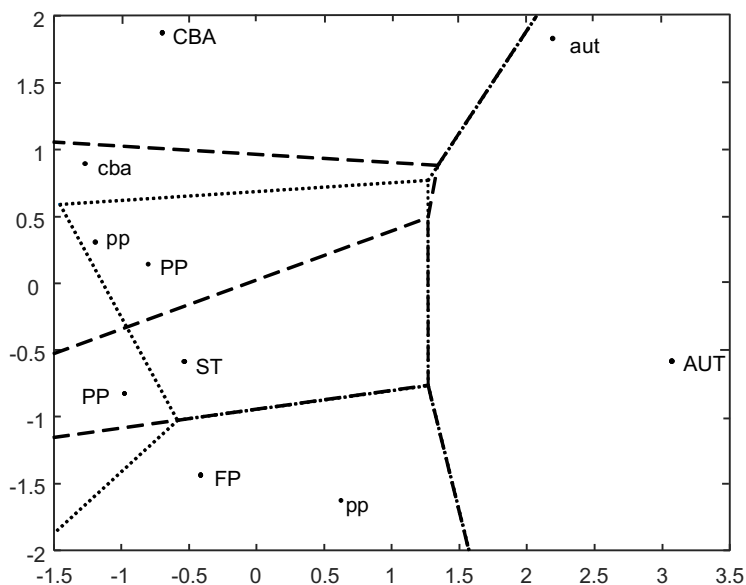
I figur 3 har jag beräknat paradigmfallens läge *ex post*, dvs. genom att i efterhand fastställa tyngdpunkten för de fall som de flesta ansåg en viss princip vara tillämplig på. Ett annat, och ibland kanske rimligare tillvägagångssätt, är att fastställa paradigmfallens (såddpunkternas) läge *ex ante*, dvs. genom att välja ut paradigmfallen innan den geometriska analysen påbörjas. Exempelvis kan det faktum att nästan alla studenter var eniga om att försiktighetsprincipen bör tillämpas på fall ett vara ett skäl att behandla detta fall som ett paradigmfall *ex ante*.

I figur 4 har jag använt mig av *ex ante* metoden för att fastställa paradigmfallens läge. Notera att det är fullt möjligt att vissa principer har mer än ett paradigmfall, vilket vi ser exempel på i figuren. Försiktighetsprincipen har två paradigmfall (markerade med PP), vilket leder till mer komplexa Voronoitesselationer. Ett intressant exempel är det icke-paradigmatiska fallet för kostnadsnyttoprincipen (cba) i figur 4. Beroende på vilket av de två paradigmfallen för försiktighetsprincipen vi utgår ifrån bör vi antingen tillämpa kostnadsnyttoprincipen (CBA) eller försiktighetsprincipen (PP) på detta fall.



Mitt förslag för hur vi bör analysera denna typ av situationer, som jag har argumenterat utförligt för i kapitel 2 i min bok om multidimensionell konsekventialism (2013), är att i dessa fall ställs två konkklusiva moraliska överväganden mot varandra. Därför är moralisk riktighet en icke-binär egenskap. Vissa handlingar är både rätt och fel, men bara till viss grad. Mellan moraliskt svart och vitt finns alltså en moralisk gråzon i vilken moralisk riktighet varierar i grader. Samma analys kan även tillämpas på fall som befinner sig precis på gränsen (de streckade linjerna) mellan två Voronoiregioner.

Förutom den undersökning med 583 studenter jag nämnt ovan har jag även gjort två andra empiriska undersökningar, varav en med 240 filosofer. Deras bedömningar av moralisk likhet var nästan samma som studenternas, och "storleken" samt det inbördes läget mellan principerna var därför också ungefär densamma. Detta talar för att resultaten inte är godtyckliga.



Figur 4. En geometrisk representation av fem mellannivåprinciper i vilken försiktighetsprincipen (PP) definieras av två paradigmfäll. Notera de överlappande, moraliska gråzonerna mellan olika principer.

## 6. SLUTSATS

Den geometriska ansats som skisserats här gör det möjligt att på ett intellektuellt stringent sätt balansera motstridiga mellannivåprinciper mot varandra genom att representera dessa som geometriska objekt. Eftersom vi ofta inte vet vilken mellannivåprincip som bör tillämpas på ett specifikt fall gör metoden det möjligt att para ihop rätt princip med varje enskilt fall genom att bedöma hur lika olika fall är ur moralisk synvinkel. Vidare tycks det även finnas vissa empiriska skäl att tro att folk är ganska duktiga på att bedöma moralisk likhet på ett koherent sätt.

## LITTERATUR

- Beauchamp, T. L., och J. F. Childress. 1979/1994/2013. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford University Press.
- Gärdenfors, P. 2000. *Conceptual Spaces: The Geometry of Thought*. Cambridge, MA: MIT Press.
- . 2014. *The Geometry of Meaning: Semantics Based on Conceptual Spaces*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kagan, S. 2012. *The Geometry of Desert*. New York: Oxford University Press.
- Peterson, M. 2013. *The Dimensions of Consequentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2017. *The Ethics of Technology: A Geometric Analysis of Five Moral Principles*. Under utgivning på Oxford University Press.

## BERGSTRÖM OM NORMATIVA SKÄL

### 1. INLEDNING

Termen ”skäl” är mångtydig på ett sätt som ibland leder till oklarheter både i vardagliga och i filosofiska diskussioner. (Engelskans ”reason” är minst lika mångtydig och har också gett upphov till en del filosofiska bryderier.) När man talar om skälet, eller ett skäl, till en viss händelse menar man ibland *förklaringen* eller *orsaken*, eller en förklaring eller en orsak, till händelsen. Till exempel kan någon hävda att ett skäl till att USA och Storbritannien invaderade Irak 2003 var att de ville lägga beslag på oljan. Det är inte heller ovanligt att hävda att det inte fanns några skäl för USA och Storbritannien att invadera Irak 2003. Den som hävdar det senare påstår rimligen inte att det inte fanns något som förklarade eller orsakade invasionen, utan att det inte fanns något som *berättigade* den. Det fanns inget *normativt* skäl att invadera.

Normativa skäl är temat i en artikel av Lars Bergström i *Filosofisk tidskrift* nr 2, 2016. Bergström inleder med att skilja mellan förklarande och normativa skäl på det sätt som jag just gjort och han gör klart att de skäl han är intresserad av ”är sådana som står i en genuint *normativ* relation – som inte kan reduceras till eller tolkas som något icke-normativt – till den handling eller attityd som de är skäl för” (s. 16, Bergströms kursivering). Exempelvis kan denna genuint normativa relation inte reduceras till att något är evidens för något annat, eller till att en viss handling främjar ett visst ändamål, eller till att en viss handling är påbjuden eller passande enligt någon konvention eller regel.

I motsats till Bergström är jag benägen att tro att det inte finns några genuint, eller *irreducibelt*, normativa skäl. Mer precist uttryckt är jag benägen att tro att ingenting har, eller kan ha, egenskapen att vara ett irreducibelt normativt skäl. Jag är också benägen att tro att irreducibelt normativa skäl inte är oundgängliga, också det i motsats till Bergström. I denna replik ska jag kort försöka förklara varför.

### 2. KONSTIGHETER

I likhet med filosofer som J. L. Mackie och Richard Joyce anser jag att

irreducibel normativitet är något konstigt ("queer"). Bergström ifrågasätter både vari konstigheten består och på vilket sätt den skulle utgöra ett argument mot att det finns irreducibelt normativa skäl. Låt mig börja med den första frågan. Begrunda återigen vad realisten om irreducibelt normativa skäl hävdar. Hen menar att det finns fakta (skäl) som "talar för" eller berättigar en viss handling eller attityd. Men denna "talar för"- eller berättigande-relation är alltså inte reducerbar till något faktum om ändamålsfrämjande eller om vad som är påbudet eller passande enligt konventioner eller regler. Jag vill inte påstå att realistens position är obegriplig, men det vore enligt min mening konstigt om det fanns sådana relationer. Hur kan det finnas fakta som "talar för" eller berättigar vissa handlingar eller attityder, helt oberoende av våra ändamål och konventioner?<sup>1</sup>

Men det är ett obestridligt faktum att det finns mycket som är konstigt här i världen. Detta för oss in på Bergströms andra fråga, den om hur irreducibelt normativa skäls konstighet utgör ett argument mot att de finns. Mitt svar är att konstigheten utgör endast en presumtion mot deras existens, och att denna bara är en del av ett argument mot irreducibelt normativa skäl. En annan viktig del utgörs av förklaringar till varför de flesta av oss tror att det finns normativa skäl – förklaringar som inte hänvisar till existensen av normativa skäl. Enligt min mening finns det övertygande psykologiska och evolutionära förklaringar till detta faktum. Jag ska dock inte här gå närmare in på vilka dessa förklaringar är.<sup>2</sup> Låt oss i stället konstatera att anti-realisten om irreducibel normativitet argumenterar på samma sätt som anti-realister på andra områden brukar göra: Man börjar med att konstatera eller hävda att någon viss typ av entitet eller företeelse är konstig (t.ex. universalier, fri vilja eller okroppsliga medvetanden) och går sedan vidare till att erbjuda förklaringar till varför vi tenderar att (felaktigt) tro att det finns sådana entiteter eller företeelser. Poängen är att en anti-realistisk teori som förklarar lika mycket som en konkurrerande realistisk teori, utan att anta existensen av konstiga entiteter eller företeelser, är rimligare.

1. Som Bergström noterar (s. 16–18) har många som hävdat att irreducibel normativitet är något konstigt gjort detta mot bakgrund av en mer allmän naturalistisk ontologi, enligt vilken det som finns är det som "passar in" i den för tillfället vedertagna naturvetenskapliga världsbilden. Men man måste inte vara naturalist i denna mening för att finna något konstigt i irreducibel normativitet. Själv vill jag inte försvära mig till ontologisk naturalism. Se Olson 2014, s. 85–86.

2. Se t.ex. Mackie 1977, s. 42–45, 105–24; Joyce 2006; Olson 2014, kap. 7.

## 3. OUMBÄRLIGHET

Men realisten kan förstås hävda att det inte alls är något konstigt med irreducibel normativitet. En lite mer tillmötesgående realist kan medge att det förvisso är något konstigt med irreducibel normativitet men framhärda i att det vore ännu konstigare om det inte fanns några irreducibelt normativa skäl, allt medan anti-realisterna på sin sida vidhåller sin position. Här tycks vi alltså hamna i ett filosofiskt dödläge.

Ett sätt att försöka föra debatten framåt är att erbjuda ett slags transcendentalt argument som gör gällande att irreducibelt normativa skäl i någon mening är oundgängliga. Jag har tidigare kritiserat David Enochs argumentation för att praktisk deliberation förutsätter antagandet att det finns irreducibelt normativa skäl.<sup>3</sup> Kritiken går i korthet ut på att vi med hjälp av praktisk deliberation ofta vill komma fram till hur vi bäst realiserar våra önskningsar och vad vi helst vill göra eller åstadkomma. Vi kan också deliberera om våra önskningsar, i ljuset av andra önskningsar. Det är alltså inte så att praktisk deliberation är meningsfull endast under förutsättning att syftet är att komma fram till vad vi har irreducibelt normativa skäl att göra.

Men Bergström håller inte med. Han menar att irreducibelt normativa skäl är oundgängliga, både i praktisk och teoretisk deliberation. Bergström menar till exempel att en person som funderar över huruvida Sverige bör ansluta sig till Nato ”knappast [är] ute efter att genom introspektion ta reda på vad man helst vill att Sverige ska göra” (s. 21). Han fortsätter:

Det man eventuellt vill i denna fråga borde snarare vara en konsekvens av att man har gått igenom de olika skälen för och emot Natomedlemskap och bedömt deras relativa vikt. En sådan genomgång är väl vad en rationell person borde ta itu med. Men den som tror att det inte finns några normativa skäl som talar för vare sig det ena eller det andra kan knappast uppfatta detta som rationellt. (s. 21)

Ett annat sätt att se på saken är följande. Den som funderar över huruvida Sverige bör ansluta sig till Nato vill att vissa scenarier snarare än andra realiserar. (Dessa viljeattityder kan naturligtvis variera i olika grader.) Den intressanta frågan – som givetvis inte kan besvaras genom introspektion – blir då hur sannolika dessa olika scenarier är, givet att

3. Enoch 2011, kap. 3; Olson 2014, s. 172–77.

Sverige ansluter sig till Nato. På basis av en sådan genomgång kan man komma fram till vad man vill att Sverige ska göra i detta avseende. Ett sådant tillvägagångssätt involverar inte antagandet att det finns normativa skäl som talar för eller emot det ena eller det andra. Jag kan inte se att tillvägagångssättet är på något sätt otillräckligt eller otillfredsställande. Såvitt jag kan bedöma motsvarar det ganska väl hur jag själv tänker om Sveriges eventuella Natomedlemskap och liknande frågor.

Möjligen kan realisten invända att tillvägagångssättet är otillräckligt för att komma fram till vad Sverige *bör* göra, i den irreducibelt normativa meningen av "bör". Men den som avvisar irreducibel normativitet menar ju att det inte finns något sant svar på den sortens fråga. Den intressanta frågan i debatten mellan realisten och anti-realisten är ju huruvida praktisk deliberation förutsätter antagandet att det finns irreducibelt normativa skäl. Som jag har hävdat kan deliberation om huruvida Sverige bör ansluta sig till Nato handla om hur sannolika olika scenarier är, givet ett svenskt medlemskap i Nato, och hur gärna eller ogärna man vill se dessa scenarier realiserade.

Bergström menar också att när det gäller teoretisk deliberation så är den relevanta frågan vad som är sant och inte vad man vill tro (s. 21–22). Jag håller med om att teoretisk deliberation går ut på att bilda sig en uppfattning om vad som är sant. När vi intresserar oss för en fråga vill vi normalt tro det som är sant och undvika att tro det som är falskt, och det normala tillvägagångssättet är att undersöka den relevanta evidensen. Som Bergström påpekar kunde man ju då tycka att man inte behöver hänvisa till normativa skäl att tro det ena eller det andra; det räcker kanske med att ha evidens för att det ena snarare än det andra är sant (s. 22). Det låter ju tilltalande för anti-realisten om irreducibel normativitet. Men Bergström menar att vi vanligtvis förutsätter, implicit eller explicit, att evidens för att något är sant också är ett normativt skäl att tro att det är sant (s. 22).

Det är möjligt att Bergström har rätt i att vi vanligtvis gör denna förutsättning, men den som förnekar att det finns irreducibelt normativa skäl anser förstås att förutsättningen är felaktig. Är detta problematiskt? Bergström tycks mena det, för han ställer frågan varför vi alls skulle intressera oss för evidens och argument om det inte fanns normativa skäl att tro det som är sant snarare än det som är falskt (s. 22).

På ett mycket allmänt plan kan anti-realisten svara att vi människor tillhör den sortens varelser som formar övertygelser för att orientera oss i vår omvärld och för att förklara den. Om våra övertygelser på ett

framgångsrikt sätt ska hjälpa oss med detta måste de vara baserade på evidens och argument snarare än på önsketänkande och fördomar. Detta är en rimlig förklaring till varför vi intresserar oss för evidens och argument, som inte förutsätter att det finns normativa skäl.

Men kan man intressera sig för vad som är sant utan att intressera sig för vad man ska tro, dvs. för vad man har normativa skäl att tro? Bergström menar att detta i realiteten knappast är möjligt. Om han har rätt i detta måste man till sist ändå gå med på att normativa skäl är oundvikliga, eller rättare sagt *oundvikliga*, i teoretisk deliberation. Men jag tror att han har fel. Det förefaller rimligt att säga att småbarn och vissa icke-mänskliga djur i många fall intresserar sig för vad som är sant. Men är det också rimligt att säga att de intresserar sig för vad de har normativa skäl att tro? Den som svarar ja på den frågan överskattar såvitt jag kan se deras intellektuella förmågor eller vidden av deras nyfikenhet. Kanske blir Bergströms position rimligare om vi bortser från småbarn och icke-mänskliga djur. I sitt försvar för sin ståndpunkt återvänder Bergström till frågan om Sveriges eventuella medlemskap i Nato och ger följande exempel:

Om man tycker sig ha tillräcklig evidens för att det är sant att risken för anfall från Ryssland ökar om vi går med i Nato, så är det nog mycket sannolikt att man också *tror* att det (antagligen) är sant. Men om man samtidigt tror att man inte har något [normativt] *skäl* att tro att det är sant, så måste man väl gå med på att man lika gärna kunde tro att det är falskt. (s. 22, Bergströms kursiveringar)

Det måste man alls inte göra. Som jag påpekade ovan vill vi, när vi intresserar oss för en viss fråga, normalt tro det som är sant i frågan. Om jag intresserar mig för frågan om huruvida risken för anfall från Ryssland ökar om Sverige går med i Nato, och kommer fram till att det finns (tillräckligt stark) evidens för att så är fallet, så vill jag också tro att det är sant. Jag hade inte "lika gärna" trott att risken för anfall från Ryssland inte skulle öka, för det skulle ju innebära att jag tror någonting som jag själv tror sannolikt är falskt. Och som jag påpekade ovan vill vi, när vi intresserar oss för en fråga, normalt undvika att tro det som är falskt i frågan. Påståendet att den som tror någonting på basis av evidens men förnekar att det finns irreducibelt normativa skäl att tro någonting "lika gärna" skulle kunna tro något som enligt samma evidens är falskt är alltså mer än en smula tendentiöst.

Bergström medger att även om han och Enoch skulle ha rätt i att ir-

reducibelt normativa skäl är oundgängliga (i t.ex. praktisk och teoretisk deliberation), så skulle den ontologiska frågan om sådana skäl *finns* inte därmed vara besvarad (s. 22–23). Jag håller med Bergström om att man för att besvara en ontologisk fråga av detta slag ”helt enkelt [måste] utgå från vad man faktiskt tror och sedan försöka bearbeta, precisera och systematisera denna åsiktsmängd så att den blir så sammanhängande och motsägelsefri som möjligt” (s. 23). I den åsiktsmängd jag själv finner rimligast ingår uppfattningen att det inte finns några irreducibelt normativa skäl. Det finns enligt min mening goda argument för denna uppfattning, men inga irreducibelt normativa skäl att hysa den.<sup>4</sup>

#### LITTERATUR

- Bergström, Lars. 2016. ”Normativa skäl”. *Filosofisk tidskrift* nr 2, s. 13–23.
- Enoch, David. 2011. *Taking Morality Seriously*. Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, Richard. 2006. *The Evolution of Morality*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Olson, Jonas. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford: Oxford University Press.

4. Jag vill rikta ett tack till Riksbankens Jubileumsfond för forskningsstöd (projekt-nummer 1432305). Ett tack också till Hasse Mathlein, som läste en tidigare version av artikeln.



## REPLIK OM NORMATIVA SKÄL

Jonas Olson konstaterar (i sin artikel i detta nummer av *FT*) att det enligt en vanlig uppfattning inte fanns några *normativa* skäl för USA och Storbritannien att invadera Irak 2003. Eller med andra ord: det fanns inget som *berättigade* invasionen. Det är en uppfattning som jag delar.

Men för Olson är denna uppfattning en trivial konsekvens av en generell metaetisk doktrin. Han anser nämligen att det inte finns några normativa skäl överhuvud taget. *Ingenting* berättigar någonting. Det är om detta vi är oense. Jag tror tvärtom att det *finns* normativa skäl, skäl som berättigar handlingar och attityder. Med andra ord: påståenden om att något berättigar en viss handling eller attityd kan vara *sanna*. Det är detta Olson förnekar.

Om Olson har rätt är det som sagt poänglöst att hävda att USA inte hade något normativt skäl att invadera Irak. Men han måste också anse att USA inte hade något normativt skäl att låta bli att invadera Irak. Jag anser däremot att USA hade normativa skäl att låta bli. USA *borde* ha låtit bli.

Vi är oense i en fundamental ontologisk fråga. När det gäller sådana frågor har jag hävdat att man helt enkelt måste utgå från vad man faktiskt tror och sedan försöka bearbeta, precisera och systematisera denna åsiktsmängd så att den blir så sammanhängande och motsägelsefri som möjligt – så att man förhoppningsvis kan uppnå konsensus. Olson håller med om det. Men varken han eller jag kan presentera en tillräckligt preciserad åsiktsmängd. I stället är vi hänvisade till argument av en mer begränsad sort.

Olson menar att han har ett bra argument för sin position. Så låt oss först se på hans argument. Jag antydde redan i min förra artikel att jag inte var så imponerad av det. Men låt oss göra ett nytt försök att bedöma det.

I likhet med t.ex. John Mackie anser Olson att normativa skäl är *konstiga* ("queer"). Att de är konstiga är inte i sig ett argument för att det inte finns några normativa skäl, men det ingår enligt Olson som en *del* i ett sådant argument. Resten av argumentet består i tesen att det finns övertygande psykologiska och evolutionära förklaringar – som inte hänvisar

till normativa skäl – till att de flesta av oss *tror* att det finns normativa skäl.

Dessa psykologiska och evolutionära förklaringar kan vi kalla ”naturliga”. Jag har inget emot sådana förklaringar. Vidare kan Olson och jag säkert vara överens om att tron att det finns normativa skäl inte kan förklaras med att det finns normativa skäl. En sådan förklaring vore ”onaturlig”.

Olsons argument ser alltså ut så här:

1. Normativa skäl är konstiga.
2. Det finns naturliga förklaringar till att vi tror att det finns normativa skäl.
3. Alltså: Det finns inga normativa skäl.

Jag tycker inte detta argument ser särskilt övertygande ut. Olson säger att anti-realister brukar argumentera på detta sätt. Det har han kanske rätt i, men det gör mig inte mer benägen att godta argumentet. Att själva dess struktur är problematisk antyds, tycker jag, av följande exempel:

- 1'. Mörk energi är konstig.
- 2'. Det finns naturliga förklaringar till att vi tror att det finns mörk energi.
- 3'. Alltså: Det finns ingen mörk energi.

Ett sådant argument skulle inte ge något Nobelpris i fysik. Men det skulle nog inte heller övertyga några filosofer.

Måste då de förklaringar som åsyftas i premiss 2' hänvisa till eller utgå från att det finns mörk energi? Jag tror inte det. Förmodligen är en s.k. slutledning till bästa förklaring inblandad här, men det som den förklarar är den accelererande expansionen i universum. Den förklarar inte vår tro på mörk energi. Denna tro förklaras av att vi har vant oss vid att tillämpa ”slutledning till bästa förklaring”, en strategi som har varit evolutionärt framgångsrik, och vidare att ”mörk energi” är det bästa vi för närvarande kan hitta på för att förklara den accelererande expansionen.

Eller tänk på följande argument:

- 1". Rödhets är konstig.
- 2". Det finns naturliga förklaringar till att vi tror att det finns röda föremål.
- 3". Alltså: Det finns inga röda föremål.

Min tanke är att rödhets kan uppfattas som ”konstig”, eftersom vi har lärt

oss att allt som existerar omkring oss är färglösa elementarpartiklar. Fullständiga förklaringar av den typ som åsyftas under 2" är väl hittills okända, men vi tror att de finns. Och de hänvisar troligen inte till några röda föremål.

Ytterligare ett exempel:

- 1'''. Imaginära tal är konstiga.
- 2'''. Det finns naturliga förklaringar till att vi tror att det finns imaginära tal.
- 3'''. Alltså: Det finns inga imaginära tal.

Men oenigheten mellan Olson och mig handlar nog ytterst om huruvida man har något *behov* av normativa skäl. Han invänder mot min och andras tro att normativa skäl är oundgängliga. Kan man avgöra vem som här har rätt?

Olson diskuterar mitt exempel med svensk Natoanslutning. Jag tänkte mig att man här går igenom olika normativa skäl för och emot att Sverige ska gå med i Nato och försöker bedöma deras relativa vikt, för att på så sätt komma fram till vad Sverige *bör* göra. Olson menar att man i stället kan gå igenom olika scenarier som kan inträffa om Sverige går med (eller inte går med) i Nato – och de olika sannolikheterna för dessa – och därefter ta ställning till vilket man föredrar och vad man *vill* att Sverige ska göra. Det låter som en vanlig beslutsteoretisk analys av ett beslutsproblem.

Till stor del blir det nog fråga om samma bedömningar. Skillnaden blir väl till sist bara den att jag vill ta reda på vad Sverige *bör* göra, medan Olson vill ta reda på vad han *vill* eller i slutändan *föredrar* att Sverige ska göra. Plus att Olson tillägger att han anser att det inte finns något sant svar på frågan om vad Sverige "bör" göra.

För Olson blir alltså moral – i den mån det alls finns någon – helt enkelt en underavdelning av psykologi eller beslutsteori. Det andra uppfattar som ett moraliskt problem om hur man bör handla, blir för honom ett psykologiskt problem av typen "vad vill jag göra?" eller "vad föredrar jag?" När det gäller andra kan det vara fråga om "vad vill jag att de ska göra?" eller "vad vill de göra?" I fallet med USA och invasionen av Irak, får man intrycket att Olson vill ersätta den normativa frågan med "ville USA (eller President Bush och andra i administrationen) invadera Irak?" Då är väl svaret "Ja". Eller: "ville jag, Olson – eller vill jag nu – att de skulle invadera Irak?" Då blir säkert svaret "Nej". Men kan sådana frågor ersätta de moraliska frågor vi vanligen tycker oss uppleva?

Frågan är alltså om vi har något behov av moral. Jag tror det.<sup>1</sup> Poängen kan kanske uttryckas så, att även om ens preferenser är alldeles konsistenta och ens övertygelser om verkligheten helt sanna, så kan man ändå *ta miste* när man föredrar ett visst handlande. Ens preferenser kan nämligen vara *omoraliska*. Man kan inte identifiera moral med vad man vill eller föredrar. Det blir för subjektivt. Moral ska vara något mer objektivt.

Hur är det då med behovet av normativa skäl i *teoretisk* deliberation? Där är det ju knappast fråga om moral. Olson menar att det räcker om man har (tillräcklig) evidens för att något är *sant*. Man har därutöver inget behov av något normativt skäl att *tro* att det är sant, anser han.

Delvis är jag benägen att säga att Olson har rätt i detta. Jag har själv vid flera tidigare tillfällen argumenterat för att man inom kunskaps-teorin inte har behov av normativa skäl.<sup>2</sup> Kunskapsteori kan mycket väl uppfattas så, att det främst handlar om förhållandet mellan evidens och teori, inte om vad man bör eller har rätt att tro. Och "teoretisk deliberation" skulle kunna syfta på kunskapsteoretiska överväganden i denna mening, där man alltså inte ställs inför problemet om vad man ska *tro*.

Men detta är fullt förenligt med att det *finns* normativa skäl för vad man ska tro och att man ibland just frågar sig vad man ska tro eller om ens tro är berättigad – dvs. om man har (normativa) skäl att tro det man tror. Dessutom kan det nog i praktiken ofta vara svårt att klart skilja mellan frågan om vad man ska tro och frågan om vad som är sant. (Olson säger visserligen att småbarn kan intressera sig för vad som är sant, utan att intressera sig för vad de har normativa skäl att tro, men jag tror att man överskattar deras intellektuella förmåga om man tror att de kan skilja mellan dessa alternativ.)

Olson säger: "Om jag intresserar mig för frågan om huruvida risken för anfall från Ryssland ökar om Sverige går med i Nato, och kommer fram till att det finns (tillräckligt stark) evidens för att så är fallet, så vill jag också tro att det är sant."

Det låter konstigt. Om jag kommer fram till att det finns tillräckligt stark evidens för att risken ökar, så *tror* jag väl därmed också att risken ökar. Men det innebär inte att jag dessutom *vill* tro att risken ökar.

1. Faktum är att även Olson tycks anse att vi har behov av en objektiv moral och normativa skäl, eller åtminstone att vår tro på sådant är nyttig. Han säger nämligen: "we need cognitivist moral thought and talk to keep us in check and exercise pressure on others and ourselves" och "belief in objective moral requirements is evolutionarily advantageous" och "what seems especially useful is belief in irreducibly normative reasons" (Olson 2014, s. 145).

2. Exempelvis i Bergström 2008 och Bergström 2011.

Kanske menar Olson att det, att jag vill tro det som är sant, kan *förklara* att jag tror att risken ökar, när jag tror att den ökar. Men det låter också väldigt konstigt. Att jag tror att risken ökar, när jag tror att den ökar, är ju en trivialitet som inte behöver förklaras.

Olson tycks vilja acceptera icke-normativa skäl som t.ex. kan reduceras till relationer som att "en viss handling främjar ett visst ändamål". Kanske tänker han sig då något i stil med en "praktisk syllogism" av följande form (där de två premisserna utgör "skälet"):

Jag vill tro det som är sant,  
(Jag tror att) om jag tror att Natomedlemskap ökar krigsrisken, så tror jag det som är sant,  
Alltså: Jag tror att Natomedlemskap ökar krigsrisken.

Men konklusionen här är ju ekvivalent med den andra premissen, så den första premissen är alldeles överflödigt. Så detta sätt att intressera sig för sanningen när man bestämmer sig för att tro något verkar inte så lyckat.

Men spelar vad man vill egentligen någon roll för frågan om det finns normativa skäl? I vårt exempel utgår vi från att jag tycker mig ha tillräcklig evidens för att risken för anfall från Ryssland ökar om vi går med i Nato. Detta gör att jag tror att risken ökar om vi går med i Nato. Frågan är nu: finns det något *normativt skäl* för mig att tro det? Något som "talar för" att jag ska tro det? (Oavsett om jag vill tro det.) Nej, säger Olson. Är denna min tro ändå *berättigad* (i normativ mening)? Nej, säger Olson.

Även detta låter i mina öron konstigt. Jag tycker mig ju ha tillräcklig evidens för det jag tror. Olson kunde visserligen invända att den evidens jag tycker är tillräcklig inte alls är tillräcklig. Och är den inte tillräcklig, så kan den inte berättiga min tro. Det håller jag med om. Men det problem vi diskuterar hänger ju inte på denna distinktion. Vi diskuterar ett fall där evidensen är tillräcklig och även uppfattas av Olson och mig som tillräcklig. Frågan är om den då också "talar för" eller berättigar min tro. Vilket jag, till skillnad från Olson, anser.

Både jag och Olson tror emellertid att många, kanske de flesta, av oss tror att det finns normativa skäl. Frågan är då om Olson har något bra argument mot denna uppfattning. Han säger att han har det. Men såvitt jag förstår syftar han då på det argument som jag har diskuterat ovan, nämligen steget från 1 och 2 till 3. Det verkar inte övertygande.

Olson säger vidare: "Bergström medger att även om han och Enoch

skulle ha rätt i att irreducibelt normativa skäl är oundgängliga (i t.ex. praktisk och teoretisk deliberation), så skulle den ontologiska frågan om sådana skäl *finns* inte därmed vara besvarad.” Men detta är inte något jag har ”medgivit”. Jag ställde bara frågan om oundgängligheten är ett argument för att normativa skäl *finns*, eller bara ett skäl att *anta* att de finns? Själv är jag benägen att svara att de finns, men jag säger också att ett slutgiltigt svar, om vilket olika filosofer skulle kunna enas, egentligen kräver en mycket mer omfattande, och kanske i praktiken oundgänglig, holistisk motivering.

En alternativ uppfattning om hur ontologiska frågor ska hanteras – som härstammar från Rudolf Carnap (1956) – är att de kan lösas genom att man bestämmer sig för att använda en viss begreppsapparat (ett ”språk”), och att detta beslut i sin tur får motiveras med pragmatiska skäl. Själv är jag inte så förtjust i det Carnapska sättet att hantera ontologin; jag vill ogärna skilja mellan det han kallar interna och externa frågor (utom när man ska formalisera en teori). Men skulle man ta fasta på Carnaps idé, så blir alltså frågan följande: ”Ingår antagandet att normativa skäl finns i en pragmatiskt lämplig begreppsapparat?” Om man sedan godtar det Olson och andra helt rimligt hävdar, nämligen att vår tro på objektiva normativa sanningar är evolutionärt framgångsrik och socialt nyttig, så har man därmed ett ontologiskt argument – i Carnaps smak – för att normativa skäl existerar.<sup>3</sup>

#### LITTERATUR

- Lars Bergström. 2008. ”A Defense of Quinean Naturalism”. I *Naturalism, Reference, and Ontology*, utg. C. B. Wrenn, s. 25–46. New York: Peter Lang.
- . 2011. ”Normativ kunskapsteori”. I *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*. Stockholm: Thales.
- . 2016. ”Normativa skäl”. *Filosofisk tidskrift*, nr 2.
- Rudolf Carnap. 1956. ”Empiricism, Semantics, and Ontology”. I *Meaning and Necessity*, s. 205–21. Chicago: University of Chicago Press.
- Olson, Jonas. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defense*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2017. ”Bergström om normativa skäl”. *Filosofisk tidskrift*, nr 2.

3. Jag vill tacka Jonas Olson för kritiska synpunkter på den näst sista versionen av denna artikel.

## RECENSIONER

### *Aristoteles etik*

Anders Hansson

Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2016. 404 s. ISBN 978-91-7173-480-8

Få tänkare i den västerländska filosofihistorien har kommenterats lika flitigt som Aristoteles. En betydande kommentarlitteratur uppstod redan under antiken och, inte minst, under medeltiden. Aristoteles auktoritet inom filosofin var under dessa perioder inte på allvar ifrågasatt. Tvärtom tycks det ha betraktats som en självklarhet att hans arbeten utgjorde en viktig utgångspunkt: att man genom att först klargöra Aristoteles position i en viss fråga skapade en stabil grund på vilken man sedan kunde gå vidare till att eventuellt korrigera vissa aspekter av den Aristoteliska positionen, svara på tänkbara invändningar mot den, eller kanske diskutera hur den skulle kunna tillämpas på aspekter av tillvaron som Aristoteles själv inte explicit uttalar sig om.

I takt med de förändringar gällande vårt sätt att tänka över världen omkring oss som tog sin början i och med den vetenskapliga revolutionen på 1500- och 1600-talen fick emellertid den tidigare förhärskande Aristoteliska världsuppfattningen i allt större utsträckning stryka på foten. Flera delar av Aristoteles filosofiska system kom därmed också att börja betraktas som intressanta framför allt ur ett historiskt perspektiv, snarare än som relevanta eller betydelsefulla för den samtida filosofin.

Etiken utgör dock ett exempel på en del som fortsatte, och som fortsätter än idag, att utöva ett långt ifrån obetydligt inflytande på samtidens filosofiska diskussioner. Vad det gäller Aristoteles etik är det framför allt *Den Nikomachiska etiken* som filosofer har läst och kommenterat.<sup>1</sup> Det är ett verk fyllt till bredden med argument och uppslag rörande en lång rad av moralfilosofins områden. Flera av dessa argument och uppslag är emellertid inte utvecklade i den detalj som vi skulle kunna ha önskat oss, och inte heller är de alltid presenterade i den ordning som vore mest naturlig. Detta – vilket inte sällan antas bero på att texten troligen inte

1. Jag kommer härnäst att hänvisa till detta verk som *NE*.

var avsedd för allmän spridning, utan snarare består av föreläsning-anteckningar nedtecknade antingen av Aristoteles själv eller av någon av hans elever (ett antagande som onekligen kan få en att förtvivla över kvalitén på ens egna föreläsningar) – utgör nog samtidigt en viktig anledning till det stora intresse som *NE* har tilldragit sig. Texten lämnar stort utrymme för olika tolkningar, och många av de argument som presenteras däri – även när de är korta och i en eller flera aspekter ofullständiga – framstår som värda att ta på stort allvar.

## 2

Till den omfattande kommentarlitteratur som *NE* har gett upphov till kan vi nu även lägga Anders Hanssons nyutkomna bok, *Aristoteles etik*. Det är en, på det stora hela, välskriven och tålmodig genomgång av flera olika teman i *NE*.<sup>2</sup> I tillägg behandlas även några viktiga punkter i Aristoteles politiska filosofi (till vilken Aristoteles menar att etiken utgör ett förstudium), samt, i den sista av bokens fyra delar, dels hur den metodologi som tillämpas i *NE*, dels hur de metaetiska förbundenheter som Aristoteles tycks ta på sig, och dels vad som sägs i *NE* angående vad som gör våra olika beteenden rätta eller felaktiga, förhåller sig i relation till några av de mer centrala uppfattningarna rörande dessa saker i vår egen tids moralfilosofi.

Boken bidrar inte med några särskilda nya insikter – eller, för den delen, med några försök till kritiska inlägg i pågående akademiska diskussioner – rörande Aristoteles etik. Men som Hansson gör klart i bokens inledningskapitel har det inte heller varit hans avsikt att bidra med sådana saker. *Aristoteles etik* utgör i stället en populärvetenskaplig (eller, om man så vill, icke-akademisk) översikt över *NE*. Sådana översiktsverk finns det för all del tämligen gott om vid det här laget, vilka i många fall också är författade av etablerade Aristoteles-forskare (vilket Hansson inte utger sig för att vara).<sup>3</sup> Men Hansson har, såvitt jag vet, helt rätt i att

2. Hansson hänvisar emellanåt också till passager i *Den Eudemiska etiken*, ett verk som ofta (men inte alltid!) antas härstamma från ett tidigare skede i Aristoteles karriär än *NE*. De båda verken har delvis samma innehåll – böckerna 4–6 i *Den Eudemiska etiken* förekommer som böckerna 5–7 i *NE* – varför en hypotes är att det rör sig om en tidigare och en senare version av den kurs i etik som Aristoteles gav vid Lykeion. Det tredje verk i moralfilosofi som finns bevarat av Aristoteles (om det nu verkligen är Aristoteles som har skrivit det), vilket brukar hänvisas till som *Magna Moralia*, nämner Hansson däremot endast som hastigast i inledningskapitlet.

3. För att nämna några exempel bara ur de senaste årtiondenas engelskspråkiga litteratur: Bostock (2000); Hughes (2001); Pakaluk (2005); Warne (2006). På en mer avancerad,



det tidigare har saknats ett sådant på svenska, och i detta avseende fyller hans bok onekligen en viktig lucka.

Något som tyvärr drar ned helhetsintrycket av boken en aning, är att den genomgående håller sig på i stort sett samma, tämligen ytliga nivå. Boken skulle nog ha vunnit en hel del på att vissa bitar av *NE* lämnats åt sidan (eller som mest berörts endast i förbigående), till förmån för i alla fall några lite mer djupgående resonemang rörande vissa särskilt intressanta frågor eller teman. Jag skall ägna återstoden av den här recensionen framför allt åt två exempel på teman som skulle ha förtjänat en lite utförligare behandling.

## 3

Aristoteles övergripande projekt i *NE* går ut på att finna det högsta goda som är uppnåeligt för människor.<sup>4</sup> En i ljuset av detta mycket viktig och, inte minst i vår egen tid, omdiskuterad fråga är hur vi som läsare skall förhålla oss till det faktum att det åtminstone vid första anblicken framstår som om *NE* förser oss med två väldigt olika svar på vad detta goda består i. Nedan kommer jag att efter en kort bakgrund först presentera de två svaren, och därefter diskutera Hanssons förslag rörande hur vi enligt Aristoteles skall tänka över relationen mellan dem.

Det högsta goda för människan identifieras i 1.4 av *NE* som *eudaimonia*, mänsklig lycka eller blomstring, vilket också sägs vara detsamma som att leva väl eller handla väl.<sup>5</sup> I 1.7 argumenterar Aristoteles sedan

---

akademisk nivå kan nämnas till exempel Broadie (1991); Cooper (1999: Del II; 1986); och Kraut (1989). I tillägg finns även flera mycket användbara antologier om Aristoteles etik, till exempel Rorty (1980); Sherman (1999); Kraut (2006). I detta sammanhang torde det även vara värt att nämna Julia Annas magnifika översikt över antikens moralfilosofi från Aristoteles och framåt, *The Morality of Happiness* (se Annas 1993).

4. Att finna detta goda är av stor betydelse, enligt Aristoteles, inte minst för blivande statsmän (det är alltid män hos Aristoteles). En statsmans huvudsakliga uppgift eller funktion, i Aristoteles redogörelse, består i att bidra till att skapa så goda förutsättningar som möjligt för statens medborgare att realisera det högsta goda i sina liv, och för att kunna uppfylla denna uppgift eller funktion väl krävs att han är utrustad med kunskap om vari det högsta goda för människan består. En intressant fråga är huruvida Aristoteles menar att det i själva verket är ett nödvändigt villkor för var och en av oss att vi är utrustade med sådan kunskap för att vi skall ha en chans att realisera det högsta goda i våra liv. Mitt intryck är att en hel del Aristoteleskännare är benägna att svara ja på denna fråga. Om jag förstår henne korrekt, så utgör dock Sarah Broadie ett viktigt undantag till detta (se hennes 1991; för en kritisk diskussion rörande Broadies position, se Kraut 1993).

5. *NE* består av vad som traditionellt brukar kallas för olika böcker (tio stycken, närmare bestämt), vilka i sin tur ofta delas upp i olika kapitel. 1.4 hänvisar därmed till bok 1, kapitel 4.

först för att detta goda dels är *komplett* – sådant att det alltid är värt att väljas helt och hållet för sin egen skull, och aldrig som medel till någonting annat – och dels *själv tillräckligt* – sådant att ingenting skulle kunna läggas till det för att göra det ännu bättre – och därefter för att det högsta goda som en första approximation kan sägas bestå i ett liv dominerat av själslig aktivitet i enlighet med dygd. Det senare är, i Aristoteles redogörelse, en fråga om rationell eller förnuftig aktivitet utförd väl – det vill säga, i enlighet med vad vi har mest skäl, allt taget i beaktande, att göra.

I syfte att fylla ut den inledande redogörelsen för vad *eudaimonia* består i med mer innehåll sätter sig Aristoteles från och med 1.13 före att gå igenom vad dygd egentligen är för någonting, något som sedan också upptar det mesta av utrymmet i böckerna 2–6 och 8–9.<sup>6</sup> Aristoteles inför bland annat en distinktion mellan två typer eller slag av mänskliga dygder: å ena sidan *etiska* dygder såsom rättvisa, mod och måttfullhet, vilka sägs bestå i karaktärstillstånd som disponerar deras innehavare till att handla och känna på korrekt sätt (i enlighet med rätt eller korrekt förnuft) i enskilda situationer; och å andra sidan *intellektuella* dygder, vilka i stället disponerar deras innehavare till att tänka och resonera på korrekt sätt. Med avseende på det senare slaget av dygder skiljer Aristoteles vidare mellan det *praktiska* och det *teoretiska* intellektets dygder. De förra inkluderar färdighetskunskap (*techne*) och, i synnerhet, praktisk klokhet eller visdom (*phronesis*), vilket är den intellektuella förmåga som gör en person förmögen att tänka och resonera på korrekt sätt med avseende på hur det finns mest skäl, allt taget i beaktande, för henne att handla och känna i olika situationer. Det *teoretiska* intellektets dygder inkluderar i stället vad som lite klumpigt kanske kan översättas till vetenskaplig kunskap (*episteme*), insikt om första principer (*nous*), och slutligen teoretisk klokhet eller visdom (*sophia*), vilket utmärker en person som är förmögen till kontemplation över universums grundläggande och eviga sanningar.<sup>7</sup>

Givet det som sagts ovan tycks det ligga nära till hands att tänka sig att det högsta goda för människan, enligt Aristoteles, måste bestå i ett liv dominerat av aktivitet i enlighet med alla de dygder som han har gått

6. Bok 7 innehåller diskussioner om skillnaderna mellan dygd och andra, sämre tillstånd (till exempel viljesvaghet, last och djuriskhet). I andra halvan av samma bok återfinns emellertid en intressant diskussion om njutningar och smärter (ett ämne som Aristoteles sedan återkommer till i de inledande kapitlen av bok 10).

7. Det är lite oklart huruvida teoretisk visdom verkligen utgör en separat dygd, enligt Aristoteles. Han säger (i bok 6) att den teoretiska visdomen består i en kombination av vetenskaplig kunskap och insikt om första principer.

igenom, det vill säga i enlighet med såväl de etiska som de intellektuella dygderna.<sup>8</sup> Därför är det också svårt att inte bli lite överraskad när Aristoteles i kapitlen 6 till 8 av den tionde och sista boken av *NE* plötsligt introducerar en distinktion mellan två olika slags dygdiga liv – å ena sidan ett liv hängivet helt och hållet åt teoretisk visdom (åt kontemplation över universums eviga sanningar), och å andra sidan ett liv hängivet helt och hållet åt aktivitet i enlighet med praktisk klokhet och de etiska dygderna – och i relation till denna distinktion också gör gällande att ett liv av det första slaget är det bästa eller lyckligaste av alla, medan ett liv av det andra slaget i stället utgör det näst bästa liv en människa kan leva.

Sammanfattningsvis kan vi därmed säga att emedan 1.13, 2–6 och 8–9 tycks peka i riktning mot ett ideal enligt vilket det bästa eller lyckligaste livet för en människa är ett liv dominerat av aktivitet i enlighet med såväl de etiska dygderna som med det praktiska och det teoretiska intellektets dygder, så hävdar Aristoteles i 10.6–8 i stället att det bästa eller lyckligaste livet är ett liv dominerat enbart av aktivitet i enlighet med teoretisk visdom. Så vilket av dessa ideal är det som Aristoteles egentligen omfattar? Till stöd för tolkningen att det är det andra, (hyper)intellektualistiska alternativet som Aristoteles i slutändan ställer sig bakom, kan det framhållas att det vid lite närmare granskning faktiskt går att hitta passager även tidigare i *NE* (framför allt kanske i böckerna 1 och 6) som tycks peka fram emot det ideal som presenteras i 10.6–8. Vidare

8. Två frågor i relation till detta (möjliga) ideal som har rönt en hel del uppmärksamhet är följande: (i) Det förefaller i alla fall tämligen klart att Aristoteles menar att dygdig aktivitet utgör ett *nödvändigt* villkor för realiserandet av det högsta goda. Men menar han att det också är ett *tillräckligt* villkor? Enligt en vanlig tolkning är svaret på denna fråga nej. Företrädare för denna tolkning kan hänvisa till olika passager i vilka Aristoteles tycks hävda att det högsta goda, vid sidan av dygdig aktivitet, också kräver att vi åtnjuter till exempel ett visst mått av materiell välfärd, samt att vi inte drabbas av alltför stora tragedier under våra liv. Även om jag inte här har någon möjlighet att utveckla detta närmare, så kan det kanske ändå vara värt att notera att en alternativ tolkning skulle kunna vara att Aristoteles verkligen tänker sig att dygdig aktivitet är såväl nödvändigt som tillräckligt för *eudaimonia*, men samtidigt att dygdig aktivitet *inte är möjlig* utan ett visst mått av materiell välfärd och att man undgår alltför stora tragedier. (ii) För det andra har flera kommentatorer frågat sig hur – om vi tar det här första idealet på allvar – Aristoteles tänker sig att de olika dygdernas krav skall vägas mot varandra i fall där fler än en dygd tycks vara i spel. Vilken princip (eller vilket kriterium) skulle kunna hjälpa oss att med tillförlitlighet väga de olika kraven mot varandra på ett korrekt sätt? Också om denna fråga finns det mycket att säga. Här får det tyvärr räcka med att vi noterar att Aristoteles aldrig verkar ta riktigt på allvar att det skulle vara möjligt att formulera en princip som är sådan att om vi bara försäkrade oss om att tillämpa den på våra omständigheter, så skulle vi med tillförlitlighet komma att handla och känna på rätt sätt. För att vi skall kunna försäkra oss om att med tillförlitlighet bete oss på korrekt sätt finns inget alternativ, tycks han hävda, till förvärvandet och utövandet av praktisk klokhet.

förefaller en form av det intellektualistiska alternativet också ha omfattats av Aristoteles lärare, Platon, vilken Aristoteles i åtminstone vissa avseenden är tydligt influerad av. En viktig fråga i relation till den här tolkningen är emellertid *varför* Aristoteles då ägnar så pass stort utrymme som han faktiskt gör i *NE* åt att diskutera de olika etiska dygderna och det praktiska intellektets dygder.

Företrädare för uppfattningen att det snarare är det första mer inkluderande idealet som bör tillskrivas Aristoteles, måste dock i stället på något sätt förklara bort, tona ned, eller erbjuda en alternativ tolkning av innehållet i det som Aristoteles säger i 10.6–8, något som har visat sig vara en allt annat än enkel uppgift.<sup>9</sup>

Hansson skriver apropå denna debatt att han för sin del "skulle säga att [Aristoteles] faktiskt är rätt tydlig med vad det högsta målet är och att det liv han ser som det bästa är det filosofiska eller kontemplativa livet. Däremot kommer han fram till att det är ett ouppnåeligt ideal och att vi, på grund av vår natur, är hänvisade till ett sämre alternativ, bestående av det socialt aktiva eller politiska livet *i kombination* med filosofisk kontemplation".<sup>10</sup> Och lite senare: "Så även om vi är hänvisade till det socialt aktiva livet, som är det näst bästa, måste vi sträva efter det kontemplativa så långt det är möjligt [...] Enligt [Aristoteles] finns det bara ett ideal, det kontemplativa livet, och vi får försöka göra det bästa möjliga av våra liv utifrån våra individuella förutsättningar för att komma så nära det som möjligt."<sup>11</sup> Såvitt jag förstår hans resonemang här, tillskriver Hansson någonting i stil med följande position till Aristoteles: Det högsta goda – det bästa eller lyckligaste livet av alla – består i ett liv ägnat helt och hållet, *utan några som helst avbrott*, åt kontempla-

9. Det i mitt tycke mest intressanta förslaget i denna riktning på senare tid återfinns i Lawrence (1993). Lawrence förslag går lite förenklat ut på att emedan Aristoteles i *NE* huvudsakligen ägnar sig åt att redogöra för vad som konstituerar det högsta goda för människan *oavsett vilka omständigheter hen stöter på under livet* (i Lawrences terminologi "the however circumstanced ideal"), så är det som Aristoteles redogör för i 10.6–8 i stället vad som konstituerar det högsta goda för människan *givet ideala eller bästa tänkbara omständigheter* ("the ideally circumstanced, or utopian, ideal"). I en värld med obegränsade tillgångar, utan krig, utan potentiellt fördärliga lockelser, et cetera, skulle det inte längre finnas något behov av de etiska dygderna, utan vi skulle i stället kunna ägna vår vakna tid nästan uteslutande åt det fullkomliga utövandet av den bästa, mest gudomliga delen hos oss – nämligen det teoretiska intellektet. Men givet de omständigheter som faktiskt möter oss i livet, så tillkommer en lång rad krav på rättvisa, mod, måttfullhet, och så vidare, varför det bästa liv som är tillgängligt för människan här och nu (såsom världen faktiskt ser ut) i stor utsträckning verkligen består i utövandet av de etiska dygderna.

10. Hansson (2016: 61).

11. Hansson (2016: 99).

tion av universums yttersta sanningar. Emedan ett sådant liv förvisso är möjligt för gudarna, är det emellertid inte möjligt eller tillgängligt för oss människor. Dels är vi alla under ett antal år i början av våra liv helt enkelt oförmögna till kontemplation av det relevanta slaget, och dels är vi varelser med vissa grundläggande behov – till exempel av sömn, mat och dryck, skydd mot väder och vind, och (givet Aristoteles berömda tes att vi är sociala djur) av mellanmänskliga relationer – vars uppfyllande kräver att vi gör mer eller mindre regelbundna avbrott i den teoretiska kontemplationen. För att säkerställa uppfyllandet av våra grundläggande behov på ett så effektivt sätt som möjligt – det vill säga, för att säkerställa uppfyllandet av våra behov på ett sätt som lämnar maximalt med utrymme för teoretisk kontemplation – så behöver vi emellertid förvärva och utöva praktisk klokhet och de etiska dygderna. Vi är därmed, på grund av vår natur, oförmögna att fullt ut realisera bästa livet; vi får i stället nöja oss med att inom de ramar som vår natur sätter hänge oss åt teoretisk kontemplation i så stor utsträckning som möjlig.

En förtjänst med detta förslag är att det på ett enkelt sätt kan göra reda för varför Aristoteles ägnar så stort utrymme i *NE* åt de etiska dygderna, trots att det allra bästa livet är ett liv ägnat enbart åt aktivitet i enlighet med teoretisk klokhet: det beror helt enkelt på att det bästa livet är ouppnåeligt för oss. Vi kan emellanåt få smaka på det bästa livet, men vi är samtidigt i stor utsträckning hänvisade till det näst bästa – ett liv i enlighet med praktisk klokhet, rättvisa, måttfullhet, mod, et cetera.

Det finns dock åtminstone två allvarliga problem med Hanssons förslag. Det första är att vad Aristoteles söker efter i *NE* är det högsta goda som är uppnåeligt för människan. Om det kontemplativa idealet i 10.6–8 vore i princip ouppnåeligt för oss, så kan det inte utgöra ens en kandidat för det som Aristoteles är ute efter att finna. Misstaget här tror jag är en följd av att Hansson inte skiljer mellan å ena sidan ett liv som ägnas *oavbrutet* åt filosofisk kontemplation, och å andra sidan ett liv *dominerat*, i så stor utsträckning som det är mänskligt möjligt, av filosofisk kontemplation. Det förra är förstås ouppnåeligt för människan. Men det är det senare, tror jag, som Aristoteles framför allt har i åtanke i 10.6–8.

Kanske kan det föreslås här att även om det som just påpekats förvisso innebär en viss korrigerings av Hanssons förslag, så drabbar det inte det viktigaste inslaget i förslaget – nämligen idén att eftersom vi, på grund av vår natur, inte kan leva liv ägnade åt oavbruten filosofisk kontemplation, så behöver vi praktisk visdom och de etiska dygderna för att vi skall leva väl också i de stunder då vi inte kontemplerar universums grund-

läggande sanningar (det vill säga, för att leva på ett sådant sätt som krävs för att skapa så gynnsamma förutsättningar som möjligt för teoretisk kontemplation). Det här leder oss emellertid in på det andra problemet med Hanssons förslag, nämligen att det innebär att vi tillskriver Aristoteles den till synes väldigt naiva föreställningen att utvecklandet och utövandet av praktisk klokhet och de etiska dygderna verkligen utgör en nödvändig förutsättning för att försäkra oss om ett så stort utrymme som möjligt i våra liv åt filosofisk kontemplation.<sup>12</sup> Visst, det finns rimligen vissa gränser för hur vi kan bete oss mot varandra för att vi inte skall bli utstötta och utelämnade helt åt oss själva att ombesörja uppfyllandet av våra grundläggande behov – något som torde lämna mindre tid åt filosofisk kontemplation än vad som vore fallet om vi bara hade lyckats hålla oss kvar inom en eller flera gemenskaper. Men från detta till ståndpunkten att vi behöver förvärva och utöva etiska dygder i syfte att skapa ett så stort utrymme som möjligt för filosofisk kontemplation är steget väldigt långt – så långt, förefaller det mig, att det är svårt att tro att Aristoteles skulle ha tagit för givet, utan närmare diskussion, att det kan överbryggas.

## 4

I den fjärde och avslutande delen av *Aristoteles etik* ägnas ett kapitel vardera åt (i) Aristoteles filosofiska metod, sådan den tillämpas i *NE*, och det inflytande som två av den moderna moralfilosofins förgrundsfigurer, Henry Sidgwick (1838–1900) och John Rawls (1921–2002), tillerkänner denna metod i sina respektive arbeten *The Methods of Ethics* och *A Theory of Justice*;<sup>13</sup> (ii) vilken metaetisk position som vi eventuellt skulle kunna tillskriva Aristoteles; och (iii) vad Aristoteles har (och inte har) att säga rörande det som i vår egen tid ofta framställs som den kanske mest centrala frågan inom normativ etisk teoribildning, nämligen vad som ytterst

12. En möjlighet vore kanske att Aristoteles omfattar en långtgående revisionism med avseende på vad de etiska dygderna kräver av oss; att hans uppfattning innebar att dessa krav – oavsett hur vi till vardags tänker och talar kring dem – aldrig kan vara oförenliga med att göra det som krävs för att se till att ens liv involverar ett så stort mått av filosofisk kontemplation som möjligt (att det till exempel aldrig skulle kunna vara fallet att rättvisa kräver att vi hjälper en människa i nöd när omständigheterna samtidigt är sådana att vi i stället skulle kunna ägna oss en stunds filosofiskt kontemplerande (utan fara för att uppfyllandet av våra grundläggande behov skulle påverkas negativt). Revisionism i allmänhet – och i synnerhet i en sådan utsträckning som detta skulle innebära – går dock emot Aristoteles filosofiska tillvägagångssätt. Detta tillvägagångssätt involverar tvärtom en förbundenhet till att så långt det går bevara allmänt hållna uppfattningar.

13. Se Sidgwick (1967), och Rawls (1971).

gör rätt handlande rätt. Vad Hansson skriver om dessa saker är i flera avseenden både intressant och övertygande. Kanske särskilt gäller detta för hans framhållande av, å ena sidan, de problem som är behäftade med det vanliga förslaget att Aristoteles i *NE* ger uttryck för ett slags metaetisk naturalism; och, å andra sidan, att Aristoteles – i kontrast till många företrädare för olika former av konsekventialism och deontologisk etik – helt enkelt inte förefaller vara bekymrad om att formulera någonting sådant som ett särskilt riktighetskriterium (det vill säga, ett kriterium som specificerar den eller de egenskaper i kraft av vilka allt rätt handlande är rätt).

Att Hansson på dessa sätt relaterar Aristoteles etik till den med oss själva samtida moralfilosofin är mycket lovvärt. Det är dock samtidigt väldigt synd att han i stort sett helt förbigår den kanske viktigaste funktion som Aristoteles etik – och i synnerhet *NE* – har haft inom moralfilosofin under de senaste 50 eller 60 åren, nämligen som inspirationskälla dels till kritik av olika aspekter av den moderna moralfilosofin, och dels till utvecklandet av nya positioner och riktningar inom densamma. Några exempel på vad jag har i åtanke här är följande:

(A) Många av de filosofer som från någon gång omkring 1960 och framåt började vädra sitt missnöje med vad de uppfattade som en alltför ensidig upptagenhet inom den analytiska moralfilosofin med frågor rörande rätt och fel handlande i enskilda (och ofta också ytterst speciella) situationer, var direkt inspirerade av Aristoteles. Ofta med hänvisning till *NE* framhöll de betydelsen av att också intressera sig för moraliskt agenskap: för frågor rörande utvecklandet och utövandet av olika karaktärsdrag (dygder och laster); emotioners natur och värde; och, inte minst, vad som utmärker framgångsrikt praktiskt resonerande.<sup>14</sup>

Denna kritik hade onekligen mycket stor effekt. Numer är såväl dygdeteori som emotionsteori och (i brist på bättre uttryck) praktiskt resonerande-teori väletablerade områden inom den analytiska moralfilosofin. Och på samtliga dessa områden fortsätter också Aristoteles att utgöra en självklar referens.

(B) Aristoteles etik (liksom antikens filosofiska etik i allmänhet) har också haft stor betydelse för återupplivandet under senare år av filosofers intresse för icke-hedonistiska föreställningar om lycka – det vill säga, av föreställningar som inte (eller i alla fall inte enbart) ser på lycka

14. Inflytelserika exempel här inkluderar Anscombe (1958); Becker (1975); Foot (1978); MacIntyre (1984); McDowell (1979); Norton (1988); Pincoffs (1986); Taylor (1985).

som en fråga om känslor eller upplevelser av njutning (lust, förnöjsamhet, glädje), i kombination med frånvaro av smärta (lidande), eller kanske någon form av positiv attityd gentemot ens liv i stort, utan i stället framför allt som en fråga om helhjärtat eller obehindrat engagemang i värdefulla aktiviteter.<sup>15</sup> I samband med detta har alltfler filosofer också börjat intressera sig på allvar för den under antiken utbredda tesen att ett lyckligt liv åtminstone delvis konstitueras av aktivitet i enlighet med de etiska eller moraliska dygderna (i kontrast till den under lång tid vanliga uppfattningen bland filosofer att uppfyllandet av moralens krav ofta står i direkt motsättning till främjandet av ens egen lycka).<sup>16</sup>

(C) Även om det, som antydde ovan, har förekommit aristoteliskt inspirerat missnöje med (vad som uppfattats som) analytiska moralfilosofers överdrivna upptagenhet med frågor om rätt och fel handlande i enskilda situationer, så innebär detta naturligtvis inte att kritikerna ifråga menade att sådana frågor är filosofiskt oväsentliga: i de allra flesta fall, åtminstone, förefaller kritiken snarare ha varit ämnad som ett slags upprop till moralfilosofer att börja intressera sig också för andra saker. En inte obetydlig grupp av filosofer har dock i tillägg använt Aristoteles som en viktig utgångspunkt för en kritik av *det sätt* på vilket den moderna moralfilosofin tagit sig an frågor om rätt och fel handlande.<sup>17</sup> Dessa filosofer hänvisar inte sällan till Aristoteles påpekande i början av *NE* att vi i varje undersökning måste vara nogga med att inte sträva efter ett större mått av precision eller exakthet än vad ämnet för undersökningen tillåter.<sup>18</sup> Och vad det gäller den del av etiken som har att göra med hur vi bör handla (och, vilket är minst lika viktigt för Aristoteles, känna) i enskilda situationer, måste vi, enligt Aristoteles, ta på allvar att vi har att göra med ett ämne som är alltför komplext och situationsbundet för att vi rimligen skall kunna förvänta oss att finna någonting sådant som en begränsad uppsättning av grundläggande och helt undantagslösa principer eller regler. I så måtto som det alls finns regler eller principer att upptäcka på detta område, så gäller de som mest i många (vardagliga) fall. Det finns därför ingen genväg till att med tillförlitlighet handla på rätt sätt i enskilda situationer: vad som krävs är att vi själva utvecklar och utövar praktisk klokhet (det vill säga, den intellektuella förmåga i

15. Se till exempel Annas (2011: kapitel 8); Kraut (1979); Foot (2001: kapitel 6).

16. För ett utmärkt exempel på detta, se Russell (2012).

17. För i alla fall några viktiga exempel på detta, se Annas (2004); Dancy (1993); Little (1997); McDowell (1979); Nussbaum (1990).

18. Se *NE* 1.3.



kraft av vilken vi, enligt Aristoteles, är förmögna att känna igen eller urskilja de etiskt relevanta omständigheterna från fall till fall).

Mot bakgrund av detta resonemang har det under senare år uppstått flera intressanta diskussioner rörande vad för slags kunskap som praktisk klokhet då egentligen skulle kunna vara. Vidare (och nära relaterat) har resonemanget ovan bidragit till utvecklandet av vad som kommit att kallas för *partikularism* med avseende på rätt- eller riktiggörande egenskaper – en position enligt vilken vad som gör enskilda handlingar till rätta (eller riktiga) handlingar, inte är något som kan fångas i ett riktighetskriterium över huvud taget: den egenskap i kraft av vilken en viss handling är rätt i en situation kan, enligt partikularismen, mycket väl vara etiskt neutral i en annan situation, och till och med tala emot en liknande handling i en tredje situation.

Det skulle vara möjligt att ta upp fler exempel på hur Aristoteles etik har inspirerat till helt eller delvis nya positioner och riktningar i vår egen tids moralfilosofi – och det skulle naturligtvis vara möjligt att säga väldigt mycket mer om de tre exempel som jag har tagit upp. Min ambition ovan har dock inte varit någon annan än att försöka illustrera vad jag uppfattar som den viktigaste roll som Aristoteles etik har spelat i den samtida moralfilosofin, en roll eller funktion som jag vill hävda att *Aristoteles etik* skulle ha vunnit på att ta upp.

## 5

Aristoteles etik kommer med all säkerhet att fortsätta diskuteras länge till. Även om det, som jag har försökt visa i avsnitten 3 och 4, finns exempel på saker (teman, frågor) som jag för min del tror att *Aristoteles etik* skulle ha tjänat en hel del på att inkludera, så är mycket av det som faktiskt står däri både bra och intressant. För den som vill bekanta sig med grundtankarna i *NE* utan att behöva vända sig till utländsk litteratur, utgör Hanssons bok en bra början.

FRANS SVENSSON

## REFERENSER

- Annas, J. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.  
 ———. 2004. "Being Virtuous and Doing the Right Thing". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 78.  
 ———. 2011. *Intelligent Virtue*. Oxford University Press.

- Anscombe, G.E.M. 1958. "Modern Moral Philosophy". *Philosophy* 33.
- Becker, L.C. 1975. "The Neglect of Virtue". *Ethics* 85.
- Bostock, D. 2000. *Aristotle's Ethics*. Oxford University Press.
- Broadie, S. 1991. *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- Cooper, J. M. 1986. *Reason and the Human Good in Aristotle*. Hackett.
- . 1999. *Reason and Emotion*. Princeton University Press.
- Dancy, J. 1993. *Moral Reasons*. Blackwell.
- Foot, P. 1978. *Virtues and Vices*. Blackwell.
- . 2001. *Natural Goodness*. Oxford University Press.
- Hansson, A. 2016. *Aristoteles etik*. Daidalos.
- Hughes, G. J. 2001. *Aristotle on Ethics*. Routledge.
- Hursthouse, R. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford University Press.
- Kraut, R. 1979. "Two Conceptions of Happiness". *Philosophical Review* 88.
- . 1989. *Aristotle on the Human Good*. Princeton University Press.
- . 1993. "In Defense of the Grand End". *Ethics* 103.
- . Red. 2006. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell.
- . 2007. *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*. Harvard University Press.
- Lawrence, G. 1993. "Aristotle and the Ideal Life". *Philosophical Review* 102.
- Little, M.O. 1997. "Virtue as Knowledge: Objections from the Philosophy of Mind", *Nous* 31.
- MacIntyre, A. 1984. *After Virtue* (2nd ed.). Notre Dame University Press.
- McDowell, J. 1979. "Virtue and Reason". *The Monist* 62
- Norton, D.L. 1988. "Moral Minimalism and the Development of Moral Character". I *Midwest Studies in Philosophy* XIII (red. P.A. French, T. Uehling, och H. Wettstein). University of Notre Dame Press.
- Nussbaum, M.C. 1990. "The Discernment of Perception". I *Loves Knowledge*. Oxford University Press.
- Pakaluk, M. 2005. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge University Press.
- Pincoffs, E. 1986. *Quandaries and Virtues*. University of Kansas Press.
- Rorty, A. (red.). 1980. *Essays on Aristotle's Ethics*. University of California Press.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Russell, D.C. 2012. *Happiness for Humans*. Oxford University Press.
- Sherman, N. (red.). 1999. *Aristotle's Ethics – Critical Essays*. Rowman and Littlefield.
- Sidgwick, H. 1967. *The Methods of Ethics* (7th ed.). MacMillan.
- Taylor, R. 1985. *Ethics, Faith, and Reason*. Englewood Cliffs.
- Warne, C. 2006. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Continuum.

*Tankar om Gud, kristen tro och livets mening:  
En samling religionsfilosofiska essäer*

Mikael Stenmark

Artos & Norma bokförlag, 2016. 348 s. ISBN 978-91-75808-14-7

Mikael Stenmark, professor i religionsfilosofi vid Teologiska institutet i Uppsala, är en central deltagare i den internationella filosofiska debatten om relationen mellan religion och vetenskap (framför allt naturvetenskap). I *Tankar om Gud, kristen tro och livets mening* har han samlat fjorton av de uppsatser som han publicerat på svenska och även inkluderat ett nyskrivet, utförligt introduktionskapitel, där han redogör för några av sina utgångspunkter. Texterna passar bra ihop: de flesta anknyter till ovannämnda debatt, men är tillräckligt olika varandra för att förhindra upprepning. Även om manuskriptet skulle ha mått bra av en rejäl korrekturläsning (för att bland annat undanröja anglicismer som "lingvistiska varelser"), så är de flesta av texterna tack vare sin otekniska prosa begripliga även för en icke-specialist. Stenmark vinnlägger sig också om att hela tiden uttryckligen ange vad som är avsett att vara argument för vad. Den förkärlek för det dunkelt sagda och dunkelt tänkta, som präglar delar av den svenska teologin, är synlig i denna bok bara i form av implicit måltavla för hans (visserligen ytterst försiktiga och diplomatiska) kritik.

Boken har tre huvuddelar. I den första, "Vetenskap och religion", argumenterar Stenmark emot såväl idén att vetenskap och religion utgör två helt separata domäner, vilka aldrig kan komma i konflikt med varandra, som idén att vissa naturvetenskapliga landvinningar (exempelvis evolutionsteorin och läran om den själviska genen) strider mot viktiga religiösa teser (exempelvis att vi är skapade till Guds avbild och att vi bör handla altruistiskt). I de mest intressanta fallen, hävdar Stenmark, så är det bara när de naturvetenskapliga teorierna kombineras med vissa tvivelaktiga filosofiska antaganden som en konflikt med de religiösa doktrinerna uppstår. Han passar också på att bemöta ett evolutionsteoretiskt argument mot Guds existens, som framförts av Richard Dawkins och höjts till skyarna av både Daniel Dennett ("ovedersägligt", s. 89n.) och sin upphovsman ("nära att bevisa" ateismen, s. 87). Enligt Dawkins visar evolutionsteorin att ju mer komplex en individ är, desto mer osannolikt är det att individen existerar. Eftersom Gud är oerhört komplex om han finns, så är det oerhört osannolikt att han existerar. Till argumentets många brister hör den som Stenmark påtalar: den sannolikhet

som evolutionsteorin tillskriver existensen hos varelser, som är beroende av andra varelsers evolution, kan inte utan vidare överföras till existensen av Gud, som inte är beroende av andra varelsers evolution.

Titeln på bokens andra huvuddel, "Tro och vetande", skapar kanske en förväntan om att Stenmark, som själv är kristen teist, här ska nagelfara Hedenius kristendomskritik. Så sker emellertid inte, vilket är lite synd eftersom Stenmark säkerligen hade kunnat bemöta Hedenius olika argument på ett mer klartänkt och seriöst sätt än vad många andra åstadkommit. Emellertid diskuterar han i ett av kapitlen en fråga som onekligen stod i centrum för Hedenius, nämligen huruvida det kan vara rationellt att vara teist, ateist respektive agnostiker. Stenmark fokuserar här på vad han kallar "inga-goda-skäl-argumentet" för att Gud inte finns: eftersom det inte finns några goda skäl att tro att Gud existerar, så existerar inte Gud. Enligt Stenmark är detta argument (liksom dess namn, får man väl säga) föga tilltalande. Han ger följande jämförelse: från premissen att vi saknar goda skäl att tro att det finns intelligenta utomjordiska varelser inom tusen ljusår härifrån, så följer inte slutsatsen att det inte finns några sådana varelser – bara att vi inte vet om det gör det eller ej och att vi bör avstå från att ta ställning i frågan (s. 132–33). Men den slutsatsen följer rimligen inte heller, bland annat eftersom premissen är förenlig med att vi har starka skäl att tro att sådana varelser inte finns. Stenmark har dock naturligtvis rätt i vad som tycks vara hans huvudpoäng, att det inte gäller rent generellt att om vi saknar skäl att tro på ett påstående, så är påståendet falskt. Möjligen tänker sig emellertid inga-goda-skäl-argumentets anhängare att det har en ytterligare, underförstådd premis, såsom att de egenskaper som Gud antas ha – t.ex. allsmäktighet – gör det troligt att om han hade funnits, så skulle vi ha haft goda skäl att tro på honom, exempelvis i form av uppenbarelser. (Det motsvarande behöver ju inte gälla utomjordingarna.) I och med att Stenmark ser inga-goda-skäl-argumentet som "det kanske vanligaste argumentet för ateism" (s. 133) – vilket till åtminstone min egen förvåning skulle göra det ännu vanligare än det minst sagt bekanta teodicéproblemet – så kunde en mer välvillig tolkning av detta slag ha varit värd att diskutera.

Stenmark hävdar att det för många människor är rationellt att vara agnostiker, men att han själv också har goda skäl för sin teistiska övertygelse. (Han verkar inte fullt lika säker på att det även finns goda skäl att vara ateist.) Hans grunder för det senare uttalandet är inte helt lätta att urskilja, men han betonar att han har haft vissa typer av upplevelser,

som förefaller honom ha sitt ursprung i Gud. Stenmark framhåller också att han är långt ifrån ensam om denna typ av upplevelser. Eventuellt är tanken här att Guds existens ingår i den bästa förklaringen till, och därmed får stöd av, den utbredda förekomsten av sådana upplevelser. Detta verkar dock föga övertygande, och man kan dessutom undra varför det i så fall är rationellt att vara agnostiker. Agnostiker är rimligtvis fullt införstådda med att många haft upplevelser av nämnda sort, oavsett om de själva tillhör denna skara eller inte.

Ett annat kapitel behandlar "postmodern teologi" – något som enligt en del tongivande svenska teologer inneburit ett paradigmskifte inom den egna disciplinen. På ett påfallande gentlemannamässigt sätt visar Stenmark hur de idéer om sanning, kunskap och rationalitet, som framkastats i de texter han analyserar, kan sorteras in som antingen okontroversiellt sanna, uppenbart felaktiga (eller som Stenmark uttrycker det, "rent av orimliga", s. 143), tomma på innehåll eller inte ens det.

I bokens tredje och sista huvuddel, "Religionsfilosofi och teologi", dryftar Stenmark religionsfilosofins förutsättningar, i såväl teoretiska som mer praktiska avseenden. Ett av kapitlen diskuterar tre sätt på vilka villkoren för att bedriva religionsfilosofi förändrats under de senaste decennierna: vi har blivit mindre säkra på att Gud finns, på vad som krävs för att tron på Gud ska vara rationell och på hur Gud ska beskrivas. I samband med den sista punkten granskar Stenmark – liksom i introduktionskapitlet – förslaget att Gud är radikalt transcendent: eftersom våra begrepp är otillämpbara på Gud, så kan han inte sägas existera, trots att han är reell. Stenmark påpekar att detta synsätt, utöver sin svårförståeliga distinktion mellan existens och realitet, verkar vara inkoherent genom att medföra att begreppen transcendens och realitet trots allt är tillämpbara på Gud.

Ett annat kapitel handlar om huruvida en kristen teolog eller filosof kan vara berättigad i att stödja sig på sina egna kristna, och inte allmänt omfattade, övertygelser i sin forskning (som Alvin Plantinga m.fl. hävdar), eller om man bara har rätt att hänvisa till allmänt vedertagna uppfattningar (som Anders Jeffner m.fl. hävdar). Stenmark argumenterar för att den senare positionen ställer orimligt höga krav, eftersom det rent generellt är skralt med allmänt vedertagna uppfattningar inom filosofi. Han lutar i stället åt den förstnämnda positionen. Här hade det varit välkommet med ett mer uttalat argument för denna, för även om Jeffners position är alltför extrem så visar ju inte detta att man har rätt att stödja sig på just kristna övertygelser. Framställningen blir också bit-

vis lite svår att följa på grund av några olyckliga ordalydelser. Exempelvis innebär Stenmarks formulering av Plantingas och Jeffners respektive ståndpunkter, i motsats till vad han rimligen avser, att de blir förenliga ("Den kristna teologen eller filosofen är rationellt berättigad att utgå från sina egna kristna övertygelser ..." respektive "Den kristna teologen eller filosofen är rationellt berättigad att endast utgå ifrån de övertygelser som är allmänt vedertagna ...", s. 238).

Den tredje delen av boken innehåller även bland annat en utförlig granskning av Sallie McFagues förslag att allt tal om verkligheten, och därmed allt tal om en gudomlig verklighet, är metaforiskt. Det blir tydligt att McFague inte har mycket till stöd för sin idé. Stenmark påpekar till exempel att hennes huvudsakliga argument, enligt vilket vi inte har någon direkt tillgång till verkligheten, verkar blanda ihop en utsagas epistemiska status med dess semantiska status.

En lite besvärande tendens i boken är att Stenmark vid upprepade tillfällen beskriver det viktigaste alternativet till teismen som positionen att allting är materiellt eller fysiskt, och även ibland antyder att det då ligger nära till hands att se medvetandet som en illusion. En sådan eliminativism är mildt uttryckt en minoritetsposition bland materialister, och beskrivningen förbiser också den bland nutida metafysiker mycket populära ståndpunkten att det inte finns någon Gud men däremot många andra icke-materiella objekt – t.ex. abstrakta entiteter som propositioner, sakförhållanden, egenskaper och mängder. Teister gör det lite för lätt för sig om de ser sin huvudmotståndare som en renodlad materialist.

På det hela taget kännetecknas ändå boken av en slående välvillighet i tolkningen av andras uppfattningar, utan att den kritiska udden för den skull försvinner. De flesta av Stenmarks resonemang är definitivt rimliga och klargörande. I viss mån beror väl detta på att några av de teser och argument som han kritiserar är så pass ogenomtänkta, men samtidigt är det berömvärt att han ofta lyckas identifiera ett någorlunda bestämt innehåll i dessa. Det finns inte för mycket i svensk religionsfilosofi – eller religionsdebatt överlag – av den redighet, strävan efter precision och tilltro till argumentation som Stenmark ger prov på i denna essäsamling.

## NOTISER

### NEWCOMBS PROBLEM

Den brittiska tidningen *The Guardian* anordnade nyligen en omröstning om hur man skulle välja i Newcombs problem. Problemet består i att välja mellan att ta en eller två lådor, när man kan se att den ena (som är genomskinlig) innehåller tusen pund och man vet att den andra (som inte är genomskinlig) innehåller antingen en miljon pund, om en mycket skicklig förutsägare har förutsagt att man kommer att ta bara den lådan – eller ingenting alls, om förutsägaren har förutsagt att man kommer att ta bägge. Man vet att förutsägarens förutsägelser hittills alltid har slagit in. Omröstningen utföll så att 53,5 procent valde att endast ta en låda, medan 46,5 procent valde bägge lådorna. Att ta bara den ogenomskinliga lådan brukar av många experter betecknas som irrationellt. De som ändå gör det brukar säga att även om det i en viss mening är ”irrationellt”, så tjänar man pengar på att göra så. (Någon lustigkurre påstod att de som röstade för Brexit valde att endast ta den genomskinliga lådan.)

### NYA BÖCKER

Teologen Anders Jeffner har samlat nio essäer om religion och verklighetstolkning under rubriken *I vetandets gränsmarker*, Fri Tanke 2017.

En tjock och intressant bok om de logiska positivisterna i Wien i början av 1900-talet har författats av den österrikiske matematikern Karl Sigmund: *Wien-kretsen: Filosofi vid avgrundens rand*, Fri Tanke 2017. Men fokus ligger främst på personhistoria, inte så mycket på den filosofiska substansen.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Per Algander är postdoc i praktisk filosofi i Uppsala, Lars Bergström är professor emeritus i Stockholm, Eric Johannesson är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm, Jens Johansson är docent i praktisk filosofi i Uppsala, Svante Nordin är professor i idéhistoria i Lund, Jonas Olson är professor i praktisk filosofi i Stockholm, Martin Peterson är professor i filosofi vid Texas A&M University och Frans Svensson är docent i praktisk filosofi i Stockholm.

## INSTRUKTIONER TILL SKRIBENTER

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

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

### MANUSKRIPT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT:

- skickas med e-post till [lars.bergstrom@philosophy.su.se](mailto: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 (ej nödvändigt i fotnoter)
- 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