

Filosofisk tidskrift

Årgång 39 Nr 1 Februari 2018

- 3 Social ontologi
ÅSA BURMAN
- 24 Varför vi trots allt ska ge
MATTIAS BERGGREN
- 35 Agenter, motivation och moral
PER BAUHN
- 42 Replik till Per Bauhn
INGVAR JOHANSSON
- 44 Hur förstå "och" i "vetenskap och beprövad erfarenhet"?
JOHANNES PERSSON, STEN ANTTILA
OCH NILS-ERIC SAHLIN
- 55 Moralisk övertygelsegrad och kognitivismens
eventuella överlägsenhet
STINA BJÖRKHOLM
- 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

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2018

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2018

ISSN 0348-7482

SOCIAL ONTOLOGI

Från sedlar och cocktailpartyn till företag och mänskliga rättigheter

Föreställ dig ett fotografi av Lyndon B. Johnson som svär presidenteden. Den scen som fotografiet avbildar kan beskrivas dels på en fysisk nivå, och dels på en samhällelig nivå. Enligt en beskrivning i rent fysiska termer är det en biologisk man som håller upp sin hand och utstöter vissa ljud eller läten. Om vi däremot skiftar perspektiv till den samhälleliga nivån är det *medborgaren* Lyndon B. Johnson som *svär presidenteden* och därmed blir *president* med alla de *rättigheter* och *skyldigheter* som detta medför. Det faktum att Lyndon B. Johnson var USA:s president, eller det faktum att Magdalena Andersson är Sveriges finansminister är exempel på institutionella fakta, det vill säga fakta som är beroende av ett samhälle, eller mer precist, institutioner för att existera.

Institutionella fakta intar en central plats inom forskningsfältet social ontologi som bland annat söker besvara frågor som: Hur är institutionella fakta möjliga? Vad är deras natur?

Mer generellt behandlar detta snabbt växande forskningsfält den sociala verklighetens metafysik, exempelvis genom att försöka förstå naturen hos händelser som den franska revolutionen, entiteter som nationer, och institutioner som privat egendom eller monarki, liksom sociala grupper och kollektiv handling. Relaterade frågeställningar berör: Hur, eller i kraft av vad, existerar sociala och institutionella fakta? Vilka grundläggande kategorier behöver vi för att förklara sociala och institutionella fakta? Hur passar dessa in i vår naturvetenskapliga världsbild? Kan vi *upptäcka* sociala fakta (trots att de är skapade av oss och i en mening bara finns för att vi tror att de finns)? Hur ska vi analysera kollektiv handling? Vad skiljer en social grupp från en samling individer?

Jag avser att här presentera ett inflytelserikt svar på frågan – vad är ett institutionellt faktum? – samt viktig kritik mot detta svar i form av tre centrala invändningar. Genom kritiken vill jag även visa på hur fältet social ontologi utvecklats från att analysera avsiktliga och relativt enkla fenomen (exempelvis sedlar) till oavsiktliga och mer komplexa fenomen (exempelvis sociala strukturer). Med andra ord kommer jag

också att skissera några viktiga teman i hur fältet utvecklats från den första analysen av institutionella fakta till att täcka in alltmer av vår sociala verklighet.

I det första avsnittet presenterar jag John Searles analys av institutionella fakta där han besvarar frågan – vad är ett institutionellt faktum? – med: ”Klassen av existerande statusfunktioner är identisk med klassen av institutionella fakta” (1999, s. 138). I avsnitt två lyfter jag fram tre centrala invändningar mot denna analys som också lett till nyutvecklingar inom fältet. Den första invändningen innebär att Searles teori inte kan göra reda för *abstrakta sociala objekt* såsom företag och den amerikanska författningen, medan den andra invändningen innebär att teorin inte kan göra reda för *opaka typer av sociala fakta*, det vill säga, typer av fakta som medlemmar i ett samhälle inte känner till att de existerar, exempelvis det faktum att ekonomin befinner sig i recession. Implikationen av båda dessa invändningar är att teorin har begränsad förklaringskraft. Den tredje invändningen innebär att så kallade *hedersbetygande statusfunktioner*, exempelvis att någon är en hedersdoktor eller en skönhetsdrottning, utgör ett motexempel mot Searles analys av institutionella fakta. Existensen av hedersbetygande statusfunktioner pekar nämligen på att det finns institutionella fakta som har en status men ingen funktion i Searles mening, vilket innebär att klassen av institutionella fakta inte är identisk med klassen av existerande statusfunktioner.

De här invändningarna ligger delvis till grund för att sociala ontologer kommit att analysera alltmer av den sociala verkligheten, och några teman som berör denna utveckling, exempelvis opaka typer av sociala fakta och olika typer av normativitet, diskuteras i avsnitt tre och fyra. I avsnitt fem avslutar jag med att identifiera några av de riktningar varpå fältet expanderat och fortsätter att expandera.

1. KOLLEKTIV INTENTIONALITET, KONSTITUTIVA REGLER, OCH TILDELANDE AV FUNKTION

1989 publiceras Margaret Gilberts bok *On Social Facts* där hon söker besvara en av sociologins klassiska frågor – vad är ett socialt faktum? – genom att utveckla en teori om plurala subjekt. Gilbert är tydlig med att hennes teori behandlar grundläggande frågor och begrepp inom samhällsvetenskaperna. Searle delar Gilberts fascination för fundamentet för samhällsvetenskaperna och 1995 publicerar han sin *The Construction of Social Reality* som bygger vidare på hans forskning inom medvetande-

filosofi och språkfilosofi (1983, 1969). Det är i denna bok han utvecklar sin analys av institutionella fakta, en analys som fått mycket stort genomslag och som bidragit till att etablera social ontologi som ett separat forskningsfält. Teorin har även diskuterats utanför filosofin, exempelvis av ekonomer (de Soto 2008, D'Andrade 2006).

För att besvara frågorna – hur är institutionella fakta möjliga och vad är deras natur? – argumenterar Searle bland annat för följande teser:

- (SF) Klassen av existerande statusfunktioner är identisk med klassen av institutionella fakta. (Searle 1999, s. 138)
- (SP) Samhället har en enkel underliggande logisk/begreppslig struktur som kan representeras av formeln: "X räknas som Y i kontext C". (Searle 1999, kap. 4; 2006, s. 15–16)

Jag benämner den första "Tesen om statusfunktioner" och den andra "Tesen om samhällets princip". För att klargöra vad teserna innebär inleder jag med en förklaring av de tre grundläggande begrepp (kollektiv intentionalitet, konstitutiva regler, funktioner) som Searle utgår ifrån, och relationen mellan dem.

Det första begreppet är *kollektiv intentionalitet* som innebär att vi delar ett intentionalt tillstånd med andra, såsom en trosföreställning, och ofta också uppvisar ett samarbetsbeteende. Kollektiv intentionalitet intar en central plats i flera teorier om den sociala verkligheten, exempelvis konstitueras institutioner delvis av kollektiv intentionalitet i både Searles och Raimo Tuomelas teorier, och Gilbert refererar till "joint commitment" (hennes tolkning av kollektiv intentionalitet) som den sociala atomen. Att analysera kollektiv intentionalitet är således viktigt för att bättre förstå institutioner och institutionella fakta, liksom sociala grupper. Detta har också gett upphov till ett separat forskningsfält om hur kollektiv handling, och baserat på dessa analyser, hur *kollektivt ansvar* ska analyseras. I debatten om kollektiv handling är en central utmaning att förklara vad som menas med att *dela* ett intentionalt tillstånd. Så, vad innebär det att dela ett intentionalt tillstånd och hur ska kollektiv handling förstås?

Vissa exempel på kollektiva handlingar innebär att en *representant* för gruppen utför handlingen, medan andra exempel innebär att gruppen utför handlingen H. Det är den senare typen av exempel som är föremål för de flesta analyser. Christopher Kutz beskriver problemet med kollektiv handling så här:

”Russell och Whitehead skrev *Principia Mathematica*”. Denna mening är förbryllande, för den är sann som en sammansatt sats men dess konjunkter är falska. Det är falskt att Russell skrev *Principia*, för han hjälpte enbart till att skriva den; och likaså för Whitehead. Kanske borde vi säga att gruppen, ’Russell och Whitehead’, skrev *Principia*. Men grupper består inte av något annat än sina medlemmar, så hur kan gruppen ’Russell och Whitehead’ ha gjort något som varken Russell eller Whitehead gjorde? Detta är utmaningen för kollektiv handling: att överbrygga klyftan mellan de påstående som är sanna för gruppen och de påstående som är sanna om dess medlemmar. (Kutz 2000, s. 1–2, min övers.)

Vi kan se de föreslagna svaren på hur denna klyfta ska överbryggas på en skala från svagare till allt starkare positioner i meningen att positionerna förutsätter olika mycket. Den första positionen är *individualistisk* i den meningen att den innebär både ontologisk och begreppslig individualism; enbart individer existerar och dessa individers kollektiva intentioner kan reduceras till individuella intentioner och ömsesidiga trosföreställningar. En vanlig invändning som riktas mot den individualistiska positionen är att den inte förmår att fånga kollektiv handling i denna starkare mening. Searle argumenterar emot den individualistiska positionen genom att först ta följande analys som ett exempel på en individualistisk position:

En agent A som är medlem i en grupp ”we-intends” att göra X om och endast om:

1. A har intentionen att göra sin del av X.
2. A tror att förutsättningarna för framgång råder; framförallt tror han att de andra medlemmarna i gruppen kommer (eller åtminstone förmodligen kommer) att göra sin del av X.
3. A tror att det finns en ömsesidig trosföreställning bland medlemmarna i gruppen om att de förutsättningar för framgång som anges i punkt 2 råder. (Searle 2002, s. 93, min övers.)

Därefter argumenterar han för att en agent kan uppfylla alla villkoren ovan utan att ha en kollektiv intention genom följande motargument:

Alla medlemmar i en avgångsklass har studerat Adam Smiths teori om den osynliga handen och var och en av dem formar en intention att hjälpa mänskligheten genom att handla i enlighet med sitt egenintresse.

1. A har intentionen att handla i sitt egenintresse utan att ta hänsyn till

någon annan, och därmed avser han att göra sin del i att hjälpa mänskligheten.

2. A tror att förutsättningarna för framgång råder. Framförallt tror han att de andra medlemmarna av hans avgångsklass också kommer att handla i enlighet med sitt egenintresse och därmed hjälpa mänskligheten.

3. Eftersom A vet att hans klasskamrater utbildades i samma själviska ideologi som han själv, så tror han att det finns en ömsesidig trosföreställning bland medlemmarna i hans grupp att var och en kommer att fortsätta att handla i enlighet med sitt egenintresse och att detta kommer att hjälpa mänskligheten. (Searle 2002, s. 94, min övers.)

Villkoren kan alltså uppfyllas utan att det finns en "vi-intention" (*we-intention*).

Den andra positionen, och den vanligast förekommande, är en *blandform* i den meningen att den består av ontologisk individualism och begreppslig holism; enbart individer existerar men dessa individers kollektiva intentioner går inte att reducera till individuella intentioner och ömsesidiga trosföreställningar (*mutual beliefs*), antingen för att innehållet i intentionen har irreducibelt kollektivt innehåll (Bratman) eller för att det är en separat typ av intention (Searle). Michael Bratmans analys av "shared intention" har haft stor påverkan på fältet:

Vi har en intention att *J* om och endast om:

1. (a) Jag har en intention att *vi J* och (b) du har en intention att *vi J*;
2. Jag har en intention att *vi J* i enlighet med och på grund av 1a, 1b, och "meshing subplans" av 1a och 1b, och du har en motsvarande intention;
3. 1 och 2 är allmänt känt mellan oss. (Bratman 1999, s. 121, min övers.)

En central invändning mot Bratmans analys, framförd av bland andra Björn Petersson (2007), är att den är cirkulär. Målet är att förstå vad en kollektiv handling är, men i analysen av kollektiv handling refererar Bratman till just kollektiv handling. Mer precist, ett nödvändigt villkor för en kollektiv handling är att innehållet i deltagarnas avsikter är irreducibelt kollektivt. Dessa attityder hänvisar alltså till en kollektiv handling. Bratman förstår kollektiv handling i termer av att parterna har en "shared intention", vilken analyseras som att varje individ har en intention av typen "Jag har intentionen att *vi J*". Men innehållet i denna intention, "*vi J*", refererar till en kollektiv handling, som just förutsätter en "shared intention". Cirkulariteten kan undvikas om "*vi J*" tolkas be-

greppsligt individualistiskt, i likhet med den första positionen, men då adderar de individuella intentionerna inte upp till en kollektiv intention i enlighet med invändningen ovan.

Den tredje positionen, och den starkaste, är *holistisk* i den meningen att den består av både ontologisk och begreppslig holism. Ett inflytelse-rikt exempel på denna syn är Margaret Gilberts teori om plurala subjekt (*plural subject theory*). Gilbert skiljer sig härmed från flera andra sociala ontologer genom att vara ontologisk holist: grupper existerar i sin egen rätt och är något utöver de individuella medlemmarna av gruppen. Vad är då ett pluralt subjekt, enligt Gilbert? Hennes svar är att: "för varje uppsättning av människor, P_1, \dots, P_n , och varje psykologisk egenskap A , så bildar P_1, \dots, P_n det plurala subjektet för A -ing om och endast om de gemensamt åtagit sig att A -ing som en enhet" (Gilbert 1996, s. 8, min övers.). Här finns således några nyckelbegrepp; "pluralt subjekt"; "som en enhet" (*as a body*), samt "gemensamt åtagande" (*joint commitment*). De två första kan förstås i termer av Gilberts ontologiska holism: grupper existerar i sin egen rätt och är något utöver de individuella medlemmarna av gruppen. Begreppet "gemensamt åtagande" ska förstås holistiskt: ett gemensamt åtagande kan inte reduceras till individuella åtaganden och ömsesidiga trosföreställningar. Begreppet "gemensamt åtagande" spelar alltså en fundamental roll i Gilberts teori, men hon avser inte att ge en analys av detta begrepp i form av nödvändiga och tillräckliga villkor. Däremot klargör hon bilden något genom att beskriva de komponenter som ingår när ett gemensamt åtagande frambringas. Ett gemensamt åtagande att skriva *Principia Mathematica* skapas exempelvis när var och en av de relevanta parterna (Russell och Whitehead) är villiga att dela skrivandet av *Principia Mathematica*, och denna vilja är ömsesidigt uttryckt och allmänt känd bland parterna.

Om vi nu återvänder till Searles teori om den sociala verkligheten placerar han sig i mellanpositionen. Han argumenterar för att kollektiv intentionaltitet inte kan reduceras till individuell intentionaltitet och ömsesidiga trosföreställningar. Ett visst kollektivt intentionalt tillstånd, såsom en "vi-intention" är även en *separat typ* av intention i den mening att det inte enbart är en intention med irreducibelt kollektivt *innehåll* – det vill säga att innehållet i mitt intentionala tillstånd refererar till vad vi har en intention att göra, såsom att jag har en intention att vi ska framföra ett musikstycke tillsammans – utan Searle menar i stället att de ingående individerna har en intention av formen: vi framför ett musikstycke tillsammans.

Det andra begreppet är *konstitutiva regler*, det vill säga, den typ av regler som gör nya aktiviteter möjliga och där aktiviteten delvis består i att handla i enlighet med de konstitutiva reglerna. Konstitutiva regler kan kontrasteras mot reglerande regler, den typ av regler som reglerar en aktivitet som dock är oberoende av reglerna i den meningen att aktiviteten kan existera utan reglerna. Det är exempelvis möjligt att köra bil från en plats till en annan utan att följa trafikreglerna, men det är inte möjligt att spela tennis utan att följa de flesta av de konstitutiva reglerna för tennis, i så fall hade du helt enkelt spelat ett annat spel. Searle menar att alla konstitutiva regler har samma underliggande logiska/begreppsliga form: "X räknas som Y i kontext C". Jag nämnde inledningsvis att institutionella fakta är sådana fakta som enbart kan existera inom ramen för en institution. En institution definieras som "ett system av konstitutiva regler" och har alltså denna underliggande form.

Det tredje begreppet, eller byggstenen, är vår *förmåga att tilldela olika föremål funktioner*, vilket är en egenskap hos vår intentionalitet. Searle skiljer mellan olika slags funktioner, och inom kategorin *agentiva funktioner*, som är funktioner som avser hur vi använder olika objekt, görs en distinktion mellan *fysiska funktioner* och *statusfunktioner*. Både vi och andra djur kan exempelvis använda ett fysiskt föremål som ett verktyg medan (förmodligen) enbart människor kan tilldela någon en så kallad statusfunktion. Till exempel att se på Lyndon B. Johnson både som en biologisk varelse och som USA:s president. Med andra ord, vi människor kan *symbolisera* eller *representera* något (en biologisk varelse) som någonting annat (USA:s president). För fysiska funktioner gäller att föremålet uppfyller sin funktion genom, eller i kraft av sin fysiska struktur. För statusfunktioner gäller däremot att den fysiska strukturen är *otillräcklig* för att föremålet i fråga ska kunna uppfylla sin funktion. I stället krävs det kollektiv intentionalitet med avseende på att föremålet har en viss status för att det ska kunna uppfylla sin funktion.

Relationen mellan de tre begreppen ska förstås på följande sätt: När det råder kollektiv acceptans av vissa konstitutiva regler, såsom regeln att "pappersbitar som ges ut av Sveriges Riksbank räknas som pengar", eller regeln att "den amerikanska medborgare som väljs av elektorerna räknas som USA:s president", så innebär det att nya institutionella fakta – det faktum att den här pappersbiten har ett värde av 100 kr – kan skapas inom ramen för denna konstitutiva regel. Det är på detta sätt påståendet att institutionella fakta enbart kan existera inom ramen för institutioner ska förstås. När vi *skapar* ett enskilt institutionellt faktum så innebär det att

den amerikanska medborgaren Lyndon B. Johnson (som representeras av X-termen) tilldelas en ny funktion, en statusfunktion (som representeras av Y-termen) att vara USA:s president, där denna funktion är något utöver de fysiska egenskaperna hos personen i fråga, i enlighet med den logiska formen för konstitutiva regler: "X räknas som Y i kontext C". Notera här att denna logiska form kan itereras: Statusfunktioner kan med andra ord staplas på varandra genom att den statusfunktion som representeras av Y-termen på en nivå, exempelvis den amerikanska medborgaren Lyndon B. Johnson, kan komma att representeras av X-termen på nästa nivå som i exemplet med presidentceremonin, där en person måste vara amerikansk medborgare för att kunna bli USA:s president.

Ett institutionellt faktum är alltså identiskt med den statusfunktion som tilldelas ett objekt eller en person (genom kollektiv intentionalitet) enligt formen för konstitutiva regler: "X räknas som Y i kontext C". "Räknas som" refererar till den kollektiva intentionaliteten. SF ska alltså förstås mot bakgrund av denna relation mellan de tre grundläggande begreppen. Det finns dock en oklarhet i Searles ursprungliga svar avseende *typ* av institutionellt faktum och *enskilda instanser* av denna typ. För att presidenter eller pengar som typer ska kunna existera behöver det råda kollektiv acceptans av de konstitutiva regler som gör presidentskap möjligt, och inom ramen för denna konstitutiva regel kan vi skapa nya enskilda instanser av denna typ, såsom det faktum att Lyndon B. Johnson var USA:s president.

Vad är då poängen med att tilldela föremål eller personer olika statusfunktioner? Svaret är konventionsbestämd makt. När vi tilldelar någon en statusfunktion medför detta konventionsbestämd makt, i form av nya rättigheter och skyldigheter. När personen, och andra, erkänner statusfunktionen och de rättigheter och skyldigheter denna medför ger detta, enligt Searle, upphov till "desire-independent reasons for actions" som i sin tur reglerar människors beteende och på så vis gör samhället möjligt.

De två huvudsakliga typerna av konventionsbestämd makt är positiv deontisk makt och negativ deontisk makt. Den förra består av rättigheter i olika former där den gemensamma nämnaren är att individen får förmågan att göra saker som hon annars inte skulle kunna ha gjort. Negativ deontisk makt innebär skyldigheter i olika former, där den gemensamma nämnaren är att individen blir tvungen att göra något hon annars inte skulle ha gjort, eller förhindrad att göra något som hon annars skulle ha gjort (Searle 1995, s. 100–101).

När vi tilldelar någon en statusfunktionen tilldelar vi alltså även

denna person deontisk makt. Detta representeras av formeln "Vi accepterar (S har makt (S gör A))" som Searle benämner "grundstrukturen" (1999, s. 118, 126). "Vi accepterar" refererar till kollektiv intentionalitet, "S" till en agent, exempelvis Lyndon B. Johnson, och "A" till en handling, exempelvis att lägga in sitt veto mot en ny lag. Den här formeln är alltså ett sätt att klargöra Y-statusfunktionens intentionala innehåll (Searle 1999, s. 126).

I inledningen nämndes att vissa sociala ontologer ser sina teorier som fundamentet för samhällsvetenskaperna, och Searle menar att han avtäckt en "samhällets princip" genom den logiska formen hos konstitutiva regler. Utgångspunkten är att mänskliga samhällen har en logisk eller begreppslig struktur eftersom våra attityder, som har propositionellt innehåll, delvis konstituerar den sociala verkligheten. Searle använder sig av en liknelse med naturvetenskaperna; precis som det finns ett fåtal underliggande principer bakom till synes vitt skilda fysiska fenomen så finns det någon eller några underliggande principer bakom till synes vitt skilda sociala fenomen:

Analogin med naturvetenskaperna är uppenbar. Det är en enorm skillnad i det fysiska utseendet hos en brasa och en rostig spade, men den underliggande principen i bägge fallen är exakt densamma: oxidering. Likaså finns det enorma skillnader mellan baseball-spel, räkningar på 20 dollar, och nationella val, men den underliggande logiska strukturen är densamma. (Searle 2006, s. 15–16, min övers.)

Hans tes är att den logiska formen hos konstitutiva regler, "X räknas som Y i kontext C", är en sådan princip. Även i Searles senaste bok om social ontologi (2010) upprepas idén att det finns en underliggande logisk struktur bakom den sociala verkligheten, även om den logiska struktur som här föreslås är en annan, som vi kommer att se. Titlarna på Searles båda verk i social ontologi tyder på ett större omfång av undersökningen (den sociala verkligheten) än vad som är det huvudsakliga analysobjektet (institutionella fakta). Men samtidigt indikerar synen på teorin som fundamentet för samhällsvetenskaperna att den behöver kunna hantera fler dimensioner av den sociala verkligheten än enbart institutionella fakta.

2. KRITIK: TEORIN HAR BEGRÄNSAD FÖRKLARINGSKRAFT

Jag anser att en bidragande orsak till teorins genomslag är att den genom ett begränsat antal fundamentala kategorier eller byggstenar till

synes förmår att förklara mycket, det vill säga, har stor förklaringskraft. Searle argumenterar för att det krävs tre och endast tre begrepp – kollektiv intentionalitet, konstitutiva regler, förmåga att tilldela föremål funktioner – för att förklara institutionella faktas existens och natur. Tillsammans utgör dessa tre begrepp de nödvändiga och tillräckliga villkoren för att förklara vad ett institutionellt faktum är. Men stämmer det att teorin har stor förklaringskraft?

Tidig kritik av teorin innebär att den varken förmår hantera abstrakta sociala objekt eller opaka typer av sociala fakta, samt att hedersbetygande statusfunktioner visar på att det kan finnas status utan funktion. Detta strider mot Searles svar på huvudfrågan – vad är ett institutionellt faktum? – medan existensen av abstrakta sociala objekt och opaka typer av sociala fakta ifrågasätter teorins förklaringskraft. Implikationen av dessa tre invändningar, om de är korrekta, är att både SF och SP är falska.

Den första invändningen innebär att Searles teori inte förmår att fånga abstrakta sociala objekt. Barry Smith benämner detta som problemet med fristående Y-termer (*free-standing Y-terms*) och Amie Thomasson som problemet med abstrakta sociala objekt (Smith 2003, Thomasson 2003). Både Smith och Thomasson ger exempel på institutionella fakta som inte kan analyseras på det sätt som Searle föreslår; att ett fysiskt objekt eller en person tilldelas en ny statusfunktion i enlighet med formen för konstitutiva regler. Smith argumenterar för att exempelvis elektroniska pengar inte kan fångas av denna formel och Thomasson argumenterar för att teorin inte kan hantera abstrakta sociala objekt såsom den amerikanska författningen eller företaget, förstätt som objekt som är "abstrakta i meningen att de inte kan identifieras med något visst partikulärt materiellt objekt" (Thomasson, 2003, s. 273, min övers.). Den amerikanska författningen är ju inte identisk med det historiska dokument som det blev nedtecknat på. Det finns helt enkelt delar av den institutionella verkligheten som inte kan fångas av Searles tes, enligt Smith och Thomasson.

Bakgrunden till att teorin verkar ha svårt att hantera abstrakta sociala objekt är den tidigare nämnda byggstenen "tilldelande av funktion". Det finns nämligen ett relaterat antagande i Searles teori som ger upphov till detta problem, och som även har att göra med teorins enkelhet. Antagandet innebär att vi inte behöver anta existensen av några nya sociala objekt för att kunna uttrycka sanna påståenden om den sociala och institutionella verkligheten. I stället räcker det med en ny beskrivningsnivå i den meningen att vi tilldelar ett redan existerande fysiskt objekt en statusfunktion:

Sådana materiella föremål som ingår i den institutionella verkligheten, till exempel pappersbitar, är föremål som vilka som helst andra, men i och med att statusfunktioner läggs på dessa föremål så skapas en beskrivningsnivå för föremålet, på vilken det är ett institutionellt föremål, till exempel en tjugodollarsedel. Föremålet har inte förändrats; det är snarare så att en ny status tillsammans med en beledsagande funktion har tilldelats ett gammalt föremål... (Searle 1999, s. 71)

Men abstrakta sociala objekt kan inte förstås på detta sätt eftersom de inte är fysiska objekt som enbart tilldelas en ny statusfunktion enligt formen hos konstitutiva regler. Thomasson illustrerar denna poäng genom exemplet att den amerikanska författningen (som representeras av Y-termen) fortfarande skulle existera även om det historiska dokumentet brann upp (som representeras av X-termen). Det verkar alltså som att det svar Searle ger gäller för vissa institutionella fakta men inte alla, vilket innebär att teorins förklaringskraft är begränsad. Det här är ett centralt motexempel då stora delar av den sociala verkligheten är abstrakt. Denna invändning har också haft stor inverkan på den ursprungliga teorin då Searle i sin andra och nya bok om den sociala verkligheten *Making the Social World* omformulerar sin teori delvis på basis av denna invändning. Han medger att hans ursprungliga teori med dess underliggande princip: "X räknas som Y i kontext C" kan hantera de fall som innebär att vi faktiskt tilldelar ett objekt eller en person en statusfunktion, men att detta inte fungerar för de så kallade fristående Y-termerna, eller vad både Smith och Thomasson benämner abstrakta sociala objekt. Den nya föreslagna principen i detta verk är vad han benämner en "*Status Function Declaration*" vars underliggande logiska form är: "Vi (eller jag) gör genom en Deklaration så att det är fallet att en Y statusfunktion existerar i C" (2010, s. 101, min övers.). Denna logiska form innebär inte att vi måste tilldela en viss person eller ett fysiskt objekt en statusfunktion, det vill säga, det fysiska objekt som representerades av X-termen i den ursprungliga formeln har tagits bort. Searle erkänner alltså existensen av fristående Y-termer. Relationen mellan det här nya förslaget till samhällets princip och den ursprungliga är att den senare nu ses som en specifik variant av denna nya och generella form.

Den andra invändningen innebär att teorin inte kan göra reda för opaka typer av sociala fakta, förstått som typer av sociala fakta som medlemmar av samhället inte känner till, samtidigt som dessa är centrala inom samhällsvetenskapen och för att förstå samhället. Thomasson

skiljer mellan epistemiska och begreppsliga opaka typer av sociala fakta där de förra förstås som typer av sociala fakta som kan existera även om ingen tror att de existerar och de senare förstås som en viss typ av sociala fakta som kan existera utan att någon har några trosföreställningar om dessa överhuvudtaget. Thomasson skriver:

Men idén att alla sociala begrepp är självrefererande innebär att det inte kan finnas sociala fakta av något slag vars existens medlemmarna i samhället inte känner till – för om det finns sociala fakta av en viss typ F, så måste människor acceptera att vissa saker (eller typer av saker) är F (och, eftersom deras kollektiva acceptans gör det så, måste de kollektivt ha rätt om vad för sorts saker eller typer av saker som är F). Men detta begränsar på ett betydelsefullt sätt den roll samhällsvetenskaperna kan spela i att expandera den mänskliga kunskapen – många av de största upptäckterna i samhällsvetenskaperna är saker såsom ekonomiska cykler, klass-system och maktstrukturer, som kan existera även om ingen tror att någonting av detta slag existerar, eller om ingen hyser det relevanta begreppet alls eller har några tidigare föreställningar om någonting av detta slag. (2003, s. 275–76, min övers.)

Precis som Thomasson poängterar ovan vilar Searles teori på ett antagande om att de begrepp som refererar till sociala fakta är självrefererande:

De begrepp som benämner sociala fakta tycks ha en speciell sorts självreferentialitet ... för att begreppet "pengar" skall vara tillämpligt på det jag har i fickan, måste det vara det slags ting som människor tror vara pengar ... Logiskt talat implicerar påståendet "En viss substans, x, är pengar" en obestämd inklusiv disjunktion av formen "x används som pengar eller x betraktas som pengar eller x tros vara pengar, etc." (Searle 1999, s. 45–46)

Detta relaterar till ett ofta upprepat påstående i *The Construction of Social Reality*: när det gäller den sociala verkligheten så föregår vad som *verkar vara* fallet det som *är* fallet: "för varje iakttagarrelativ egenskap F gäller: *att synas vara F* föregår logiskt *att vara F*, eftersom – rätt förstått – att synas vara F är ett nödvändigt villkor för att vara F" (Searle 1999, s. 27).

Men, menar Thomasson, det är detta antagande som leder till att teorin inte kan göra reda för opaka typer av sociala fakta eftersom de karaktäriseras av att medlemmarna i samhället inte känner till dem.

För dessa typer av fakta gäller således inte att det att verka vara F logiskt föregår att vara F. Mer precis, det är falskt att det att synas vara F är ett nödvändigt villkor för att vara F. Och de begrepp som refererar till dessa typer av sociala fakta är inte självrefererande. Om Thomassons invändning håller, har det minst två viktiga implikationer för Searles teori. Dels har den begränsad förklaringskraft, då den inte kan göra reda för dessa typer av sociala fakta och dels förlorar den relevans som fundament för samhällsvetenskapen, då denna typ av fenomen är högst relevanta inom samhällsvetenskapen.

Det här är en invändning mot SP men inte mot SF. Ett möjligt svar är således att teorin enbart avser att analysera institutionella fakta, vilket innebär att förmågan eller oförmågan att göra reda för opaka typer av sociala fakta är ovidkommande. Detta svar innebär dock att antagandet ovan behöver försvagas och omformuleras i linje med: För varje institutionellt faktum I gäller att det att synas vara I är ett nödvändigt villkor för att vara I. Svaret innebär även att teorins omfång begränsas till en viss undergrupp av sociala fakta, nämligen institutionella. Detta är dock problematiskt mot bakgrund av idén att detta är fundamentet för samhällsvetenskaperna, liksom att Searle argumenterar för SP. Det skulle innebära att formeln för konstitutiva regler är *en* princip men att det krävs ytterligare princip(er) för att hantera opaka typer av sociala fakta.

En möjlig utväg är att försöka visa att de typer av sociala fakta som Thomasson sätter fingret på är "andra ordningens-fenomen" eller makro-fenomen, som går att reducera till en viss summa av institutionella fakta och människors trosföreställningar och attityder, eller mikrofenomen. Jag har argumenterat för detta svar i min *Power and Social Ontology* (2007). Min föreslagna lösning, innebär att först göra en distinktion mellan *makrofenomen* och *mikrofenomen* där de förra förstås som komplexa aggregat av de senare. Därefter argumenterar jag för att vi kan förstå opaka typer av sociala fakta, såsom det faktum att det föreligger inflation, eller det faktum att ekonomin befinner sig i en recession, som makrofenomen som kan *reduceras* till en viss summa av institutionella fakta och intentionala tillstånd, det vill säga, mikrofenomen. Det är rimligt att tänka sig att inflation utgör ett makrofenomen i förhållande till pengar eftersom inflation inte kan existera utan att det finns pengar medan pengar kan existera utan att det finns inflation. Med reduktion av makrofenomen till mikrofenomen avser jag följande: påståenden om makrofenomen kan vara bokstavligt sanna men sanningsgörelsen är en

uppsättning fakta på mikronivån. Denna position skiljer sig både från eliminativism, som innebär att påståenden om makrofenomen alltid är bokstavligt falska men de kan trots allt vara ett hjälpsamt påfund för att prata om den sociala verkligheten, och från irreduktionism, som innebär att påståenden om makrofenomen kan vara bokstavligt sanna och sanningsgöraren är *sui generis* fakta av det slag som påståendet handlar om, det vill säga, makrofenomenen. (För en beskrivning och diskussion av detta svar, se Thomasson 2003; Andersson 2007; Searle 2010.)

Den tredje invändningen, som Searle själv tar upp och diskuterar i båda sina verk om den sociala verkligheten, innebär att det finns vissa slags institutionella fakta – såsom det faktum att en viss person är hedersdoktor vid ett universitet, eller att en viss person var riddare, eller att en viss person är skönhetsdrottning – som utgör motexempel mot SF. Problemet med dessa hedersbetygande statusfunktioner är att de är en status utan någon funktion, eller en status som inte har en funktion som medför deontisk makt. Men det faktum att en viss person *p* är hedersdoktor vid Stockholms universitet är intuitivt ett institutionellt faktum, men det är inte en statusfunktion i strikt mening eftersom de här personerna blir tilldelade en status men inte en funktion, det vill säga, det kommer ingen deontisk makt med dessa positioner. Implikationen är att klassen av institutionella fakta inte är identisk med klassen av statusfunktioner. SF är alltså falsk. Invändningen har också andra konsekvenser. "Grundstrukturen" är inte tillämpbar med avseende på hedersbetygande statusfunktioner, eftersom personen ifråga blir tilldelad en status men ingen deontisk makt.

Ett möjligt svar är att hävda att detta inte är ett institutionellt faktum i Searles mening, eftersom det är fråga om en status utan någon funktion och denna status därför inte heller medför någon deontisk makt. Men detta ter sig problematiskt eftersom vi helt enkelt definierar bort ett motexempel. Ett annat möjligt svar är att mena att även det faktum att en viss person är hedersdoktor vid Stockholms universitet är ett institutionellt faktum, och därmed ett motexempel mot SF, men att det är ett begränsat fall. Skönhetsdrottningar och hedersdoktorer är trots allt inte särskilt relevanta i vår sociala verklighet. Textpassager i den första boken tyder på att Searle stundtals anammat detta svar. När han diskuterar formeln för konventionsbestämd makt säger han att denna gäller för en stor klass av fall, med undantag för hedersbetygande statusfunktioner som i stället ska ses som ett gränsfall av de deontiska (Searle 1999, s. 117, 123–24). Men detta svar är problematiskt då det innebär att SF är falsk. I sin nya teori

återkommer han med ett nytt svar; även hedersbetygande statusfunktioner är statusfunktioner och medför deontisk makt eftersom att vara exempelvis hedersdoktor innebär en rättighet att bli behandlad med respekt. Detta svar innebär att identiteten mellan klassen av institutionella fakta och klassen av existerande statusfunktioner kan bevaras liksom att "grundstrukturen" även är tillämpbar på hedersbetygande statusfunktioner. Men det försvagar den ursprungliga betydelsen av rättighet och skyldighet avsevärt, vilket ter sig problematiskt mot bakgrund av att deontisk makt är ett centralt begrepp i teorin och fyller en viktig roll genom att förklara hur erkännandet av statusfunktioner reglerar vårt beteende, genom att ge upphov till "desire-independent reasons for action", och därmed gör samhället möjligt. Och frågan är också om denna försvagade innebörd är tillräcklig för att *reglera vårt beteende*? Det finns trots allt en avgörande skillnad mellan att exempelvis vara medborgare eller polis vs. att vara hedersdoktor, inte minst i de sanktioner som drabbar den person som inte uppfyller de skyldigheter man har gentemot en polis respektive en hedersdoktor.

3. DE PARADIGMATISKA FALLEN: SEDLAR, COCKTAILPARTYN, OCH PRESIDENTER

Jag anser att det finns en gemensam nämnare bakom dessa tre invändningar, nämligen vad som har setts som exempel på paradigmatiska sociala fenomen inom fältet social ontologi. Vad som ses som de paradigmatiska fenomenen påverkar vårt teoretiserande i stor utsträckning. Den tidiga debatten präglades av enkla exempel på sociala fenomen, vilket är förståeligt då vi behöver börja med enkla fall för att förstå de mer komplexa. Men dessa exempel var också *ensidiga* i den mening att de handlade om *avsiktliga fenomen* som delvis var *direkt beroende av kollektiv intentionalitet* för att existera (pengar som pappersvaluta, eller att en viss person är president). En central fråga i debatten om kollektiv intentionalitet som nämndes tidigare är hur agenter kan dela en intention. Mot bakgrund av denna fråga är icke-hierarkiska exempel passande. Och vanligt förekommande exempel i denna debatt är just icke-hierarkiska exempel, såsom att gå på en promenad, putta igång en bil som fått motorstopp, eller måla ett hus eller bära möbler tillsammans.

Men att utgå ifrån dessa exempel har skymt sikten. En geografisk metafor kan vara på sin plats. Den tidiga debatten tog en kontinent, säg Amerika, för hela världen och utgick ifrån denna i sina analyser. Men

efterhand som andra kontinenter upptäcktes, såsom abstrakta sociala objekt och andra-ordningens sociala fenomen, tydliggjordes problem med att generalisera analysen från de enkla ensidiga exemplen till exempel av andra slag liksom till mer komplexa fall. Om vi exempelvis skiftar fokus från en amerikansk medborgare som blir president till effekten av presidentens beslut (exempelvis en social struktur eller en ekonomisk recession), liksom från ett avsiktligt tilldelande av en viss typ av transparent makt, nämligen deontisk, till icke-avsiktliga fenomen, exempelvis opaka typer av sociala fakta, så framträder andra landområden. Också detta är centrala aspekter av den sociala verkligheten som teorier behöver kunna göra reda för. Men det finns alltså svårigheter för Searles ursprungliga teori att göra detta då den vilar på bland annat följande tre antaganden. För det första, självreferentialitet hos de begrepp som refererar till sociala fakta. För det andra, att "för varje iakttagarrelativ egenskap F gäller: *att synas vara F föregår logiskt att vara F* , eftersom – rätt förstått – att synas vara F är ett nödvändigt villkor för att vara F " (Searle 1999, s. 27). Och för det tredje, att inga nya sociala objekt behöver antas existera, utan det är tillräckligt med en ny beskrivningsnivå för att vi ska kunna fälla sanna omdömen om vår institutionella verklighet.

Att se dessa avsiktliga fenomen som de paradigmatiska sociala fenomenen liksom att frekvent använda sig av icke-hierarkiska exempel tyder på ett implicit antagande av samhället och sociala fenomen som bygger på konsensus snarare än ifrågasättande och konflikt. Tänk tillbaka på de fall som används för att illustrera kollektiv intentionalitet – det är allt från cocktail-partyn till promenader och att spela i en symfoniorkester tillsammans, snarare än rättegångar och militära konflikter.

4. ANDRA PARADIGMATISKA SOCIALA FENOMEN: "THE ONTOLOGY OF GENDER"

Det finns andra filosofer inom fältet som inte delar konsensus-bilden av samhället och tar helt andra sociala fenomen som paradigmatiska. Sally Haslanger och Katharine Jenkins är två exempel på detta. Deras undersökningsobjekt är "the ontology of gender and race" och de utgår båda ifrån en "constructionist realist view: gender is a real kind that is socially constructed" (Haslanger 2012, Jenkins 2016). Med "verklig" (*real*) avses att vi kan ha sanna trosföreställningar om gender, men att dessa trosföreställningar inte refererar till en biologisk sort, utan i stället till en social sort. Haslangers definition av vad det innebär att vara kvinna

eller man är den mest inflytelserika och omdebatterade. Bakgrunden till denna analys är att hon vill föreslå en definition som är *användbar* för vissa feministiska syften såsom att kunna identifiera ojämlikhet baserad på "gender", samtidigt som den tar hänsyn till att förtryck är intersektionellt och ser på kvinnor som agenter. Definitionens primära syfte är alltså inte att fånga det rådande språkbruket av "kvinna" eller "man" utan snarare fylla en teoretisk roll.

S fungerar som en kvinna i kontext C om och endast om

- (i) S observeras eller förmodas i C ha vissa kroppsliga egenskaper som förutsätts vara ett bevis på en kvinnas biologiska roll i reproduktionen;
- (ii) att S har dessa egenskaper markerar S, inom ramen för en bakgrundsideoologi i C, som någon som bör inneha vissa typer av sociala positioner som i själva verket är underordnade (och på så vis motiverar och rättfärdigar att S innehar en sådan position); och
- (iii) det faktum att S uppfyller (i) och (ii) spelar en roll i S:s systematiska underordning i C, det vill säga, S:s sociala position i C är förtryckande enligt någon dimension, och att S uppfyller (i) och (ii) spelar en roll i denna dimension av underordning. (Haslanger 2000, s. 42–43, min övers.)

"Kvinna" definieras alltså i termer av att tillhöra en *social klass* som är *systematiskt underordnad* enligt någon dimension. Det är alltså frågan om en position i en *hierarkisk* social struktur, samt frågan om en social snarare än en biologisk sort. Haslangers definition visar alltså på en utgångspunkt och syn på sociala fenomen, där makt och hierarkier, liksom icke-avsiktliga och opaka sociala fenomen intar en central plats. Här är utgångspunkten inte konsensus utan en mer konfliktfylld syn på samhället. Detsamma gäller för Jenkins *Ontic Injustice* (2016) där hon utgår ifrån Searles ursprungliga teori om den sociala verkligheten men gör vissa förändringar av den för att bland annat argumentera för att den statusfunktion som kännetecknar att vara kvinna är att ha mindre konventionsbestämd makt än män.

Mot bakgrund av Haslangers och Jenkins fokus på "gender" återvänder jag nu till invändningen om hedersbetygande statusfunktioner. Denna invändning har setts som perifer i förhållande till de andra två invändningarna, men jag menar att även denna invändning förtjänar en central plats i debatten. Om vi skiftar från exempel som rör skönhetsdrottningar, riddare, och hedersdoktorer till vad det innebär att vara kvinna eller man i en viss kontext, eller att ha en viss klassbakgrund, så kommer vi att se att dessa exempel pekar på en annan sorts

funktioner kopplade till våra sociala roller, där funktionen ska förstås på ett annat sätt än att den medför positiv eller negativ deontisk makt. Och att även detta slags funktioner är en viktig dimension av den sociala verkligheten.

I boken *Att bli respektabel* analyserar sociologen Beverley Skeggs hur bland annat klasstillhörighet konstrueras, genom att genomföra omfattande djupintervjuer med brittiska arbetarklasskvinnor som är hemmafruar. En av intervjupersonerna berättar om ett besök i sitt hem av en hälsovårdsinspektör och uttrycker följande:

Du vet de bedömer en och de frågar en alla möjliga indirekta frågor som om man var för dum för att fatta vart de vill komma, och hela tiden vet man att de tänker "hon är fattig, hon är inget bra, hon kan inte uppfostra sina barn ordentligt", och vad man än gör så vet de vad man går för. I deras ögon duger man aldrig, man når aldrig upp till deras standard. (Skeggs 1999, s. 12)

Det här citatet pekar på en annan aspekt av att vara kvinna och att tillhöra en viss klass än vad som kan uttryckas enbart i termer av deontisk normativitet och deontisk makt. Det kan visserligen vara så att vi kan göra reda för *en* central dimension av att vara hemmafru som tillhör arbetarklassen i termer av rättigheter och skyldigheter, exempelvis nämner intervjupersonen *att vara fattig*, vilket bland annat kan förstås i termer av relativt begränsad tillgång till pengar (positiv deontisk makt). Men intervjupersonen nämner också att *inte vara bra* och att aldrig kunna nå upp till en viss *standard*.

Betänk att vissa funktioner definieras i termer av ett ändamål eller ett syfte, snarare än i termer av rättigheter och skyldigheter. Vi tillskriver exempelvis redskap ett syfte eller *telos*, vilket gör det meningsfullt att tala om bra eller dåliga redskap. Syftet med en kniv är att skära saker, och den ideala kniven är mycket vass och skär igenom nästan allt. Det finns faktiska knivar som mer eller mindre uppfyller detta syfte och vi talar således om bra och dåliga knivar. Vi talar även om bra och dåliga hemmafruar eller äkta män, och om bra och dåliga kvinnor och män mätt mot ett sådant ideal (som skiftar beroende på kontext). Den normativitet som följer av existensen av en sådan standard benämner jag teleologisk normativitet.

Vissa dimensioner av den sociala rollen att vara kvinna eller man, eller i detta exempel att vara hemmafru, innebär att vi tillskrivs ett sådant syfte eller *telos*. Rollen utgörs med andra ord inte enbart av

konstitutiva regler som specificerar vilka rättigheter och skyldigheter vi har, men också av ett ideal: vad som räknas som att ha uppfyllt detta syfte och vad som räknas som att ha lyckats som kvinna eller man mäts mot ett sådant ideal, ett ideal som vi själva (stundtals) och andra mäter oss mot. Den sociala verkligheten består med andra ord också av ideal, som vi själva (stundtals) vill leva upp till men åtminstone förhåller oss till, och som andra förväntar oss att vi ska leva upp till. Skeggs nämner exempelvis att hemmafruidealet bland annat består i att visa upp ett oklanderligt rent hem, respektabla kläder och att ha ett vårdat språk, samt att visa omvårdnad om andra. Att vara ovillig, eller inte klara av att göra detta, ses då som att kvinnan faller till korta mätt utifrån denna ideala standard, hon ses helt enkelt som "substandard" eller undermålig. Den sociala verkligheten består med andra ord också av ideal, som vi själva vill leva upp till, och som andra förväntar oss att vi ska leva upp till. Detta exempel pekar således mot en annan dimension av att vara kvinna, eller mer specifikt hemmafru, där funktionen kan förstås i termer av ett syfte eller telos. När agenter erkänner dessa ideal ger det dem även skäl att handla i enlighet med dessa ideal. Vi kan alltså tala om både deontisk normativitet (som ger agenter skäl att handla när de erkänner statusfunktioner i Searles mening) och teleologisk normativitet (som ger agenter skäl att handla när de erkänner ett ideal i förhållande till en social roll).

Mer generellt handlar deontisk normativitet om vad vi kan kräva av varandra medan teleologisk normativitet handlar om ideal som vi försöker leva upp till och som andra förväntar sig att vi ska leva upp till. Och båda ger upphov till skäl att handla. Utan denna kategori av teleologisk normativitet skulle vi missa centrala aspekter av den sociala verkligheten och inte kunna redogöra för hur skäl baserade på institutionella rättigheter och skyldigheter kan hamna i konflikt med skäl baserade på ideal, liksom även förstärka varandra. Hur väl någon ses som att uppfylla ett ideal kan i sin tur nämligen påverka personens deontiska makt. Om kvinnan i exemplet ses som en bra hemmafru, det vill säga uppfyller idealet, när hälsovårdsinspektören gör sitt besök så kan vi föreställa oss att hon får behålla sina rättigheter som barnens vårdnadshavare. Men om hon däremot ses som en dålig hemmafru, det vill säga att hon inte uppfyller denna standard, eller med andra ord ses som undermålig, så kan hon förlora sin deontiska makt som barnens vårdnadshavare.

5. AVSLUTNING: UTVIDGNING AV DET TEORETISKA LANDSKAPET

Utifrån kritiken av Searles ursprungliga teori om institutionella fakta, liksom annan påverkan, har fältets teoretiska landskap utvidgats märkbart. Ett exempel på en sådan expansion är från "första-ordningens" till "andra-ordningens sociala fenomen", eller från sociala fakta som *direkt konstitueras av kollektiv intentionalitet* till sociala fakta som *indirekt konstitueras av kollektiv intentionalitet*. Eller från det institutionella faktum att Lyndon B. Johnson var USA:s president till de effekter (avsedda och oavsedda) hans policyförslag fick. Invändningen om opaka typer av sociala fakta satte fingret på detta.

En relaterad expansion är ett ökat intresse för makt, hierarkiska relationer och sociala strukturer. Detta hänger samman med den metodologiska poängen jag gjorde, att de fall som har setts som *paradigmatiska* har begränsat fältet i vissa viktiga avseenden. När fokus skiftas från presidenter och sedlar till våra sociala roller som kvinna och man, eller vår klasstillhörighet, kommer andra fenomen i förgrunden.

En tredje expansion är att sociala ontologer alltmer intresserar sig för *olika slags normativitet* i den sociala verkligheten, såsom deontisk och teleologisk, men även vad många föreställer sig är en starkare form av normativitet: det moraliska "börat". Exempelvis används teorin om statusfunktioner för att analysera mänskliga rättigheter, vilket innebär att fokus skiftat från enbart institutionella rättigheter och skyldigheter till moraliska rättigheter och skyldigheter (Searle 2010). Och som tidigare nämnts bygger debatten om kollektivt ansvar på analyserna av kollektiv handling. Det sker alltså även en expansion från den sociala verkligheten till den moraliska verkligheten.

LITTERATUR

- Andersson (numera Burman), Åsa. 2007. *Power and Social Ontology* Malmö: Bokbox Publications.
- Bratman, Michael E. 1999. "I Intend That We J". I *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, s. 142–61. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Andrade, Roy. 2006. "Commentary on Searle's 'Social Ontology: Some Basic Principles'". *Anthropological Theory* 6, nr 1, s. 30–39.
- de Soto, Hernando. 2008. "What I Do and How Philosophy has Helped Me". I *The Mystery of Capital and the Construction of Social Reality*, utg. Barry Smith, David M. Mark och Isaac Ehrlich, s. 1–19. Chicago: Open Court.

- Gilbert, Margaret. 1989. *On Social Facts*. London: Routledge.
- . 1990. "Walking Together: A Paradigmatic Social Phenomenon". *Midwest Studies in Philosophy* 15, s. 1–14.
- . 1996. *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Haslanger, Sally. 2000. "Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them To Be?". *Nôus* 34, nr 1, s. 31–55.
- . 2012. *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*. Oxford University Press.
- Jenkins, Katharine. 2016. *Ontic Injustice*. Dissertation. University of Sheffield.
- Kutz, Christopher. 2000. "Acting Together". *Philosophy and Phenomenological Research* 61, nr 1, s. 1–31.
- Petersson, Björn. 2007. "Collectivity and Circularity". *The Journal of Philosophy* 104.
- Searle, John. R. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, New York: Cambridge University Press.
- . 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. New York: Cambridge University Press.
- . 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- . 1999. *Konstruktionen av den sociala verkligheten*. Övers. Staffan Ahlin. Göteborg: Daidalos.
- . 2001. *Rationality in Action*. Cambridge: MIT Press.
- . 2002. "Collective Intentions and Actions". I *Consciousness and Language*, Cambridge University Press.
- . 2006. "Social Ontology: Some Basic Principles". *Anthropological Theory* 6, nr 1, s. 12–29.
- . 2010. *Making the Social World: The Structure of Human Civilisation*. New York: Oxford University Press.
- Skeggs, Beverley. 1999. *Att bli respektabel*. Övers. Annika Persson. Göteborg: Daidalos.
- Smith, Barry och John R. Searle. 2003. "The Construction of Social Reality: An Exchange". *The American Journal of Economics and Sociology* 62, nr 1, s. 285–309.
- Thomasson, Amie. 2003. "Foundations for a Social Ontology". *ProtoSociology* 18/19, s. 269–90.

VARFÖR VI TROTS ALLT SKA GE

1. INLEDNING

Inom moralfilosofin finns det en diskussion huruvida vi har en moralisk skyldighet att hjälpa avlägsna människor i nöd. Den australienske filosofen Peter Singer har i många år argumenterat för att vi har denna skyldighet och att det geografiska avståndet till våra medmänniskor inte är relevant. För att spetsa till det hela brukar Singer ställa upp ett hypotetiskt scenario där ett litet barn håller på att drunkna i en lerig sjö och du går förbi i en dyr fin kostym som skulle bli förstörd om du hoppar i för att rädda barnet. Självklart skulle de flesta i detta exempel hoppa i och rädda barnet, även om det skulle kosta oss tusentals kronor i förstörda kläder. När vi själva ställs inför samma dilemma, det vill säga att avstå från något som Singer anser är lyxkonsumtion för att rädda livet på ett barn som vi inte ser, men som skulle få livet räddat om vi skänker pengar till en seriös och välrenommerad biståndsorganisation, är inte svaret lika självklart för alla.

Garrett Cullity och Richard Miller är två filosofer som menar att Singers princip leder till en alltför krävande moral. Man kan också se att den strider mot vår moraliska intuition då det verkar som att vi rent intuitivt oftast väljer att hjälpa våra närmaste i första hand. För mig är det dock något i Singers argumentation som skaver på mitt samvete och som jag inte bara kan skaka av mig. Jag anser att han har en poäng i sin moraliska ståndpunkt. Det finns även en poäng i invändningarna, annars skulle nog fler leva efter Singers princip. Jag ska i denna uppsats analysera både Singers argument och några av invändningarna för att förtydliga kärnan i dessa och hitta en framkomlig väg i detta dilemma.

2. SINGERS ARGUMENTATION

Peter Singer har utifrån ett utilitaristiskt perspektiv hävdad att vi har en moralisk skyldighet att om vi kan ska vi rädda livet på andra människor, även om de är geografiskt långt borta och vi inte har någon som helst kontakt eller relation med dessa. Singer presenterade dessa argument

redan 1972 i artikeln "Famine, Affluence and Morality" och har sedan dess utvecklat argumentationen och försökt att göra den mer allmänt tillgänglig genom populärfilosofiska böcker, kampanjer och hemsidor, där de som köper hans argumentation på ett enkelt sätt ska kunna gå från tanke till handling.

Som utgångspunkt för sin argumentation redogör Singer för hur världen ser ut. 1972 använde han situationen i Östbengalen som exempel och i *Det liv du kan rädda* från 2009 tar han bland annat upp att 9,7 miljoner barn under fem års ålder dör årligen och att det är en moralisk fläck i en värld som är så rik som dagens värld. Han tar även upp att mycket har blivit bättre sedan 1970-talet och att det idag finns en annan medvetenhet, till exempel har Warren Buffett och Bill Gates skänkt ca 30 miljarder dollar var till olika former av välgörenhet. Syftet med Singers filosofi är inte att ge oss dåligt samvete, utan att minska den extrema fattigdomen och därmed rädda liv. Han menar att vi kan och bör skjuta på de gränser för givande och moraliska uppoffring som vi har satt upp för oss själva.¹

Ända sedan 1970-talet har Singer i sin argumentation utgått från en hypotetisk situation där man ställs inför dilemmat att rädda ett barn och därmed offra något av sin personliga, enligt Singer lyxkonsumtion, i exemplet i inledningen använder han märkeskläder och i andra exempel har han använt en värdefull bil. Eftersom det ligger i vår makt att rädda det drunknande barnet i den hypotetiska situationen är vi också skyldiga att göra detsamma för de närmare 10 miljoner barn som årligen dör på grund av fattigdom.

Premisserna som Singer ställer upp formulerar han på följande sätt:

Lidande och död p.g.a. brist på mat, bostad eller medicin är något ont.

Om det ligger i vår makt att förhindra att något ont ska hända, utan att vi behöver offra något som är moraliskt jämförbart, så är vi moraliskt skyldiga att förhindra det onda.²

När det gäller fallet med det drunknande barnet ställer nästan alla upp på premisserna, men inte när det kommer till att bekämpa den globala fattigdomen, trots att det enligt Singer egentligen borde bli samma slutsats, om man nu har ställt upp på dessa premisser. Hans poäng är egentligen att *om* vi gjorde det skulle världen förändras fundamentalt, eftersom hans princip inte tar hänsyn till närhet eller distans mellan

1. Singer 2009, s. 11–12.

2. Singer 1972, s. 231.

aktörerna. Principen tar inte heller hänsyn till om jag är den enda personen som kan agera eller om jag är en av flera miljoner som har den möjligheten. Singer menar att närhetsprincipen, att hjälpa dem som är nära oss, kanske var giltig en gång i tiden. När vi alla idag lever i den "globala byn" och är sammanflätade genom globaliseringen så finns det inte längre något giltigt skäl för geografisk diskriminering. I boken *Det liv du kan rädda* utvecklar Singer sitt resonemang och menar att bara sträcka sig till att hjälpa dem i närområdet eller den egna nationen är ett förlegat sätt att resonera i dagens globaliserade värld. Han tycker att vår vilja att faktiskt ge, när det händer stora katastrofer som tsunamin julen 2004, visar att människor idag inte längre bara tänker strikt nationalistiskt för sin solidaritet, utan den sträcker sig ut i världen. Idag kan vi hjälpa människor runt om i världen, dessutom har klyftan mellan rika och fattiga i världen vuxit, vilket är ett ytterligare argument varför vi enligt Singer ska engagera oss i fattigdomsbekämpning även om den är långt bort. Vi har idag i stort sett ingen som dör av svält eller enkla infektionssjukdomar i västvärlden, utan de som får mest hjälp för minst kostnad finns i länder långt bort från oss.³

Singer medger att det finns en psykologisk skillnad mellan fall där jag är den enda som kan göra något för att förhindra det onda att inträffa eller om jag är en av många, men det förändrar inte min moraliska skyldighet att faktiskt göra något. Singer visar här på den så kallade åskådareffekten där man genom olika psykologiska experiment har påvisat att vi är mycket mer benägna att hjälpa om andra gör det. I ett experiment har man låtit studenter sitta i ett rum och fylla i en enkät samtidigt ropar en person på hjälp från rummet intill. När då en person som är införstådd med experimentet reser sig upp för att hjälpa så reste sig 70 procent för att hjälpa till mot endast 7 procent om den införstådda personen inte reste sig. Med detta fall menar Singer att det goda exemplet är oerhört viktigt, även om det idag är relativt ovanligt att man ger bort mycket pengar till okända människor, så kommer väldigt många fler att göra det bara några börjar och går före.⁴

Man skulle kunna tänka sig att man här räknar ut var min moraliska skyldighet ligger, om alla i västvärlden gav fem dollar var till fattigdomsbekämpning skulle det räcka till att täcka de allra mest grundläggande behoven hos den fattigare delen av världen, alltså menar en del att det räcker att jag ger fem dollar sedan har jag uppfyllt min moraliska skyl-

3. Singer 2009, s. 69.

4. Ibid, s. 71

dighet. Detta tycker inte Singer är ett hållbart sätt att resonera eftersom om jag ger mer än fem dollar så kan jag förhindra mer lidande än om jag bara ger fem dollar. Alltså bör jag enligt Singers princip ge mer än fem dollar, frågan är bara hur mycket mer. I detta resonemang fortsätter Singer och menar att vi idag framhåller den som ger till välgörenhet som generös och den blir även tackad av den organisation som den ger till för dess generositet, men vi fördömer sällan den som inte ger något utan i stället väljer att skamlöst lägga sina pengar på det som Singer menar är lyxkonsumtion. Vi köper inte kläder för att hålla oss varma, utan för att vara väkladda. Singer vill här skärpa det moraliska medvetandet och menar att det faktiskt är *fel* att inte ge pengar till välgörenhet som faktiskt räddar liv.⁵

För att hjälpa oss att faktiskt börja ge så ger Singer oss en väldigt konkret modell på hur mycket vi bör ge, han anser att vi ska ge efter en liknande princip som ett progressivt skattesystem fungerar. Han ger sig i första hand på den rikaste tiondelen i USA och menar att alla som tjänar över 105 000 dollar per år kan ge 5 procent. De som sedan tjänar mer än 148 000 dollar kan ge 5 procent på den första delen och sedan 10 procent på det belopp som överstiger 148 000 dollar. Detta fortsätter sedan i en ökande skala och för de som Singer anser vara superrika och tjänar mer än 10 miljoner dollar gott kan bidra med 33 procent till fattigdomsbekämpning. Denna moderering av sin princip kom Singer fram till när han fick insikt i att många trots höga inkomster brottas med höga lån och att man i USA tvingas spara till sina barns utbildning.⁶

När det gäller vår vilja att ge är den enligt Singer ganska stor. I olika undersökningar har man angett att USA borde ge mellan 5 och 10 procent av sin BNI till bistånd, men att man samtidigt tror att USA ger cirka 20 procent.⁷ Den verkliga siffran är dock endast 0,18 procent av USA:s offentliga budget som går till bistånd. Detta visar på att vilja att ge finns, men att det finns både ett strukturellt och ett pedagogiskt problem när det kommer till det bistånd som förmedlas bilateralt.

3. CULLITYS ARGUMENTATION

Garrett Cullity försöker i en artikel från 2003 reda ut varför det känns olustigt för de flesta av oss att vi har det så pass bra som vi har, medan

5. Singer 1972, s. 235.

6. Singer 2009, s. 191.

7. *Ibid.*, s. 51.

en stor del av världens befolkning fortfarande lider av fattigdom. Cullity menar att om jag har räddat livet på en person, så måste jag även rädda livet på nästa person som behöver min hjälp. Om det då är samma sak att ge pengar till en livräddande välgörenhetsorganisation som att rädda livet på någon direkt, så måste jag fortsätta att ge pengar ända tills det innebär en allvarlig uppoffring för mig. Cullity ställer upp följande premisser för sitt resonemang som han kallar för den *svåra uppoffringen*.

Jag är skyldig att ge till välgörenhet så länge som det räddar liv så länge som:

Det finns liv kvar att rädda, eller

Ett fortsatt givande skulle skada mig själv på ett sådant allvarligt sätt att det ger mig rätt att avsluta givandet.⁸

Detta är enligt Cullity att begära väldigt mycket av mig även om det kräver en relativt liten uppoffring att rädda ett liv så innebär principen att jag måste fortsätta. Att fullfölja den *svåra uppoffringen* gör allt personligt självförverkligande moraliskt förkastligt, till exempel skulle vi få ge upp allt socialt liv som innebär kostnader av olika slag; om jag väljer att gå på bio med en vän för hundra kronor så hade den hundralappen kunnat rädda livet på en annan människa i form av en vaccination, därför bör jag avstå från biobesöket. Följaktligen skulle den *svåra uppoffringen* leda till att vi skulle vara tvungna att leva fullständigt altruistiska liv. Cullitys huvudinvändning mot den *svåra uppoffringen* är att de människor som jag hjälper, inte nödvändigtvis själva kommer leva efter denna princip. Att jag då genom mitt sätt att leva bidrar till att människor kommer leva efter en moralisk princip som jag anser vara felaktig sätter mig i ett dilemma och därför måste den *svåra uppoffringen* överges som princip.⁹

Även om Cullity förkastar den *svåra uppoffringen* som princip menar han ändå att vi har viss moralisk skyldighet att hjälpa människor i svår nöd om det för oss innebär en mindre uppoffring. Alternativet är vad han kallar för en "aggregative approach", det vi bör fråga oss enligt denna princip är inte vad storleken bör vara på det som jag bör offra för andra för att rädda varje enskild person, utan vad storleken bör vara på den totala summan som mitt bidrag utgör en del av. För att svara på hur stor denna summa ska vara vill inte Cullity gå bortom någon "common

8. Cullity 2003, s. 3.

9. Ibid., s. 13.

sense” gräns, utan menar att små penningmässiga uppoffringar kan man begära av oss. Denna summa bör ligga på en nivå så att vi kollektivt tillsammans kan hjälpa många lidande.¹⁰

4. MILLERS ARGUMENTATION

Richard Miller har i artikeln ”Beneficence, Duty and Distance” tagit sig an frågan om vår skyldighet att hjälpa fattiga som befinner sig i stor nöd. Millers tolkning av Singers argument är att om jag väljer att köpa en dyr designtröja för 50 dollar i stället för att köpa en billig för 23 dollar och skänka 27 till exempelvis en UNICEF-kampanj så har jag gjort fel. Men detta sätt att resonera är enligt Miller en feltolkning av människors ordinära moral.¹¹ Då Miller anser att Singers princip är alltför radikal förespråkar han i stället en sympatiprincip som han formulerar på följande sätt:

De flesta personer har en grundläggande villighet att svara på olika former av nöd och det borde vara ett tillräckligt krav, ett givande som innebär en ännu större delaktighet än denna grundläggande villighet riskerar att försämra givarens liv om man dessutom ska fullfölja allt ytterligare ansvar. Därmed är det inte nödvändigt att vara mer krävande utöver denna grundläggande villighet.¹²

Miller anser att en fördel med sympatiprincipen är att den inte tar hänsyn till var du lägger ditt engagemang för de behov som finns i världen. I och med att du ”svarar på olika former av nöd” spelar det inte någon roll om det är för att bekämpa cancer eller om det är för att bekämpa svält, båda sakerna är behov i världen som behöver tillfredsställas och du får då en möjlighet att ge till det som just du själv brinner för. Vidare så ger sympatiprincipen en mer moderat form av skyldighet, där Singer mer fokuserar på vilken uppoffring vi kan göra så blir sympatiprincipen att bidra till välgörenhet obligatorisk bara om det inte allvarligt försämrar våra liv och det är upp till oss själva att avgöra vad det är som allvarligt försämrar våra liv. Miller sträcker sig ganska långt i vad vi har för rätt att lägga pengar på då han menar att till exempel äta på lyxrestauranger och ha en fin musikanläggning är förenligt med sympatiprincipen om jag har att avnjuta sådana saker som ett viktigt

10. Cullity, s. 18–19.

11. Miller 2004, s. 358.

12. Ibid., s. 359.

och prioriterat mål i mitt liv. Miller menar att ingen fattig i västvärlden egentligen skulle lida av sin fattigdom om man har som mål i livet att leva som en tiggarmunk, men eftersom de flesta har andra mål än det i livet så lider man av fattigdom i västvärlden, även om den inte är livshotande. På ett liknande sätt kan man säga att personer som har mål i livet som endast kan uppfyllas med ett extravagant levnadssätt kommer lida om man inte får möjlighet att förverkliga det. Miller försöker med sin sympatiprincip hitta en slags medelväg som tillåter en hel del konsumtion som inte är altruistisk men samtidigt ger en hel del utrymme att bidra till de som har det sämre ställt som faktiskt är en del av vårt ansvar.¹³

Genom att ha en mer moderat hållning till givandet än Singer menar Miller att man framförallt triggar människors medvetande om att man borde bidra mer till olika hjälpprojekt. En tanke föds hos människor som innebär något i stil med ”jag borde göra mer, men frestelser och oro över vad jag själv kommer behöva pengar till gör det svårt att hålla fokus på mitt givande. Men trots min inre kamp och oro så väljer jag ändå att ge lite och det gör en stor skillnad för många människor”.¹⁴

För att vidare rättfärdiga sin sympatiprincip så menar Miller att vi måste skilja på respekt och omsorg. Bara för att jag väljer att lägga mina pengar på dyra saker innebär inte det att jag saknar respekt för andra svältande människor, bara att jag har mer omsorg om mina intressen som råkar vara dyra. En jämlik respekt leder inte automatiskt till en jämlik omsorg. Utan det är ett värdefullt och speciellt förhållande till någon annan som gör att jag känner speciell omsorg för denna person.¹⁵

Men hur går det då med det drucknande barnet och de konsekvenser som Singers argument leder fram till i hans berömda exempel? Här menar Miller att även om man inte har någon särskild omsorg för det drucknande barnet innan man gick förbi dammen så lär man få det i den uppkomna situationen utifrån tre omständigheter. För det första, om man har en jämlik respekt för andra människor så kommer man i den givna situationen handla impulsivt för att bistå barnet i dammen. För det andra, genom att i första hand agera i situationer som ligger oss nära så lindrar vi i allmänhet nöd och det för oss framåt eftersom sympatiprincipen rör oss alla. För det tredje,

13. Ibid., s. 361–62.

14. Miller, s. 364.

15. Ibid., s. 367.

genom att hjälpa de som är oss nära kan vi också räkna med en större sannolikhet för att andra som finns i vår sociala kontext kommer att hjälpa oss i utsatta situationer.¹⁶

5. DISKUSSION OCH SLUTSATS

När det gäller premisserna i Singers argumentation så måste den första anses hållbar om man accepterar att lidande är något objektivt ont. När det gäller den andra premissen så är det där som den stora svårigheten ligger. Singer visar förtjänstfullt att vi är moraliskt skyldiga att agera, allt annat vore moraliskt oacceptabelt. När det gäller fallet med det drunknande barnet är det få som säger emot, men när det gäller det svältande eller sjuka barnet på andra sidan jordklotet möter slutsatsen motstånd. Även om vi enligt Singer är moraliskt skyldiga att hjälpa så gör vi inte alltid det och det är det som är huvudfrågan kring Singers argumentation, inte om vi ska hjälpa eller inte utan hur mycket vi ska hjälpa. Singer menar att vi ska göra det så mycket tills vi behöver offra något som är moraliskt jämförbart. Ska man göra en bokstavlig tolkning av hans princip så innebär det att vi ska ge tills vi riskerar någon annans liv än det som vi vill rädda och det låter väldigt altruistiskt. Inte ens Singer menar att vi bör gå så långt, utan hans syfte verkar vara att föra den etiska diskussionen i en mer utilitaristisk riktning och höja den moraliska plikten hos rika västerlänningar. Singers huvudpoäng ligger i att gå från att det är bra eller önskvärt att ge till fattigdomsbekämpning till att det är *fel* att *inte* ge. Problemet i hans resonemang ligger i att det inte stämmer överens med hur de flesta av oss agerar, men det är inget argument för att han har fel. Tidigare i historien har vi ansett att det var moraliskt rimligt att behandla slavar eller kvinnor på sätt där de var mindre värda, medan vi idag anser att det är moraliskt förkastligt att behandla någon på ett annorlunda sätt bara på grund av kön.

Cullity kommer med en rimlig invändning till Singers moraliska princip där han pekar på att hur mycket jag än anstränger mig kommer ändå problemen med fattigdom i stort sett vara oförändrade i global skala. Han pekar på just svårigheten i Singers andra princip att jag måste fortsätta hjälpa tills jag själv riskerar att råka väldigt illa ut om jag ska leva efter Singers princip. Cullity försöker här hitta en kom-

16. Ibid., s. 376.

promiss och peka på att vi har skyldighet att hjälpa människor i nöd, han säger dock inte om hur långt denna skyldighet sträcker sig utan bara att det som en del av det kollektiva ska leda till att många kan bli hjälpta. Problemet med hans argument är dock att det gör det väldigt lätt att glida undan sitt moraliska ansvar som Cullity menar att vi har. Men om vi nu har ett moraliskt ansvar måste vi också kunna ange hur stort detta ansvar bör vara. Cullity har dock en viktig poäng i att uppoffra våra sociala relationer, som ibland faktiskt kostar pengar, är ett för stort pris att betala för att hjälpa nödställda. Visst kan det verka cyniskt att mitt biobesök med en vän skulle vara viktigare än livet för ett barn långt borta men vi handlar trots allt oftast på detta sätt. Man måste nog fråga sig vad det egentligen är värt att rädda liv om det bara är till ett liv som innebär ständiga uppoffringar för att rädda andra liv. Det riskerar att bli ganska glädjelösa liv där livets enkla glädjeämnen glöms bort. Det finns även en risk att vi skulle bli allt för dogmatiska och dömande mot de som inte når upp till de höga moraliska principer som vi sätter upp.

Det finns en stor förtjänst med Millers sympatiprincip nämligen att den inte lägger någon värdering i vad vi ger till så länge som vi ger till någon form av behov i världen. På detta sätt så förenar Miller uppoffringen med att det ger mig något tillbaka. Jag får självklart ut något av att ge till det som jag själv brinner för. Däremot blir hans sympatiprincip alltför långtgående; det är så lätt för oss att säga att jag måste ha dyra märkeskläder för att leva ett fullgott liv som jag är tillfreds med. Ännu mer problematisk blir Millers diskussion när han skiljer på respekt och omsorg. Hans sätt att så strikt skilja på respekt och omsorg vattnar ur begreppet respekt för mycket. Hur kan man påstå sig ha respekt för något om man inte samtidigt visar det ett visst mått av omsorg? Millers argument för att man får omsorg för det drunknande barnet i och med att situationen uppstår är också ett argument för att hjälpa ett barn långt borta. När vi får kunskap om barnets utsatthet och vår egen möjlighet att enkelt hjälpa barnet så väcks vår omsorg. Sen kan man möjligen se att vår omsorg mätas när vi bidragit, det är svårt att vara uthållig i omsorgen så att givandet inte bara blir tillfälligt när vi drabbas av till exempel ett inslag i en välgörenhetsgala.

Utifrån dessa reflektioner skulle jag vilja revidera och vidareutveckla Singers premisser enligt följande:

- Premiss 1: Lidande och död på grund av brist på mat, bostad eller medicin är något ont.
- Premiss 2: Om det ligger i vår makt att *lindra* det onda som händer, utan att vi behöver offra något som är moraliskt jämförbart, så är vi moraliskt skyldiga att *lindra* det onda.
- Premiss 3: Förutom grundläggande fysiska behov har vi människor sociala behov och bekräftelsebehov utifrån den kontext som vi lever i.
- Premiss 4: Ett alltför stort ekonomiskt uppoffrande leder till att vi får svårt att tillfredsställa dessa behov.
- Premiss 5: För att på allvar kunna lindra lidandet i världen ska vi ge rikligt och regelbundet av vårt välstånd.
-

Slutsats: Vi är moraliskt skyldiga att ge rikligt och regelbundet av vårt välstånd, utan att för den skull göra allvarligt avkall på våra fysiska, sociala eller självbekräftelsebehov.

Genom att utveckla Singers grundläggande premisser på detta sätt vill jag kombinera skärpan och utmaningen i Singers grundantagande samtidigt som jag tar hänsyn till delar av Miller och Cullitys kritik och invändningar. Genom att i de två första premisserna byta ut "*förhindra*" mot "*lindra*", så faller Cullitys argumentation kring "*den svåra uppoffringen*". Jag behöver inte längre ge tills det inte finns några liv kvar att rädda eller tills jag själv blir allvarligt drabbad, jag kan nöja mig med att lindra det onda. Visserligen blir det mer diffust och inte lika utmanande som Singers grundpremiss, oavsett om jag ger en krona eller om jag ger en miljard så lindrar jag lidandet i världen. Det säger inte heller något om hur stor uppoffring jag gör, oavsett om jag ger en procent eller nittionio procent av min inkomst, så lindrar jag lidandet i världen. Av denna anledning behövs det, i och med att de två första premisserna lindras, en komplettering av ytterligare premisser för att behålla utmaningen i Singers argumentation. Den tredje premissen tar hänsyn till de behov som vi människor faktiskt har, både för oss själva och för andra som står oss nära; både Miller och Cullity tar upp detta i sina texter och de har en poäng i att vi faktiskt har sådana behov och dessa behöver tas på allvar. Enligt Abraham Maslows klassiska behovstrappa har vi utöver de fysiska behoven även sociala och självbekräftelsebehov och det är denna psykologiska aspekt som Singer missar i sin strävan att

hålla sina premisser enkla och utmanande. Men även Maslow missar en sak när han förenklar det i form av en trappa nämligen att det behöver inte alltid bygga på varandra. Till exempel är det förmodligen få som tar självmord på grund av svält, alltså ett grundläggande fysiskt behov, men många som tar självmord gör det för att vissa sociala behov inte är tillfredsställda. Därför måste dessa behov tas på allvar innan man kan kräva att vi ska ge alltför stor del av vår inkomst till andra, för oss okända människor, därav premiss fyra.

Samtidigt vill jag ta Singers utmaning och den känsla av dåligt samvete som jag upplever när jag läser honom på allvar. I sin bok har han själv utvecklat en givandemodell där olika inkomstgrupper förväntas ge olika procentsatser av sina inkomster. Det är denna modell jag försöker sammanfatta i den femte premissen. Jag kan inte komma undan med att jag har dyra intressen och att dessa måste tillfredsställas, utan jag har en skyldighet att avhjälpa nöd i större utsträckning än vad som sker idag. Den femte premissen tar denna utmaning på allvar och jag tycker också att det är av vikt att givandet ska vara både rikligt och regelbundet så att det inte bara blir känslostyrt för jag kommer inte alltid känna för att ge även om jag vet att jag borde göra det. Den femte premissen tar också itu med de delar som gör att jag tycker man kommer alltför lätt undan med Millers och Cullitys resonemang, den tar respekten för andra människor på allvar och försvinner inte iväg i det som jag anser vara ett fegt resonemang av Miller när han gör alltför stor åtskillnad mellan respekt och omsorg. En annan förtjänst med de premisser som jag har formulerat är att premiss tre och fem balanserar varandra, man riskerar varken att hamna i den dogmatiska asketens dike eller i den hedonistiska egoistens dito. Mina premisser ger också utrymme för tolkning och ett stort friutrymme till vad man vill stödja med sina resurser, men det tror jag att moraliskt tänkande människor är fullt kapabla att göra något gott utav.

LITTERATUR

- Cullity, Garrett. 2003. "Asking too much". *The Monist* 86, nr 3, s. 402–18.
- Miller, Richard. 2004. "Beneficence, Duty, and Distance". *Philosophy and Public Affairs* 32, nr 4, s. 357–83.
- Singer, Peter. 1972. "Famine, Affluence, and Morality". *Philosophy and Public Affairs* 1, nr 3, s. 229–43.
- . 2009. *Det liv du kan rädda: Agera nu och stoppa fattigdomen*. Övers. Margareta Eklöf. Stockholm: Fri Tanke förlag.

AGENTER, MOTIVATION OCH MORAL

Ingvar Johansson har i *Filosofisk tidskrift* presenterat en intressant invändning mot Alan Gewirths rättighetsteori där förhållandet mellan rationalitet och motivation står i centrum.¹ Gewirths teori förtjänar större uppmärksamhet i svensk filosofi än vad den faktiskt har fått, och det är därför förtjänstfullt av Johansson att öppna upp för denna diskussion.

Gewirths rättighetsargument utgår från att varje rationell agent måste göra ett egenintresserat eller prudentiellt anspråk på rättigheter till frihet och välbefinnande, eftersom frihet och välbefinnande är generellt nödvändiga för allt framgångsrikt handlande. (Gewirth använder ofta termen "generiska rättigheter" när han talar om rättigheterna till frihet och välbefinnande, för att betona just deras generella nödvändighet.) Och eftersom själva agentskapet ligger till grund för det egenintresserade rättighetsanspråket, så måste varje rationell agent också gå med på ett *moraliskt* anspråk, nämligen att *alla* agenter har rättigheter till frihet och välbefinnande (uttryckt i en *Principle of Generic Consistency*, PGC). Det är denna övergång från ett egenintresserat till ett moraliskt rättighetsanspråk som står i centrum för Johanssons kritik.

Johanssons invändning är att eftersom en rationell agent mycket väl skulle kunna vara en fullfjädrad egoist, så kan man inte ta för givet att varje rationell agent har skäl att acceptera en princip som tillskriver *alla* agenter rättigheter till frihet och välbefinnande. Nu kan termen "skäl" vara tvetydig. Den kan referera både till en grund för handlande, i betydelsen av *förnuftig* anledning att göra något (oavsett om agenten upplever sig ha en sådan anledning), och till motivation, i betydelsen av *upplevd* anledning att göra något (oavsett om agenten faktiskt har en förnuftig anledning till sitt handlande). Johansson säger sig inte vilja diskutera motivationsaspekter av Gewirths argument,² men hans fortsatta resonemang kring betydelsen av välvilja för en agents erkännande av universella rättighetsanspråk tyder likväl på att hans användande av termen "skäl" också inkluderar agentens motivation.

Gewirth var inte omedveten om denna typ av invändning. Han bemö-

1. Johansson 2017.

2. Johansson 2017, s. 44.

ter den dels genom att skilja mellan frågor som rör motivation och frågor som rör rättfärdigande, dels genom att se rationalitet som relevant för både rättfärdigande och motivation:

Jag säger, bland annat, att frågan om huruvida PGC är rationellt rättfärdigad är skild från frågan om huruvida agenten är direkt motiverad eller påverkad att acceptera PGC. Men jag säger också att på grund av att PGC är rationellt rättfärdigad så är den rationelle agenten faktiskt motiverad att acceptera PGC, eftersom han, såsom rationell, accepterar det som är rationellt rättfärdigat. Och jag säger vidare att varje agent bör vara motiverad att acceptera PGC, där kriteriet för detta "bör" inledningsvis inte är moraliskt, utan rationellt eller logiskt.³

Den första delen av Gewirths svar går i huvudsak ut på att visa att även om hans argument bara skulle visa att hans rättighetsprincip är rationellt rättfärdigad (i betydelsen att den agent som söker avvisa den gör sig skyldig till en självmotsägelse), men utan att nödvändigtvis motivera alla agenter att rätta sig efter principen, så är detta ändå ett viktigt resultat. Vi kan då bevisa att agenter som struntar i andras rättigheter till frihet och välbefinnande har fel, oavsett om de är motiverade att respektera dessa rättigheter eller ej. Den andra delen av Gewirths svar går emellertid ut på att säga att en agent som verkligen är rationell rimligen också måste vara motiverad att bry sig om förnuftsgrunder för handlande. Och givet att förnuftet kräver av agenten att hon respekterar såväl andras som hennes egna rättigheter till frihet och välbefinnande, så kommer hon, om hon är rationell, att vara motiverad att faktiskt visa sådan respekt.

Johansson ifrågasätter båda delarna av Gewirths svar. Han menar att Gewirth inte kan härleda universella moraliska rättighetsanspråk ur egenintresserade rättighetsanspråk, eftersom agenter inte nödvändigtvis ser sig själva som bara agenter, vilket innebär att de inte heller kommer att se agenter i allmänhet som rättighetssubjekt. Han menar också att någon form av välviljeattityd måste komplettera agentens rationalitet för att hon ska landa i den moraliska slutsats som Gewirth vill nå fram till. Jag ska här försöka visa hur Gewirth (eller en gewirthian) kan tänkas svara på dessa invändningar, och börjar med den som handlar om agentens egenintresserade rättighetsanspråk.

Johansson tänker sig att steget från "Jag har, som agent, rättigheter

3. Gewirth 1978, s. 195.

till frihet och välbefinnande” till ”Alla agenter har rättigheter till frihet och välbefinnande”, med lätthet skulle kunna saboteras av en agent som väljer att grunda sitt egenintresserade rättighetsanspråk i någon mer specifik personlig egenskap än den allmänna egenskapen av att vara en agent. En sådan *agent-partikularitet* (Johanssons term)⁴ skulle till exempel kunna utgöras av den specifika agent som är just jag och som vi kan kalla PB. Och från ”Jag har, som agent-partikulariteten PB, rättigheter till frihet och välbefinnande” följer förstås inte ”Alla agenter har rättigheter till frihet och välbefinnande”.

Hur skulle en gewirthian hantera denna invändning? En tänkbar respons är att hävda att satsen ”Jag har, som agent-partikulariteten PB, rättigheter till frihet och välbefinnande” egentligen består av två anspråk som flätats samman, nämligen dels ett anspråk som härrör från att vara en agent, dels ett anspråk som härrör från att vara en viss specifik agent, PB. För att ha en agent-partikularitet måste man ju först vara en agent. Eftersom rättighetsanspråket följer redan ur den allmänna agentidentiteten, så är tillfogandet av den agent-partikulära identiteten (”PB”) onödig. Det är som att säga att ”Eftersom jag är människa och man, så kan jag bli förkyld”. Det är visserligen sant att jag som man kan bli förkyld, men att så är fallet beror på att jag som man också är människa. Att lägga till partikulariteten ”man” till den allmänna egenskapen ”människa” tillför inget nytt nödvändigt villkor i förhållande till utfallet ”att bli förkyld”. Satsen ”Eftersom jag är människa och man, så kan jag bli förkyld” blir i stället ett fall av överdeterminering.

Men Johanssons invändning ska kanske förstås som att agent-partikulariteten är inte bara ett *tillräckligt*, utan också ett *nödvändigt* villkor för rättighetsanspråk. När jag hävdar satsen ”Jag har, som agent-partikulariteten PB, rättigheter till frihet och välbefinnande”, så menar jag alltså att *endast* den som svarar mot partikulariteten att vara jag, och *ingen* annan typ av agent, har rättigheter till frihet och välbefinnande.

Gewirth diskuterar faktiskt sådana fall, där en agent åberopar ”ego-centriska partikulariteter”, det vill säga, ”uttryck vars denotation är relativa till talaren själv, såsom ’jag’ och ’min’”.⁵ En person som gör ett sådant självrefererande rättighetsanspråk, skriver Gewirth, kan förvisso hävda att han inte skulle göra anspråk på rättigheter till frihet och välbefinnande om det inte var för att han hade just de mål som han faktiskt har och som han vill förverkliga. Det handlar alltså inte om att göra

4. Johansson 2017, s. 42.

5. Gewirth 1978, s. 115.

anspråk på rättigheter bara därför att man är en agent i största allmänhet. Denna agent kräver rättigheter enbart utifrån *sina* individspecifika mål, som *han* vill förverkliga eftersom de är just *hans* mål.

Men, noterar Gewirth, grunden för en sådan egocentrisk agents rättighetsanspråk är fortfarande densamma som grunden för varje annan agents motsvarande anspråk, nämligen att han har mål som han vill förverkliga genom framgångsrikt handlande:

[L]åt oss anta att X och W är personliga egoister, så att följande påståenden är sanna om X respektive W: "X vill göra gott för X", "W vill göra gott för W". ... Anta nu att X skulle insistera att den reflexiva relationen inte tillhandahåller något som helst skäl för handlande om den inte relaterar de specifika relata X och X – det vill säga, "X vill göra gott för X". Även om så är fallet, så skulle han inte kunna förneka att samma reflexiva relation är en väsentlig komponent i, och ger ett avgörande bidrag till, W:s skäl likaväl som till X:s, så att skälen i så måtto är desamma. ... Även utifrån antaganden om personlig egoism och individuella agents unikhet, så kan alltså deras skäl för handlande och för att göra anspråk på de generiska rättigheterna vara desamma.⁶

Det som utgör grunden för agenten X:s rättighetsanspråk är att X ser frihet och välbefinnande som nödvändiga villkor för X:s framgångrika förverkligande av X:s mål. Motsvarande gäller för agenten W, som ser frihet och välbefinnande som nödvändiga villkor för W:s framgångrika förverkligande av W:s mål. Om X vill göra gällande, att frihet och välbefinnande är nödvändiga *endast* för X:s framgångsrika handlande, så har X alltså fel. Existensen av W och W:s rättighetsanspråk gör detta tydligt. På samma sätt visar existensen av X och X:s rättighetsanspråk att W har fel om W hävdar att frihet och välbefinnande är nödvändiga *endast* för W:s framgångsrika handlande. Både X och W måste alltså acceptera att deras respektive rättighetsanspråk är förankrade i deras gemensamma identitet som *agenter*, inte i någon unik X- respektive W-faktor. Det är ju för att de, om än var för sig, vill vara framgångsrika agenter som de måste göra anspråk på rättigheter till frihet och välbefinnande.

Alltså skulle jag, om jag hävdade satsen "Jag har, som agent-partikulariteten PB, rättigheter till frihet och välbefinnande", tvingas gå med på att grunden för mitt rättighetsanspråk trots allt står att finna i att jag är en agent, inte i att jag är agent-partikulariteten PB. På frågan "Varför

6. Gewirth 1978, s. 118–19.

gör du anspråk på rättigheter till frihet och välbefinnande?”, så måste jag hänvisa till att frihet och välbefinnande är nödvändiga villkor för mitt framgångsrika förverkligande av mina mål. Men detta är ett skäl som är tillgängligt för alla agenter, eftersom frihet och välbefinnande är nödvändiga villkor för deras respektive mål. Min agent-partikularitet som PB tillför inget extra eller unikt i just detta avseende. Således skulle inte argumentet om agent-partikularitet upphäva Gewirths argument om *agent-sufficiens*, som säger att ”det faktum att han är en presumtiv agent som har mål som han vill förverkliga förser varje agent med ett tillräckligt (liksom ett nödvändigt) rättfärdiggörande skäl för hans implicita anspråk på att ha de generiska rättigheterna”.⁷

Så till Johanssons andra invändning, nämligen den om nödvändigheten av att komplettera agentens rationalitet med någon form av välviljeattityd för att kunna gå från egenintresserade till moraliska rättighetsanspråk. Detta är en klassisk idé som går tillbaka på David Hume, som Johansson också påpekar. Hume är berömd för att ha hävdad att förnuftet ensamt är ”fullständigt maktlöst” när det gäller att åstadkomma eller förhindra handlande och därför inte kan ligga till grund för moralen.⁸ För Hume handlade moralen i stället om vår kapacitet för sympati för andra, och det är denna tanke som Johansson tar upp. Även en egoistisk agent av det slag som Johansson tidigare diskuterat skulle kunna tillskriva andra agenter rättigheter under förutsättning att hon bryr sig om dem: ”Jag har rätt till frihet och välbefinnande, och så har alla presumtiva agenter för vilka jag hyser välviljebegär, därför att jag är den agent-partikularitet jag är”.⁹

Det som är otillfredsställande med en välviljebaserad rättighetsteori är förstås att kategorin av rättighetssubjekt blir godtyckligt bestämd av talarens kapacitet för välvilja. Låter man förekomsten av välvilja avgöra mängden av rättighetssubjekt, så uppkommer också en form av rättighetsrelativism, där det kan vara sant både att ”X har rättigheter till frihet och välbefinnande (enligt den välvillige agenten A)” och att ”X har inte rättigheter till frihet och välbefinnande (enligt den mindre välvillige agenten B)”. Johansson förefaller beredd att acceptera detta utfall. Som hans modell för rättighetsanspråk är utformad ”tillåter den jaget att godtyckligt välja vilka personer den hyser välvilja för”.¹⁰ En gewirthian

7. Gewirth 1978, s. 110.

8. Hume 1978, III, i, s. 457.

9. Johansson 2017, s. 46; kursivering i original.

10. Johansson 2017, s. 46.

skulle i stället hävda att vi har åtminstone *vissa* plikter mot andra agenter (därför att de har rättigheter), *oberoende* av om vi är sympatiskt inställda till dem eller ej.

Johansson tänker sig att agenter kan förstärka välviljebaserade erkännanden av andras rättigheter med hjälp av ömsesidiga löften. Genom att avge löften förpliktar vi oss inför varandra och ger oss själva ett skäl att stå emot tillfälliga impulser att strunta i andras rättigheter. På liknande sätt kan ”kungöranden” skapa löftesliknande förpliktelser för hela samhällen.¹¹

Låt mig genast säga, att jag tror att Johansson här har pekat på en viktig social mekanism när det gäller att *förverkliga* moraliska rättigheter. Ta ett av historiens mera kända kungöranden om mänskliga rättigheter, nämligen den amerikanska oavhängighetsförklaringen från 1776 och dess skrivning om alla människors rättigheter till ”liv, frihet, och sökandet efter lycka”. Man har ofta hånat förklaringens författare Thomas Jefferson för att ha gjort sig skyldig till hyckleri genom att kombinera en offentlig retorik om frihet med att själv vara slavägare. Men denna kritik missar vikten av att grundarna av Förenta staterna offentligt bekände sig till en frihetsprincip som senare kunde vändas mot missförhållanden i den stat de skapat. Den som öppet bekänner sig till en princip om mänskliga rättigheter ger samtidigt omgivningen och eftervärlden ett instrument med vilket de kan kritiskt granska huruvida man lever upp till sina utfästelser. 1776 års kungörande gav således stöd till ett slaverimotstånd som kulminerade i inbördeskriget 1861–65 och slaveriets avskaffande. Jämför detta med ett land som Saudiarabien, där det aldrig har kungjorts några principer om allas rätt till frihet och där slaveri praktiserades lagligt fram till 1962 (och förmodligen har praktiserats olagligt också senare). Kungöranden spelar alltså en roll när det gäller att hålla rättighetsfrågor levande och att legitimera motstånd mot godtyckliga inskränkningar i människors frihet och välbefinnande.

Med detta sagt, så kvarstår problemet med rättighetsrelativism i Johanssons alternativ till Gewirths modell. Vem som har rättigheter (och rimligen också vilka rättigheter de har) görs beroende av talarens välvilja. Det var just en sådan rättighetsrelativism som Gewirth ville undvika genom att grunda rättighetsanspråk i värdeomdömen som alla agenter rationellt måste acceptera, oberoende av deras grad av välvilja mot varandra. Det innebär inte att gewirthianer är ointresserade av frågor

11. Johansson 2017, s. 49.

kring motivation och hur mänskliga rättigheter bäst kan förverkligas. Men det innebär att man vill skilja dessa frågor från sådana som handlar om hur mänskliga rättigheter kan rationellt rättfärdigas. En gewirtshian hävdar således att även egoistiska agenter har skäl (i betydelsen förnuftiga grunder) att erkänna universella rättigheter, även om de inte är motiverade att göra det.

LITTERATUR

- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hume, David. 1978. *A Treatise of Human Nature*, red. L. A. Selby-Bigge och P. H. Nidditch. Oxford: The Clarendon Press.
- Johansson, Ingvar. 2017. "Mänskliga rättigheter och deras moralfilosofiska fundament". *Filosofisk tidskrift*, nr 1, s. 39–52.

REPLIK TILL PER BAUHN

Bauhn är ända in i mörget en gewirthian. Och det på både ont och gott. Låt mig börja med det negativa och avsluta med det positiva.

Han är så fast i sin gewirthianism att han varken lyckas se klart (1) vad jag syftar till med min artikel, (2) de för min kritik av Gewirth centrala distinktionerna, eller (3) det nya i mitt sätt att filosofiskt försvara mänskliga rättigheter.

Till (1). Bauhn tror att syftet med min artikel är det ur hans synpunkt "förtjänstfulla" att "öppna upp" för en diskussion av Gewirths härledning av PGC-normen. Men så är det inte alls! Med Bauhn som enda undantag, så tror jag alla svenska universitetsanställda filosofer som satt sig in i Gewirths härledning anser att den någonstans innehåller ett felslut. Och jag anser detsamma. Det finns ingen anledning för mig att i en svensk fackfilosofisk tidskrift ifrågasätta härledningens giltighet; det vore att slå in en öppen dörr. Men skulle jag skrivit för den lilla internationellt existerande gruppen av gewirthianer hade det varit annorlunda. Då skulle jag skrivit utifrån syftet att öppna upp för en kritisk diskussion av härledningen; ett syfte jag råkar veta att Bauhn *inte* ser som förtjänstfullt. Mitt syfte med *FT*-artikeln var att försöka få igång en diskussion om huruvida tanken på mänskliga rättigheter överhuvudtaget *kan filosofiskt försvaras*, och då behövde jag inledningsvis avfärda Gewirth.

Till (2). Det centrala i min kritik är *inte*, vilket Bauhn tror, att "en rationell agent skulle kunna vara en fullfjädrad egoist" (citat PB), utan att begreppet om "absolut egocentriska men ändå logiskt resonerande agenter" (IJ s. 42) inte är en självmotsägelse. Egoism och egocentricitet implicerar inte varandra; en absolut egocentrisk person kan till exempel i princip vara altruist. Egocentriciteten består i att hen rättfärdigar sina altruistiska handlingar med en hänvisning till sin egen agent-*partikularitet*. Hen säger: mitt rättfärdigande är att jag är jag. Också viktigt för min tankegång är att s.k. *indexikala* termer omöjligen låter sig reduceras till allmänna termer och inte heller kan bytas mot egennamn (s. 42–3). Ett förstapersonsperspektiv (inifrånsperspektiv) ersätts då av ett tredje personsperspektiv (utifrånsperspektiv). Den absolut egocentriske

person jag satt strålkastarljuset på kan sägas ge *egen-indexikala rättfärdiganden* av sina handlingar. Jag tycker sådana rättfärdiganden är i vid mening oförnuftiga, men de är inte i snäv mening ologiska, vilket Gewirths härledning förutsätter.

Till (3). När Bauhn tar upp mitt sätt att filosofiskt försvara mänskliga rättigheter, så bemöter han inte min argumentation. Han beskriver bara hur mina åsikter ser ut utifrån *hans* perspektiv, nämligen att mitt tal om löften och kungöranden bara är påpekanden om hur mänskliga rättigheter kan förverkligas. För att vederlägga mig skulle han behövt visa att sådana förverkliganden omöjliga också kan – likt för honom Gewirths härledning – förstås som *skapare av skäl för normföljande*. Min (ytterst från Searle hämtade) tankegång är att talhandlingar av typ löften, edsavgivelser och kungöranden av sig själva skapar för de som utför dem skäl att handla i enlighet med det utlovade. Skälen att följa förpliktelserna kommer varken från gud, naturen, transcendentala förmågor eller (som hos Gewirth och Bauhn) logikens för förnuftet normerande kraft, utan från talhandlingarna själva. Min ståndpunkt ligger närmre traditionell rätt(ighet)spositivism än alla de nyss nämnda positionerna, men är ändå artskild. Möjligen skulle den kunna ges epitetet "performativ rätt(ighet)spositivism".

Till sist. Med en term som Rawls gjort populär, så råder mellan mig och Bauhn en överlappande konsensus. Vi är ense om betydelsen av att på det praktisk-politiska planet försvara mänskliga rättigheter, men vi har helt olika moralfilosofiska försvar av dem. Också merparten av svenska moralfilosofer torde vara ense med oss på det praktisk-filosofiska planet, men man kan här ändå inte tala om en överlappande konsensus. Detta därför att, till skillnad från Bauhn och mig, andra svenska filosofer inte tycks ha något behov av att moralfilosofiskt försöka försvara mänskliga rättigheter. Det tycker jag är konstigt.

HUR FÖRSTÅ ”OCH” I ”VETENSKAP OCH BEPRÖVAD ERFARENHET”?

”Varje läkare, vare sig han är i allmän tjänst eller enskilt utövar läkaryrket, åligger att i överensstämmelse med vetenskap och beprövad erfarenhet meddela patient de råd och, såvitt möjligt, den behandling, som patientens tillstånd fordrar.”

Begreppet vetenskap och beprövad erfarenhet har åtminstone sedan 1800-talet följt svenska läkare, inte minst genom ovanstående bestämmelse i de läkarinstruktioner som gällde 1890–1994. Man tänker ofta på den som en ”relativt klar och preciserande bestämmelse” (SOU 1989:60, s. 58), men både bestämmelsen och begreppet är numera så viktiga – för en mängd professioner – att man inte bör slå sig till ro med en känsla av lättnad.

En av svårigheterna med att förstå innebörden i begreppet består i att förstå hur de två komponenterna vetenskap och beprövad erfarenhet hänger ihop. Vad betyder det att en behandling ska vara i överensstämmelse med vetenskap *och* beprövad erfarenhet? Det är om denna betydelsefulla men svårgripbara konjunktion som denna text handlar.

Den användning av vetenskap och beprövad erfarenhet som vi är intresserade av här är när en bestämmelse där begreppet ingår används som en måttstock eller standard för våra handlingar. Det finns många sätt att uttrycka en sådan standard. Man kan kräva att handlingen ska vara *i enlighet med* vetenskap och beprövad erfarenhet, eller att den ska vara *förenlig med* vetenskap och beprövad erfarenhet, och så vidare. Att det vi gör är förenligt med vetenskap och beprövad erfarenhet betyder ju inte att det just nu finns vetenskapligt stöd för våra handlingar eller att vi kan legitimera dem genom att referera till beprövad erfarenhet. Förenlighetskravet är avsevärt svagare än enlighetskravet. Vi ska här utgå ifrån att det är speciellt intressant att förbättra vår förståelse av vad som krävs för att en behandling ska vara i *överensstämmelse* med vetenskap och beprövad erfarenhet. Det kravet är starkare än *förenligt med* men kanske svårare att precisera än *i enlighet med*. Det är en vanlig formulering när till exempel Hälso- och sjukvårdens ansvarsnämnd,

HSAN, granskar frågor som har med vetenskap och beprövad erfarenhet att göra, och den speglar också bestämmelsen i läkarinstruktionen. Vår text vill alltså bidra med en analys av:

(VBE) X är i överensstämmelse med vetenskap och beprövad erfarenhet.

1. BÅDE-OCH-TOLKNINGEN

Den mest närliggande tolkningen av VBE är att den medicinska åtgärden X – en behandling eller diagnos – ska vara i överensstämmelse med både vetenskap och beprövad erfarenhet, det vill säga både villkor (1) och (2) nedan måste vara uppfyllda:

(*både-och*-tolkningen)

- (1) X är i överensstämmelse med vetenskap
- (2) X är i överensstämmelse med beprövad erfarenhet

Det finns olika, mer eller mindre genomtänkta skäl till att ta *både-och*-tolkningen för given. När begreppet fick fäste bland norska psykologer så ändrade man det till att handla om *forskning* och beprövad erfarenhet. En anledning kan ha varit att man hade svårt att tänka sig fall där beprövad erfarenhet inte inkluderas i ”vetenskap” (däremot har ”forskning” en snävare betydelse i norska språket).¹ *Både-och*-tolkningen riskerade därför att framstå som trivial. Det tror vi dock inte gäller i den svenska kontexten. Vi kommer att ge flera exempel på hur vetenskap och beprövad erfarenhet är oberoende av varandra och till och med drar åt olika håll. Vad det ytterst beror på ska vi låta vara osagt, men traditionellt sett har man uppfattat det som att vetenskaplig kunskap är strukturerad och hänger ihop på ett sätt som gör att i avsaknad av en vetenskaplig hypotes om X är det inte alls säkert att belägg med bäring på X från beprövad erfarenhet tillhör den vetenskapliga evidensen. Det kan också vara så att de prövningsmekanismer, som måste till för att något ska räknas som beprövad erfarenhet, skiljer sig från dem som krävs för att något ska vara vetenskapligt prövat. Skotten mellan vetenskap och beprövad erfarenhet kan ibland vara vattentäta.

VBE har troligtvis en bakgrund i tanken att just därför att avståndet mellan vetenskap och beprövad erfarenhet kan vara stort så är det viktigt att ta hänsyn till båda. Exakt när begreppet uppstår vet vi inte, men under 1700-talet växer idén om att god medicinsk behandling kräver att man tar

1. Vi vill tacka Haldor Øvreeide för att vi fick ta del av dessa norska erfarenheter.

hänsyn till kunskap från såväl vetenskap som praktik sig starkare. Collegium medicum, den tidens Socialstyrelse, som tidigare varit ett forum för medicinare, utökas med representanter från kirurgin och apotekar-konsten. En ytterligare breddning motiveras i ett kungligt brev från 1803 i termer av betydelsen av erfarenhet: "att till ledamöter hos eder välja och kalla ... sådana ... män, som, kände för utmärkta kunskaper och i synnerhet en vidsträcktare erfarenhet i läkarevetenskapen, gjort sig till detta förtroende förtjente" (Hjelt 1891–1893, första delen, s. 67). Från och med tidigt 1800-tal fordras att innehavarna av vissa medicinska befattningar har både medicine doktorsexamen och kirurgie magisterexamen.

Det finns tydliga exempel på när *både-och*-tolkningen passar väl in på hälso- och sjukvård av idag: Socialstyrelsen skriver i ett förslag till nya riktlinjer för strokevård att i akutfasen bör strokepatienter erbjudas vård vid en särskild strokeenhet (Socialstyrelsen 2009, 8). Dessa riktlinjer har uppdaterats men slutsatsen är densamma – en sammanhål-len strokevårdprocess är att föredra. Patienter som tas om hand av en strokeenhet löper en minskad risk att dö till följd av sitt slaganfall. De löper även en minskad risk att deras arbetsnivå sänks och att de tvingas till boende på institution. Att denna typ av vård långsiktigt har kvar-stående goda effekter är även det känt. Det är ett tydligt exempel på VBE som *både* vetenskap *och* beprövad erfarenhet. Randomiserade och kontrollerade studier (RCT), vetenskaplig evidens, samverkar både med en omfattande beprövad erfarenhet och påvisade effekter i den kliniska vardagen (Stegmayr m. fl. 1999).

2. NÄR VETENSKAP OCH BEPRÖVAD ERFARENHET ÄR I OTAKT

Det är rimligt att anta att det gäller för alla slag av X att vid åtminstone nå-got tillfälle är X bara i överensstämmelse med vetenskap *eller* beprövad erfarenhet, men inte med båda. Det är också sådana situationer som ett av de få klargöranden av "och":ets tolkning i modern tid hänvisar till. I ett svar till en enskild läkare 1976 framförde Socialstyrelsen som sin uppfattning:

Ur juridisk synvinkel innebär uttrycket att läkaren i sin yrkesmässiga utövning har att beakta såväl vetenskap som beprövad erfarenhet. För-fattningstexten innebär sålunda ett 'både och' – inte ett 'antingen eller'. När exempelvis en ny behandlingsmetod introduceras saknas självklart erfarenhet, det vetenskapliga underlaget får vara grunden för att meto-den accepteras, eventuellt efter erfarenheter vunna vid försök på djur. I

andra fall kan långvarig klinisk erfarenhet vara det dominerande underlaget för att en behandlingsmetod accepteras medan de teoretiska och/eller experimentella vetenskapliga bevisen för dess effektivitet kan vara begränsade. (SOU 1989:60, s. 59)

Det är tydligt att Socialstyrelsen har en *både-och*-tolkning i grunden, men den tycks vittra sönder i ljuset av de exempel som diskuteras i citatet. I åtminstone vissa fall räcker det tydligen att X är i överensstämmelse med vetenskap *eller* beprövad erfarenhet för att vi ska anse att X är i överensstämmelse med vetenskap och beprövad erfarenhet.

De situationer vi har i tankarna har alltså att göra med när den vetenskapliga kunskapen och den beprövade erfarenheten är i otakt. Det är lätt att inse hur otakt kan uppkomma. Antingen härrör X ur beprövad erfarenhet och har inte beforskats eller har X beforskats men den kliniska erfarenheten av X är obefintlig eller inte tillräckligt omfattande för att vi ska ha med beprövad erfarenhet att göra. En av 1700-talets svenska giganter inom medicinen är Linné. Hans förhoppning var att med stöd i vetenskaplig medicinsk kunskap ta fram effektiva behandlingar av sjukdomar. Samtidigt var han medveten om det stora gapet mellan det som den medicinska vetenskapen kunde uttala sig om med någon säkerhet och den kunskap som uppstått genom det faktum att ”under århundraden hade man samlat en stor rikedom af terapeutisk erfarenhet” (Hjelt 1877, s. 71). När Linné vänder sig till europeiska kolleger är det ofta inte för att ta del av deras ”vetenskap” utan deras beprövade erfarenhet: ”Jag behöfver icke en allmän teori, utan formler och en verklig läkemethod” (Hjelt 1877, s. 13).

En annan av den tidens förgrundsgestalter är Nils Rosén von Rosenstein, den svenska pediatrikens fader.² Också han intresserar sig för skillnaden mellan vad vetenskapen kan erbjuda och det läkarna behöver. Hans råd är också att förlita sig till noggrant prövad erfarenhet när den bästa vetenskapen inte räcker till:

... at vi då blott böra hålla oss vid facta, och beropa oss på observationer, men sådane, som äro til at lita på. (Rosenstein 1746, s. 28)

Möjligen skall ”vetenskap och beprövad erfarenhet”, i ljuset av Linné och Rosén von Rosenstein, läsas som att X både kan ha en hypotetisk-deduktiv (kanske till och med axiomatisk-deduktiv) bas och en induktiv

2. Stort tack till Sandy Åkerblom som påtalat begreppets möjliga ursprung i Rosén von Rosensteins tänkande.

bas. Detta hjälper på intet sätt oss att förstå hur ”och” skall läsas. Men det visar att de sammanfogade satserna, den hypotetisk-deduktiva och den induktiva, kan vara väldigt olika.

Det ovan beskrivna otaktsfenomenet är ibland övergående. Vissa vetenskapsteoretiker menar visserligen att 1600- och 1700-talets vurm för empiriska belägg aldrig ledde till några egentliga framsteg i de redan erkända vetenskaperna. Andra hävdar dock att en serie nya vetenskaper, som man kan kalla ”Baconian” (efter Francis Bacon), växte fram; vetenskaper med en fot i den experimentella vetenskapen och en fot i hantverket (Kuhn 1977, s. 41–46). I dessa kunde en pardans mellan vetenskap och beprövad erfarenhet äga rum. I dagens medicin tror vi att vetenskap och beprövad erfarenhet visserligen ofta är i otakt, men att de vanligtvis växelverkar.

Här är ett av flera exempel på hur vetenskap och beprövad erfarenhet i vården först kan vara i otakt, men sedan komma i takt. Trombektomi vid akut ischemisk stroke (hjärninfarkt) består i att man med hjälp av en kateter mekaniskt avlägsnar proppen i hjärnan. Den etablerade behandlingen vid hjärninfarkt är att man med läkemedel försöker lösa upp blodproppen. Om proppen är stor och sitter centralt i hjärnan räcker det dock inte alltid med läkemedelsbehandling. Gruppen av patienter detta handlar om är liten men det är en grupp som löper flera risker, till exempel hög risk för allvarliga funktionshinder och död. På högspecialiserade centra runt om i landet har man utan vetenskapligt stöd, utan kliniska prövningar, prövat att mekaniskt avlägsna propparna och med gott resultat. Bland de som använde tekniken fanns efter ett tag en stor samstämmighet om att metoden i vissa fall visat sig förträfflig. Lite beroende på vilka krav man ställer på beprövad erfarenhet så fanns det sådan vid denna tidpunkt (Persson och Wahlberg 2015). Först för ett år sedan kom en handfull randomiserade och kontrollerade studier (RCT) som gav substantiellt vetenskapligt stöd till den dittills beprövade erfarenheten. I HTA-rapporten, ”Trombektomi med stent retrievers vid akut ischemisk stroke” (Andsberg m. fl. 2015), sammanfattas kunskapsläget på följande sätt:

... föreliggande HTA rapport [ger] starkt vetenskapligt stöd för att patienter med AIS [hjärninfarkt] orsakad av central kärlocklusion och som uppfyller andra kriterier motsvarande de i de aktuella studierna skall erbjudas trombektomi med företrädesvis stent retrievers som tillägg till standardbehandling.

Vetenskap och beprövad erfarenhet går alltså inte alltid hand i hand. I fal-

let trombeaktomi saknades under en lång tid vetenskapliga studier, men när studier väl gjordes harmonierade resultaten väl med den beprövade erfarenheten. I vissa fall har vi först, oftast genom preklinisk forskning, vetenskapliga belägg för X som först därefter, när X prövas i hälso- och sjukvården, ger beprövad erfarenhet. I andra fall finns redan den beprövade erfarenheten och de vetenskapliga beläggen kommer senare.

3. OCH/ELLER-TOLKNINGEN AV VBE

Socialstyrelsens uppfattning som återges i SOU 1989:60 motiverar ett avsteg från tolkningen av VBE som *både* vetenskap *och* beprövad erfarenhet. Ska man helt enkelt förstå ”och” som ”och/eller” i stället?

(och/eller-tolkningen)

X är i överensstämmelse med vetenskap *och/eller* X är i överensstämmelse med beprövad erfarenhet.

Det är intressant att notera att en del av våra nordiska grannar ibland använder ”eller” i stället för ”och” när de formulerar VBE. I *Medicinsk etik*, utgiven av Finlands Läkareförbund, heter det till exempel: ”De medicinska lärarna har i detta avseende en central och ansvarsfull ställning. Deras uppgift är att till studerandena förmedla vikten av kunskap grundad på vetenskap eller beprövad erfarenhet” (Saarni 2006, s.162). När VBE används som beviskrav för kausalitet i fall som gäller ersättning på grund av arbetsskada så har uttrycket ”vetenskap eller beprövad erfarenhet” förekommit i den svenska kontexten också.

En hel del exempel från hälso- och sjukvården passar också bättre in i *och/eller-tolkningen* än i *både-och-tolkningen*:

NIPT, non-invasive prenatal testing (icke-invasiv fosterdiagnostik), är en metod med vars hjälp man tidigt i graviditeten kan upptäcka kromosomavvikelser hos fostret. Under graviditeten kan man hitta fragment av fostrets DNA i kvinnans blod (så kallat cellfritt fetalt DNA, cffDNA). Detta DNA kan användas för olika typer av fosterdiagnostik, bland annat för trisonomidiagnostik (trisomi 13, 18 och 21) och redan i graviditetsvecka 9–10. Här har vi ett exempel där det vetenskapliga underlaget är imponerande men där den beprövade erfarenheten är i det närmaste obefintlig. Metoden används vad vi vet inte rutinemässigt inom sjukvården; det har helt enkelt ännu inte funnits tid att bygga upp en beprövad erfarenhet. Vi har vetenskap men saknar den beprövade erfarenheten.

Ett exempel på det omvända förhållandet går att hitta i Lindahl och Lindwalls *Vetenskap och beprövad erfarenhet*. De påpekar att trots att digitalis under lång tid varit ett mycket använt läkemedel för att hjälpa krånglande hjärtan (till exempel vid förmaksflimmer och hjärtsvikt) finns det vid den tidpunkten inga dubbelblindtest och inga randomiserade studier av läkemedlet. En randomiserad studie kräver en kontrollgrupp och denna grupp som är i behov av digitalis måste för att studien skall kunna genomföras få placebo. Moralens trumfar här den vetenskapliga nyfikenheten. Enligt Lindahl och Lindwall gäller samma förhållande för insulin och poliovaccin, inte heller de har bevisats effektiva med metoder som vi normalt brukar räknas som vetenskapliga. I stället har argumentationen gått i riktningen från beprövad erfarenhet till vetenskap. Lindahl och Lindwall (Lindahl och Lindwall 1978, s. 121) skriver: "Argumentationen flyttas ... till en annan nivå och man säger till exempel att varje person med någon klinisk erfarenhet vet att digitalis har en enastående effekt på det sjuka hjärtat. ... att kräva dubbelblindtest här tyder bara på bristande *sunt förnuft* och okunskap." Om det Lindahl och Lindwall säger stämmer är argumentation minst sagt märklig och bevisföringen både logiskt och metodologiskt haltande. Men detta är inte vårt skäl att välja detta exempel. Skälet är att vi här har ett exempel där den beprövade erfarenheten är omfattande men där vi saknar vetenskap. Nu skall nämnas att efter det att Lindahls och Lindwalls bok publicerades har vetenskapliga studier genomförts (se Abdul-Rahim m. fl. 2016 och The Digitalis Investigation Group 1997).

4. NÄR VETENSKAP OCH BEPRÖVAD ERFARENHET ÄR MOTSTRIDIGA

Situationen som motiverar avsteget från tolkningen i *både-och* rättfärdig dock rimligen inte *och/eller*-tolkningen. Brist på belägg av något av de två slagen vetenskap och beprövad erfarenhet är bara en av de problematiska situationer som begreppet vetenskap och beprövad erfarenhet ställs inför. En annan problematisk situation är när det finns vetenskapliga belägg och evidens från beprövad erfarenhet, men där X är i överensstämmelse med den ena och *i strid* med den andra.

Enligt *och/eller*-tolkningen skulle sådana fall fortfarande vara VBE. Men det verkar mer plausibelt att hävda att i sådana fall är X, åtminstone *prima facie*, inte i överensstämmelse med vetenskap och beprövad erfarenhet.

Tydligast framstår problemet kanske i fall där något görs i enlighet

med beprövad erfarenhet men där den vetenskapliga bedömningen är en annan. Ett tidigt exempel kan kanske följande utdrag ur provinsialläkare Sköldbergs årsrapport för 1841 från Jönköping, och en händelse som inträffade vid Husqvarna Factori utgöra:

[Där] bröt en Gumma för 14 dagar sedan benet utaf såsom man sade; Lars som bor i närheten förband, några dagar efter gjorde Läkaren för Factoriet besök hos gumman fann benet ej vara afbrutet och borttog skindlarne eller spjelorna; Han var likväl ej väl hunnen utom huset förrän Lars i kraft af sitt större anseende och vidfrägdade erfarenhet ånyo anlägger bandaget. (Sköldberg 1842)

Det finns ett antal liknande fall i vården av idag. Selektiva serotoninåterupptagshämmare (SSRI) är en grupp läkemedel som förskrivs vid depression. Läser man SBU:s systematiska litteraturoversikt (2015) finns det ringa vetenskapligt stöd för behandling av äldre med dessa läkemedel.

I våra inkluderade studier av antidepressiva läkemedel tycks majoriteten av deltagarna inte svara på behandling. Befintliga studier pekar på att effekten av korttidsbehandling med SSRI-läkemedel inte är överlägsen placebo för personer över 65 år, medan det finns visst stöd för att SSRI som underhållsbehandling i upp till ett år är bättre än placebo för att förebygga återinsjuknande hos de som tidigare svarat på behandlingen. (SBU 2015, s. 21)

Den vetenskapliga kunskapen pekar med andra ord tydligt i en riktning och samtidigt tycks den beprövade erfarenheten peka i precis motsatt riktning, vilket man kan se i praxis. Den så kallade ”kloka listan” i Stockholms läns landsting (<http://klokalistan.janusinfo.se/2016/>) rekommenderar förskrivning av serotoninåterupptagshämmare.

I den mån som vår tolkning är riktig, att X är i överensstämmelse med den ena och i strid med den andra står vi i båda fallen inför ett problem: Det går inte gärna att hävda att X är i överensstämmelse med VBE. Detta trots att det skulle passera som VBE enligt *och/eller*-tolkningen.

5. EN MER REALISTISK FÖRSTÅELSE AV VBE

Den tredje tolkningen av VBE som vi vill presentera bygger på förståelsen av VBE som *och/eller*, men lägger till denna två ytterligare villkor som tillsammans hanterar problemen som vi diskuterar ovan:

(och/eller-men-inte-i-strid-med-någon):

- (1) X är i överensstämmelse med vetenskap och/eller X är i överensstämmelse med beprövad erfarenhet
- (2) X är inte i strid med vetenskap
- (3) X är inte i strid med beprövad erfarenhet

Förhållandet mellan ”i överensstämmelse med” och ”i strid med” är intressant. Motivationen bakom tilläggsvillkoren (2) och (3) är att det är ytterst relevant om X *strider* mot den evidens som ges av vetenskap eller beprövad erfarenhet, var för sig. I de fall där X inte gör det finns det kanske anledning att säga att X är i överensstämmelse med vetenskap och beprövad erfarenhet ifall X följer ur vetenskap eller beprövad erfarenhet (det vill säga villkor 1). Om det däremot inte finns några vetenskaplig belegg för X eller tillförlitlig beprövad erfarenhet som stödjer X, så är X inte i överensstämmelse med vetenskap och beprövad erfarenhet.

Vi illustrerade tidigare *och/eller*-tolkningen med NIPT och digitalis. De exemplen skulle få en liknande behandling i den reviderade tolkningen *och/eller-men-inte-i-strid-med-någon*. NIPT skulle till att börja med vara i överensstämmelse med (1) då det skulle vara i överensstämmelse med vetenskap. NIPT skulle i så fall också trivialt uppfylla det andra villkoret (2) att inte vara i strid med vetenskap. Den avslutande frågan är då om NIPT möjligen skulle vara i strid med beprövad erfarenhet, det vill säga att evidensen som ges av den beprövade erfarenheten motsäger möjligheten att X är en adekvat behandling? Här räcker det alltså inte med att NIPT inte rutinmässigt används, utan det måste vara något i praxis som utgör evidens mot X. Med digitalis-exemplet är det i stället villkor (3), det vill säga ”X är inte i strid med beprövad erfarenhet” som följer trivialt. Där är den springande punkten om något i den vetenskapliga kunskapsbanken motsäger möjligheten att X är en adekvat behandling. Om det finns ger analysen vid handen att vi inte har med VBE att göra. Om det inte finns har vi VBE.

6. VBE OCH EBM

Man kan naturligtvis också tillåta varianter av *och/eller-men-inte-i-strid-med-någon*-tolkningen, beroende på hur man ser på rangordningen i förhållandet mellan den evidens som ges av vetenskapen och den evidens som ges av beprövad erfarenhet. I propositionen (2013/14:106, s. 46) till patientlagen står att ”Socialstyrelsen anser att det bör förtydligas att

informationen ska baseras på bästa tillgängliga vetenskapliga stöd, och i andra hand på beprövad erfarenhet.” Detta fick dock inte genomslag i lagtexten men säger en del om styrelsens syn på förhållandet mellan komponenterna.³

Evidensbaserad medicin (EBM) hävdas ibland vara en modernare version av vetenskap och beprövad erfarenhet. Det har till exempel svensk hälsovårds nestor Lars Werkö (Hont 2009) argumenterat för i flera olika sammanhang (Werkö 2000, Werkö m. fl. 2002). Om man går på den linjen är det möjligt att belägg från vetenskap väger klart tyngre än evidens som ges av beprövad erfarenhet (så länge den beprövade erfarenheten inte prövats med hjälp av randomiserade kontrollerade studier).

EBM:s evidenshierarki rankar belägg från randomiserade kontrollerade studier och systematiska sammanställningar av sådana studier högre än annan evidens, och den typen av belägg är vanligare i vetenskap än i beprövad erfarenhet. Man skulle då behöva ett mer kvalificerat sätt att uttrycka vilken sorts evidens från vetenskap och beprövad erfarenhet som X inte får vara i strid med för att vara i enlighet med vetenskap och beprövad erfarenhet, till exempel:

(EBM-VBE)

- (1) X är i överensstämmelse med vetenskap och/eller X är i överensstämmelse med beprövad erfarenhet
- (2) X är inte i strid med mycket tillförlitliga resultat baserade på vetenskap
- (3) X är inte i strid med mycket tillförlitliga resultat baserade på beprövad erfarenhet

Notera att för att detta skall fungera krävs ett relevanskriterium. Det krävs att de tillförlitliga vetenskapliga belägg som X inte strider mot har relevans för X. Det finns givetvis väldigt mycket evidens av hög vetenskaplig kvalitet som inte kommer i konflikt med X av det enkla skälet att de inte handlar om samma sak. Noteringen kan tyckas trivial men pekar mot en annan nyckelfråga i sammanhanget: vikten av att precisera vad evidens är evidens för och emot.⁴

3. Stort tack till Lena Wahlberg för att ha pekat ut detta – och en mängd andra saker – för oss.

4. Artikeln är en del av forskningen inom RJ-programmet Vetenskap och beprövad erfarenhet (www.vbe.lu.se, M14-0138:1). Vi vill tacka programmets deltagare för många värdefulla kommentarer. Ett speciellt tack vill vi rikta till Kjell Asplund på SBU för hjälp med flera av exemplen vi använder i texten.

LITTERATUR

- Abdul-Rahim, A. H., R. L. Macisaac, P. S. Jhund, M. C. Petrie, K. R. Lees och J. J. McMurray. 2016. "Efficacy and safety of digoxin in patients with heart failure and reduced ejection fraction according to diabetes status: An analysis of the Digitalis Investigation Group (DIG) trial". *Int J Cardiol* 209, s. 310–16.
- Andsberg, G., B. Norrving, T. Ullberg och P. Undrén. 2015. "Trombektomi med stent retrievers vid akut ischemisk stroke". I *Health Technology Assessment (HTA): Region Skåne*.
- Hjelt, O. 1877. *Carl von Linné som läkare och hans betydelse för den medicinska vetenskapen i Sverige*. Helsingfors: Finska litteratur-sällskapets tryckeri.
- Hjelt, O. 1891–1893. *Svenska och finska medicinalverkets historia 1663–1812*. Helsingfors: Helsingfors centraltryckeri.
- Hont, G. 2009. "Svensk sjukvårds nestor Lars Werkö död". *Läkartidningen* 106, nr 42, s. 2672.
- Kuhn, T. 1977. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: Chicago University Press.
- Lindahl, O. och L. Lindwall. 1978. *Vetenskap och beprövad erfarenhet*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Persson, J. och L. Wahlberg. 2015. "Vår erfarenhet av beprövad erfarenhet: några begreppsprofiler och ett verktyg för precisering". *Läkartidningen* 112, nr 49.
- Rosén von Rosenstein, N. 1746. *Tal om en opartisk och förnuftig medici förnämsta göromål*. Stockholm.
- Saarni, S. (red.) 2006. *Medicinsk etik*. 6 upplagan. Helsingfors: Finlands Läkarförbund.
- SBU. 2015. *Behandling av depression hos äldre: En systematisk litteraturöversikt*, SBU-rapport nr 233. Stockholm: Statens beredning för medicinsk utvärdering (SBU).
- Sköldberg. 1842. "Diarienummer: 2038/1842". Årsberättelser från Provinsialläkare 1841 (Arkivnummer: RA/420177.03).
- Socialstyrelsen. 2009. Nationella riktlinjer för strokesjukvård 2009 – stöd för styrning och ledning.
- SOU1989:60. *Huvudbetänkande från alternativmedicin-kommittén*. Redigerad av Alternativmedicinkommittén: Socialdepartementet.
- Stegmayr, B., K. Asplund, K. Hulter-Åsberg, B. Norrving, M. Peltonen, A. Terént och P. O. Wester. 1999. "Stroke units in their natural habitat. Can results of randomized trials be reproduced in routine clinical practice?" *Stroke* 1999 (30), s. 709–14.
- The Digitalis Investigation Group. 1997. "The Effect of Digoxin on Mortality and Morbidity in Patients with Heart Failure". *The New England Journal of Medicine* 336, s. 525–33.
- Werkö, L. 2000. "Evidensbaserad medicin: Ett konkret redskap för vårdens verkstadsgolv". *Läkartidningen* 97 (22), s. 2710–13.
- Werkö, L., K. Asplund, P. Aspelin, M. Britton, M. Eliasson, J-L. af Geijerstam och S. Thelander. 2002. "Två år med EBM i Läkartidningen: Klinisk forskning och rutinsjukvård har närmast sig varandra". *Läkartidningen* 99, nr 36, s. 3478–82.

MORALISK ÖVERTYGELSEGRAD OCH KOGNITIVISMENS EVENTUELLA ÖVERLÄGSENHET

1. MORALISK ÖVERTYGELSEGRAD

Moralomdömen har drag som indikerar att de vore trosföreställningar, samtidigt som de har drag som tyder på att de vore önsksningar, eller andra icke-kognitiva attityder av gillande eller ogillande.¹ Traditionella *kognitivistiska* teorier menar att moralomdömen är trosföreställningar, och/eller att yttranden av dessa moralomdömen uttrycker trosföreställningar. Den motstridiga teorin är *icke-kognitivism*, som i stället menar att moralomdömen är icke-kognitiva attityder såsom gillande eller ogillande, och/eller att yttranden av sådana omdömen uttrycker dessa gillanden eller ogillanden. Enligt den svenska terminologin som tidigare använts kan man förenklat säga att moralomdömen enligt kognitivism är *föreställningar*, och enligt icke-kognitivism *inställningar*. Teoretiker som vidhåller dessa teser står därmed ofta bakom både en psykologisk tes om vad moralomdömen är, och en semantisk tes om vad yttranden av dessa uttrycker. Utöver dessa finns också *hybridteorier* som förenar de två motpolerna. Ett exempel på en sådan teori är *ekumenisk icke-kognitivism* som kommer att diskuteras nedan. Enligt denna teori består ett moralomdöme av både icke-kognitivt gillande eller ogillande, och en trosföreställning.

Ett trosföreställningsliknande drag hos moralomdömen som har diskuterats under senare år, och i synnerhet av svenska filosofer, är övertygelsegrad.² Likt hur vi kan vara mer eller mindre övertygade om ett empiriskt påstående, kan vi vara mer eller mindre övertygade om ett moralomdöme. Med andra ord går det att vara övertygad, till högre eller lägre grad, om påståendet att "det kommer att regna på midsommar", såväl som moralomdömet att "det är rätt att ge till välgörenhet". Denna

1. Terminologin kommer från den humeanska distinktionen mellan trosföreställningar ("beliefs") och önsksningar ("desires"), där dessa anses vara två fundamentalt skilda mentala tillstånd.

2. Det engelska begrepp som oftast använts är "certitude". Även "uncertainty" har använts (i synnerhet av Eriksson och Francén Olinder). Begreppet skulle naturligtvis kunna översättas till "säkerhet" eller "osäkerhet". Men då det är fråga om *grader av moralisk tro* så har jag bedömt "övertygelsegrad" vara det mest passande begreppet.

invändning mot icke-kognitivismen formulerades i breda drag av Lars Bergström (1990), och senare mer utförligt av Michael Smith (2002). Invändningen har sedan studerats och utvecklats i flera artiklar av Krister Bykvist och Jonas Olson (2009, 2012, 2017). Till invändningen om moralisk övertygelsegrad har svar presenterats från bland andra James Lenman (2003), Michael Ridge (2003, 2007) och John Eriksson och Ragnar Francén Olinder (2016).

Ovannämnda filosofer har formulerat ekumeniska icke-kognitivistiska förslag för att lösa problemet. Dessa avser att ackommodera övertygelsegrad i termer av den trosföreställning som varje moralomdöme delvis består av, eller den trosföreställning som nödvändigt medföljer varje moraliskt gillande eller ogillande. För att tydliggöra kan en enkelt formulerad version av ekumenisk icke-kognitivism konstrueras på följande vis:

EIK: Moralomdömen består *både* av (i) en trosföreställning, att en viss handling H har en viss egenskap E , och (ii) ett generellt gillande eller ogillande av E .

Av en teori som förespråkar EIK kan övertygelsegrad representeras av trosföreställningen att H är E . För att belysa med ett exempel kan vi tänka oss en utilitarist som faller omdömet att "det är rätt att ge till välgörenhet" och hon gör detta med en viss grad av övertygelse. Hon är därmed, enligt denna modell, mer eller mindre övertygad om att handlingen att ge till välgörenhet har egenskapen att maximera lycka. Dessutom besitter hon ett generellt gillande inför handlingar som har egenskapen att maximera lycka (eftersom hon är utilitarist).

Ett initialt problem, som har diskuterats och formulerats av Bykvist och Olson, är att detta skenbart lukrativa sätt att redogöra för moralisk övertygelsegrad misslyckas med att ackommodera grader av *fundamental* moralisk övertygelse. EIK:s förklaring innefattar inte vad det skulle innebära att vara mer eller mindre övertygad om E , det vill säga fundamental moralisk övertygelsegrad ackommoderas inte. Däremot verkar ju utilitaristen kunna vara fundamentalt moraliskt övertygad, till hög eller låg grad, om att det alls är moraliskt relevant att maximera lycka. Om icke-kognitivisterna avser att förklara övertygelsegrad i termer av trosföreställningen att H är E , så saknar hon en förklaring till övertygelsegrad gällande huruvida E är moraliskt relevant överhuvudtaget (Bykvist och Olson 2009 s. 209). Ett stort problem för tillvägagångssättet att förklara övertygelsegrad i termer av den trosföreställning som medföljer

varje moraliskt gillande är med andra ord att fundamental moralisk övertygelsegrad uteblir. Bykvist och Olson har, i sina repliker till Lenman, Ridge och Eriksson och Francén Olinder, vidhållit argumentet att fundamental moralisk övertygelsegrad är ett allvarligt problem för icke-kognitivistiska försök att förklara moralisk övertygelsegrad. De framför även andra problem för ansatser som i breda drag liknar EIK, men jag kommer inte diskutera dessa vidare här.

Sammanfattningsvis är det tillsynes otaktiskt för ekumeniska icke-kognitivisterna att redogöra för moralisk övertygelsegrad i termer av trosföreställningar. Eftersom det påbjuder oklarhet gällande hur fundamental moralisk övertygelsegrad ska förstås. Vad som dessutom är intressant med dessa förklaringar är att de förutsätter att det räcker att hänvisa till grader av övertygelse hos trosföreställningar för att ackommodera moralisk övertygelsegrad. Därmed antar de att kognitivisterna har en fördel i och med att de menar att moralomdömen är trosföreställningar. Men detta antagande är kanske ett antagande för mycket.

2. FINNS DET EN KOGNITIVISTISK FÖRKLARING TILL ÖVERTYGELSEGRAD?

I ett ännu opublicerat förslag från Ridge har icke-kognitivistiska försök till att förklara moralisk övertygelsegrad accepterat en orättvis formulering av problemet. Det finns nämligen överhuvudtaget inte någon uttömmande förklaring till vad övertygelsegrad hos trosföreställningar är. Kognitivisterna uppmanar därmed icke-kognitivisterna att ge en förklaring till vad moralisk övertygelsegrad är, fastän de själva inte har en sådan förklaring. Om kognitivisterna är oförmögna att ackommodera övertygelsegrad hos trosföreställningar (dvs. både empiriska påståenden och moralomdömen), ter det sig orättvist att en uttömmande förklaring från icke-kognitivisterna skulle krävas.³

Smith karakteriserar en persons övertygelsegrad som: "[...] den slags företeelse som avslöjas genom hur mycket de skulle vara villiga att satsa på ett utfall framför ett annat under omständigheter av påtvingade

3. Denna poäng har gjorts av Michael Ridge i ett opublicerat manuskript ("Normative certitude for expressivists". Hämtat först januari 2017 och sedan maj 2017) som jag efter förfrågan har fått tillstånd att basera denna artikel på. Eftersom hans utkast ännu inte är publicerat eller färdigt har jag tagit avstånd från att använda specifika citat eller argument. Det jag använt mig av är hans mer generella poäng att det inte finns någon uttömmande förklaring till övertygelsegrad från kognitivisterna och att icke-kognitivism inte besitter någon nackdel.

val” (2002 s.307). Övertygelsegrad förstås ofta på detta sätt genom hur mycket en person skulle ”satsa” på ett påstående i en kontrafaktisk lotterisituation. Tanken är att vi är mer benägna att satsa på det vi tror med hög övertygelsegrad framför det vi tror med låg övertygelsegrad. Detta är dock, som Eriksson och Hájek (2007) framfört, ett exempel på en redogörelse av hur övertygelsegrad kan *avslöjas*, snarare än vad övertygelsegrad är. I själva verket är det ofta fallet att den epistemiska frågan om hur man kan avslöja eller urskilja grader av tro är i fokus, samtidigt som den metafysiska frågan om vad grader av tro är har blivit relativt förbisedd, enligt Eriksson och Hájek (2007 s.184).

Detta har även diskuterats i samband med Sven Danielssons artikel i *Filosofisk tidskrift* 4/2009 och Bykvist och Olsons replik 4/2010. Danielsson menar, i breda drag, att de svårigheter som uppkommer då man försöker reducera moraliska övertygelsegrader till benägenheter att satsa på olika utfall i lotterisituationer är evidens för att icke-kognitivismen faktiskt stämmer. Dock är det, som Bykvist och Olson uttryckt, ett fåtal som avser att identifiera moraliska övertygelser med benägenhet att satsa på olika utfall. Det är som sagt en epistemisk fråga. Svårigheter att tillämpa lotterisituationer baseras, enligt Bykvist och Olson, i stället på de begränsningar som dessa idealiserande situationer innefattar gällande både moraliska och empiriska övertygelser (2010, s.24). Dock är detta ett uttryck för hur övertygelsegrad *inte* ska identifieras. Men problemet består i att kognitivister inte ger några klara budskap om hur övertygelsegrad *ska* identifieras. Till detta problem verkar det hittills inte finnas något tydligt svar, åtminstone inte ett enhälligt sådant.

3. KOGNITIVISMENS FÖRDELAR GÄLLANDE ÖVERTYGESEGRAD

I ljuset av denna iakttagelse blir frågan således om kognitivister ändå besitter några fördelar framför icke-kognitivister fastän de inte har någon metafysisk redogörelse för vad övertygelsegrad är. Mitt svar på detta är ja, kognitivister har åtminstone två fördelar. Den första fördelen är att övertygelsegrad är ett trosföreställningsliknande drag hos moralomdömen. Det utgör, *prima facie*, ett gott skäl till att moralomdömen skulle vara trosföreställningar. Även annan evidens för kognitivism följer samma slags resonemang. Nämligen genom att påpeka drag hos moralomdömen som de delar med andra trosföreställningar för att yrka på att även dessa är just trosföreställningar:

[...] vardaglig moralisk diskurs tyder på att moralomdömen i flera anseenden är som vanliga trosföreställningar: vi talar om moraliska trosföreställningar (som i 'George tror att dödshjälp är fel'), om att moraliska trosföreställningar är mer eller mindre epistemiskt berättigade (som i 'George har inga *goda grunder* för sin tro att dödshjälp är fel'), och om moralisk kunskap (som i 'George *vet* att mord är fel'). (Bykvist och Olson 2009, s. 203, mina kursiveringar)

Dessa egenskaper är sådana som moralomdömen delar med empiriska trosföreställningar och som därför tas som evidens för att moralomdömen skulle vara trosföreställningar. Såsom kognitivisterna måste förklara de önskeliknande dragen hos moralomdömen, måste icke-kognitivisterna förklara de trosföreställningsliknande dragen hos moralomdömen.⁴ Därför ligger bevisbördan hos icke-kognitivisterna gällande övertygelsegrad. De måste förklara vad denna egenskap hos moralomdömen är, eller åtminstone varför moralomdömen delar denna egenskap med trosföreställningar fastän de inte är trosföreställningar.

Den andra fördelen för kognitivisterna är att vad de än menar att övertygelsegrad hos trosföreställningar är, så kan de säga att moralisk övertygelsegrad är precis samma sak. Alltså, oavsett vilken förklaring som ges för grader av empirisk tro, så kan den likaså appliceras på grader av moralisk tro eftersom moralomdömen ju är trosföreställningar enligt kognitivisterna. Trots att kognitivisterna inte ännu har en uttömmande förklaring till vad övertygelsegrad är, så är det möjligt att en sådan så småningom kommer att formuleras. Icke-kognitivisterna å andra sidan, kan inte använda vilken förklaring som helst för övertygelsegrad för att ackommodera grader av moralisk tro, eftersom hon ju menar att moralomdömen inte är trosföreställningar. Hon skulle därmed potentiellt behöva ge en ytterligare förklaring till just *moralisk* övertygelsegrad beroende på vilken den korrekta förklaringen till övertygelsegrad hos trosföreställningar är. Detta är ett nederlag i och med den intuitiva fördelen i att ha en och samma förklaring till all övertygelsegrad, snarare än två olika förklaringar; först en för alla trosföreställningar och sedan en för moralomdömen.

4. Ett sådant önskeliknande drag som debatterats mycket är moralomdömens påstådda förmåga att motivera till handling. *Internalism* (gällande motivation) är, i breda drag, teorin att det med nödvändighet är fallet att en person som fäller ett moralomdöme därmed även till viss mån är motiverad att handla utefter detta moralomdöme. Det har till hög grad setts som kognitivisternas börda att antingen förneka internalism, eller på något vis förklara hur moralomdömen har förmågan att motivera till handling givet att de är trosföreställningar (vilka i övrigt anses vara oförmögna att motivera till handling).

Dessutom är det inte bara intuitivt mer tilltalande med en och samma förklaring för all slags övertygelsegrad, det tillåter också övertygelsejämförelser. Icke-kognitivisternas problem med övertygelsejämförelser har påpekats i tidigare sammanhang av Bykvist och Olson i deras kritik mot sådana ekumeniska icke-kognitivistiska förslag som redogjorts för ovan.

Man ska kunna möjliggöra jämförelser mellan säkerhet gällande moraliska och icke-moraliska trosföreställningar. [...] Men vad innebär det att säga att en trosföreställning är starkare än kombinationen av en trosföreställning och en önskan? Att få sådana jämförelser att gå ihop verkar kräva en kombinerad skala för trosföreställningar och önskningar. (Bykvist och Olson 2009 s. 212).

Med andra ord kan vi ju inte bara tänka oss olika empiriska påståenden som vi kan vara mer eller mindre övertygade om i relation till varandra. Vi kan också vara mer säkra på ett empiriskt påstående än ett moralomdöme, och vice versa. Jag kan exempelvis vara övertygad till hög grad om att "det är moraliskt rätt att ge till välgörenhet" och vara måttligt övertygad om att "det kommer att regna på midsommar". Detta är en fördel för kognitivister då vilken förklaring de än ger till övertygelsegrad, så kan denna förklaring tillåta övertygelsejämförelser. Om övertygelsegrad vore olika saker hos trosföreställningar än hos moralomdömen verkar det kunna uppstå ytterligare problematik med att göra jämförelser mellan dessa olika övertygelser.

Sammanfattningsvis har kognitivism åtminstone två fördelar framför icke-kognitivism gällande moralisk övertygelsegrad, trots att det inte finns någon uttömmande förklaring till vad övertygelsegrad är. För det första har kognitivister en fördel då övertygelsegrad är en trosföreställningsliknande egenskap hos moralomdömen. För det andra har de en fördel då vilken förklaring som än ges för övertygelsegrad hos trosföreställningar kan densamma appliceras på moralisk övertygelsegrad.

Dock är det en sak att konstatera att kognitivism har vissa intuitiva fördelar, och en annan huruvida dessa fördelar är tillräckliga. Icke-kognitivister kan invända att dessa fördelar är reella, men att fördelarna inte räcker för att på egen hand göra invändningen om moralisk övertygelsegrad vare sig vederläggande eller överhuvudtaget särskilt slagkraftig mot icke-kognitivismen. Kanske ska moralisk övertygelsegrad blott förstås som ett trosföreställningsliknande drag som, tillsammans med andra sådana drag, utgör evidens för kognitivism, snarare än att i sig vara en avgörande invändning mot icke-kognitivistiska teorier.

Dessutom finns det möjligen ytterligare potential för mer komplexa versioner av icke-kognitivism att kunna tillgodoräkna sig dessa fördelar beroende på hur de stavar ut detaljerna hos moralomdömenas natur. Med tanke på att det ännu är relativt få icke-kognitivister som har besvarat invändningen om moralisk övertygelsegrad och i och med de många hybridteorier som utvecklats, kanske det fortfarande finns goda chanser för dessa teorier att fånga in moralisk övertygelsegrad eller tillgodogöra sig kognitivismens fördelar.

Den andra fördelen är dessutom beroende av vilken förklaring av övertygelsegrad för trosföreställningar som faktiskt stämmer. Även om kognitivister kan använda samma förklaring, vilken den än är, kan icke-kognitivister kanske använda vissa möjliga förklaringar. För att icke-kognitivister alltså ska kunna helt eliminera den nackdel de besitter behöver de först föreslå ett sätt att förstå övertygelsegrad och även visa hur denna förklaring inte endast är reserverad till trosföreställningar, utan också kan erhållas av deras förklaring till vad moralomdömen är. Likväl kvarstår frågan om denna möda är värd besväret.

4. SLUTSATS

Sammanfattningsvis är det är en överskattning att helt likställa kognitivisternas och icke-kognitivisternas utsikter inför att ackommodera moralisk övertygelsegrad. Detta trots att det inte finns en metafysisk redogörelse för vad övertygelsegrad är hos trosföreställningar. Kognitivister besitter nämligen två fördelar: (i) att övertygelsegrad är ett trosföreställningsliknande drag, och (ii) att vilken förklaring de än ger för övertygelsegrad så kan denna likaså appliceras på moraliska övertygelser. Däremot är de fördelar som kognitivister besitter relativt generella sådana som har potential att kunna inbegripas av en mer utförlig icke-kognitivistisk teori. Det är inte heller uppenbart att dessa fördelar är tillräckliga för att avväpna icke-kognitivismen på ett substantiellt sätt.⁵

5. Denna artikel är utformad på basis av delar av min magisteruppsats i praktisk filosofi som jag skrev vid filosofiska institutionen på Stockholms universitet ("Degrees of moral certitude: a problem for non-cognitivism". Inlämnad 18-4-2017). Uppsatsen handledes av Jonas Olson och för mycket av min förståelse av föregående bidrag till debatten om moralisk övertygelsegrad, samt utvecklandet av mina egna tillägg, har jag honom att tacka. Vid opponeringen av uppsatsen fick jag även många tankeväckande kommentarer från opponenter Filip Poinant, samt från examinatorerna Gunnar Björnsson och Krister Bykvist, vilket också gav inspiration till denna artikel.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Stockholm: Thales.
- Bykvist, Krister och Jonas Olson. 2009. "Expressivism and Moral Certitude". *The Philosophical Quarterly* 59, nr 235, s. 202–15.
- . 2010. "Om moraliska övertygelsers styrka och emotivismens svaghet". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 15–24.
- . 2012. "Against the Being For Account of Normative Certitude". *Journal of Ethics and Social Philosophy* 6, nr 2, s. 1–8.
- . 2017. "Non-Cognitivism and Fundamental Moral Certitude: A Reply to Eriksson and Francén Olinder". *Australasian Journal of Philosophy* 95, nr 4, s. 794–99.
- Danielsson, Sven. 2009. "Om moraliska övertygelsers styrka". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 33–41.
- Eriksson, John och Ragnar Francén Olinder. 2016. "Non-Cognitivism and the Classification Account of Moral Uncertainty". *Australasian Journal of Philosophy* 94/4, s. 719–735.
- Eriksson, Lina och Alan Hájek. 2007. "What are Degrees of Belief?" *Studia Logica* 86, nr 2, s. 183–213.
- Lenman, James. 2003. "Non-Cognitivism and the Dimensions of Evaluative Judgment". *Brown Electronic Article Review Service*. <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/homepage.html>.
- Ridge, Michael. 2003. "Certitude, Robustness, and Importance for Non-Cognitivists", *Brown Electronic Article Review Service*, utg. J. Dreier och D. Estlund, URL: <http://www.brown.edu/Departments/Philosophy/bears/0301ridg.html>
- . 2007. "Ecumenical Expressivism: The Best of Both Worlds?" *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 2, utg. R. Shafer-Landau, s. 51–76. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Michael. 2002. "Evaluation, Uncertainty, and Motivation". *Ethical Theory and Moral Practice* 5, nr 3, s. 305–20.

NOTISER

NÅGRA KÄNDA FILOSOFER SOM DÖTT UNDER 2017

Karl-Otto Apel, Kenneth Arrow, Lynne Rudder Baker, Zygmunt Bauman, Robert S. Cohen, Hubert Dreyfus, Jerry Fodor, Bob Hale, Russell Hardin, Derek Parfit, Tom Regan, Raymond Smullyan, Gaisi Takeuti.

HÄGERSTRÖMFÖRELÄSNINGAR I UPPSALA

Hägerströmföreläsningarna vid Filosofiska institutionen i Uppsala inrättades 1970 på initiativ av dåvarande professorn i teoretisk filosofi Stig Kanger. Varje föreläsare håller fem föreläsningar över ett tema under en vecka. Fram till 2009 gavs de varje år, därefter vart annat. Listan över föreläsare är imponerande: Konrad Marc-Wogau, Georg Henrik von Wright, W. V. Quine, Patrick Suppes, Peter Geach, Alonzo Church, David Lewis, Amartya Sen, Erik Stenius, Donald Davidson, Ingemar Hedenius, Jaakko Hintikka, Wilhelm Essler, Saul Kripke, Dagfinn Føllesdal, David Kaplan, Sören Halldén, Hilary Putnam, Richard Hare, Hugh Mellor, John Broome, Martha Nussbaum, Judith Jarvis Thomson, Hidé Ishiguro, Margaret Boden, Max Cresswell, Richard Jeffrey, Christine Korsgaard, Julia Annas, Marie McGinn, John McDowell, Ian Hacking, Allan Gibbard, Simon Blackburn, Bas van Fraassen, Michael Zimmerman, Timothy Williamson, Rae Langton och för 2017 Kendall Walton.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Sten Anttila arbetar på Statens beredning för medicinsk och social utvärdering, Per Bauhn är professor i praktisk filosofi vid Linnéuniversitetet, Mattias Berggren undervisar i samhällskunskap, filosofi och religion vid Hultsfreds gymnasium, Åsa Burman är fil. dr i praktisk filosofi och forskar för närvarande vid Institutet för Framtidsstudier i Stockholm, Stina Björkholm är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm, Ingvar Johansson är professor emeritus i teoretisk filosofi, Johannes Persson är professor i teoretisk filosofi i Lund, Nils-Eric Sahlin är professor i medicinsk etik i Lund.

INSTRUKTIONER TILL SKRIBENTER

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

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

MANUSKRIPT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT:

- skickas med e-post till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska (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