Filosofisk tidskrift

Årgång 39 Nr 4 November 2018

3 Människans moraliska framsteg
DAN EGONSSON

15 Pietetsfullt hanterande av mänskliga kvarlevor
HENRIK ANDERSSON OCH FRITS GÅVERTSSON

28 Tänk om alla skulle göra så, Immanuel?
ANDERS BARTONEK

34 Bergström om metaetisk naturalism
OLLE RISBERG

37 Metaetisk naturalism
LARS BERGSTRÖM

43 Metaetikens metodologi
OLLE RISBERG

49 Metaetikens förklaringsvärde
LARS BERGSTRÖM

RECENSIONER

52 Jens Johansson om *Vetandets gränsmarker* av Anders Jeffner

56 P C Jersild om *Etikprofessorn* av Torbjörn Tännsjö

62 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 Pro Blond
Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2018
ISSN 0348-7482

DAN EGONSSON

MÄNNISKANS MORALISKA FRAMSTEG

Har mänskligheten gjort några moraliska framsteg genom historien? Är vi människor en moralisk flipp eller en moralisk flopp, eller är vi varken det ena eller det andra? Är vi kanske som vi är hur vi än anstränger oss för att bli bättre?

Den sistnämnda tanken ligger nära till hands åtminstone om jag funderar på min egen moraliska utveckling – har jag verkligen blivit en bättre människa genom åren? Har detta pysslande med akademisk moralfilosofi gjort mig till en bättre person? Jag tror inte det; jag tror inte att jag är en bättre människa än den jag var när jag kom till Lund som student i slutet av 70-talet och började läsa filosofi. Jag har kanske blivit en bättre teoretiker på moralens område, men inte en bättre praktiker. Och om så är fallet skulle jag knappast säga att jag gjort några moraliska framsteg.

Men detta är ju ganska nedslående. Är det lönlöst att försöka bli bättre? För det har jag trots allt försökt att bli. Läsaren kan ju också ställa sig själv den frågan: upplever du att du blir en bättre människa med åren; blir du mer generös, mer tolerant, mer rättvis, mer hygglig mot andra och händer det oftare nuförtiden att du fattar de rätta moraliska besluten än tidigare?

Möjligen skulle man kunna säga så här: kanske är varken mänskligheten eller jag själv en moralisk framgångssaga, men det utesluter inte att vi hade varit ännu sämre om vi inte ansträngt oss för att bli bättre. I så fall har inte ansträngningarna varit lönlösa, men frågan är om man kan tala om framsteg om det enda man lyckats med är att inte bli sämre än man var från början.

Vad har man då att gå efter när man ska avgöra den här frågan, och nu tänker jag inte i första hand på frågan om vår personliga moraliska utveckling, utan på frågan om mänsklighetens utveckling. Vad finns det för fakta i frågan och vad tyder dessa fakta på?

Om man tror på tanken att människan gjort framsteg genom historien finns det definitivt en del fakta som man kan peka på som stöd för den idén. Den förra presidenten i USA, Barack Obama, definierar sig själv som svart och har hävdat att tanken på en svart president skulle ha

Filosofisk tidskrift 2018 nr 4, 3–14

varit helt omöjlig för 50 år sedan. Möjligheten för en mörkhyad person att nå en hög samhällsposition i västvärlden är förmodligen betydligt större i dag än den var för bara några decennier sedan. Obama höll för en tid sedan ett föredrag för Bill & Melinda Gates Foundation och beskrev ett test som han menar att man kan använda för att avgöra om mänskligheten gjort några framsteg. Han sa så här:

> Om du var tvungen att välja en tidpunkt i historien när du skulle födas, och om du inte på förhand visste om du skulle bli man eller kvinna, vilket land du kom från, vilken ställning du hade, så skulle du ha valt att födas just nu. Världen har aldrig varit friskare, rikare, mer utbildad, tolerantare eller mindre våldsam än den är i dag. Fler flickor går i skolan, fler vuxna kan läsa och fler barn blir vaccinerade. Det är bevisligen så att färre människor dödas i krig och konflikter än någonsin tidigare. Just nu är alltså den tidpunkt som du skulle vilja dyka upp på den här planeten.[1]

Och nog ligger det något i vad Obama säger här. Har det någonsin varit lättare att vara kvinna än det är nu? Feminismen har utan tvekan förändrat livet till det bättre för miljontals kvinnor – de är inte längre lika ekonomiskt beroende av familj och man (som när de automatiskt omyndigförklarades vid giftermål); de har sakta men säkert erövrat en allt större andel av den politiska och finansiella makten i västvärlden; rätten till abort är numera mer regel än undantag på det norra halvklotet. Och när i historien har det varit lika lätt att vara homosexuell som det är i dag? I fler än 20 länder är det numera tillåtet för homosexuella att gifta sig och trenden är ökande. Fram till 2001 när det blev tillåtet i Holland hade homoäktenskap varit totalförbjudna. Rätten att vara annorlunda är på många sätt ett modernt fenomen. Obama nämner inte djuren, men när i historien skulle man helst ha velat vara ett försöksdjur om man hade varit tvungen att vara det? De regler som omgärdar vetenskapliga experiment på såväl människor som djur har aldrig varit så rigorösa som de är i dag. Informerat samtycke i vården är något självklart för oss – för bara några tiotal år sedan var det inte ovanligt att man berättade för de anhöriga men inte för den sjuke att hon skulle dö av sin sjukdom, eftersom man tyckte att det var mer skonsamt att göra så.

Å andra sidan, om man är pessimist rörande människans moraliska utveckling, så finns det fakta som man kan framföra som stöd också för den ståndpunkten. Visserligen har procentandelen av människor som

1. http://time.com/4950410/barack-obama-speech-bill-melinda-gates-goalkeepers/.

tvingas leva i extrem fattigdom världen över under de senaste 25 åren halverats från 40 procent till omkring 20 procent – vilket förstås är helt fantastiskt – men klyftan mellan de allra rikaste och de allra fattigaste har däremot ökat. Den absoluta fattigdomen har minskat samtidigt som den relativa har ökat. Hur vi har det i förhållande till andra är oerhört betydelsefullt för oss och påverkar oss ofta mer än hur vi har det i absoluta termer. Jämlikhet är alltså centralt för människans livskvalitet. Och om vi tittar på de djur som vi använder i forskning och i köttproduktion är det visserligen sant att etiken som ska styra verksamheten är mer utvecklad än tidigare, men samtidigt är *antalet* djur som vi använder i dessa verksamheter större än någonsin och trenden är ökande. För femtio år sedan var vi småkonsumenter av kött från förhållandevis oreglerade småjordbruk; nu är vi storkonsumenter av kött som kommer från strängt reglerade djurfabriker. Och frågan är förstås om detta ska ses som ett framsteg från djurens perspektiv. När det gäller slaveriet i världen har vi en liknande paradox. Slaveri är inte längre lagligt men nästan 50 miljoner män, kvinnor och barn lever under slavliknande förhållanden i trafficking, barnarbete och andra former av tvångsarbete, vilket är fler än antalet slavar på den tiden när slaveri var tillåtet. Och trenden är starkt ökande.

Vi har alltså fakta som talar både för och emot idén om att världen skulle ha blivit moraliskt bättre. Om det är möjligt att göra någon rimlig totalbedömning av dessa fakta kommer jag att återvända till i slutet av denna text. Men först skulle jag vilja säga något om själva begreppet *moraliska framsteg* och vad som skiljer begreppet *framsteg* från begreppen *utveckling*, *förbättring* och *förändring*.

Jag tänker mig för det första att moraliska framsteg i det typiska fallet är något som den som gör dessa framsteg i någon mening är aktivt delaktig i. Moraliska framsteg är något som man *gör*. Detta betyder inte nödvändigtvis att man gör det ensam och utan hjälp av andra och det betyder heller inte att man gör sina framsteg med uppsåtet att göra dem. Framsteg kan mycket väl ske som en sidoeffekt av en annan uppsåtlig handling. För några år sedan publicerade tidskriften *Science* en artikel som hade titeln ”Reading Literary Fiction Improves Theory of Mind” (2013) där forskarna kunde visa att läsning av skönlitteratur tycks ha en positiv inverkan både på vår förmåga att förstå vad andra tänker rent kognitivt och vad de känner emotionellt. Den senare förmågan att förstå andras känslor är förstås starkt kopplad till vår empati, vilket väl de flesta anser har ett moraliskt värde. Ökad empatisk förmåga skulle

alltså kunna vara ett exempel på moraliska framsteg. Alla håller inte med om det, men om vi ändå antar det så är det uppenbarligen framsteg man kan göra som individ genom att läsa skönlitteratur, även om det inte är den ökade empatiska förmågan som varit syftet med läsningen.

För det andra: det finns ett gemensamt begreppsligt element i *framsteg* och *utveckling* som det inte finns i begreppen *förändring* och *förbättring*. En förändring är något som kan ske plötsligt och den behöver inte vara permanent eller vara särskilt länge. Däremot skulle vi inte använda begreppen *framsteg* eller *utveckling* om det inte handlar om en gradvis process i vilken förändringen också har en viss varaktighet. En moralisk förbättring från en dag till en annan är inte ett exempel på framsteg eller utveckling om den inte finns kvar där även dagen därpå.

Det finns en del filosofer som hävdat att begreppet *framsteg*, eller på engelska ”progress”, är ett begrepp som ytterst förutsätter en ändamålsenlighet (se t.ex. Godlovitch 1998). Det skulle i så fall vara en tredje begreppslig sanning. För dessa filosofer är framstegstanken framför allt framåtblickande, vilket betyder att den process i vilken vi gör framsteg alltid har ett mål. Jag håller inte med om detta, eftersom jag tänker mig att framstegstanken precis lika gärna och kanske till och med för det mesta är tillbakablickande. Om jag säger att en person blivit hyggligare med åren så jämför jag i första hand med hur hon var innan. När jag är glad för att en person gör framsteg när det gäller att vara en hygglig människa, är jag inte i första hand glad över vad jag tror hon är på väg mot utan över att hon är på väg bort från något. Vi säger inte att en hygglig person gör framsteg när hon blir ännu hyggligare; däremot säger vi att en person har gjort framsteg som bättrat sig från att tidigare inte ha varit hygglig. Framstegstanken tycks alltså förutsätta en brist som man rör sig bort från, och i den meningen är framstegstanken tillbakablickande.

En fjärde sak när det gäller det begreppsliga är att jag tror att det är en öppen fråga om människans moraliska framsteg betyder att hon utvidgat den moraliska domänen. Väldigt många av de exempel på framsteg som det råder samstämmighet om är just exempel på att vi så att säga vidgat de moraliska cirklarna. Tänk bara på de exempel vi tog tidigare – vi har numera vidgat moralen när det gäller att inkludera kvinnor, barn, människor med annan hudfärg, djur m.fl.

Men alla framsteg har *inte* bestått i att de moraliska cirklarna har vidgats; vissa har bestått i att de i stället snävats in. Hädelse är i de flesta länder inget man längre ser speciellt allvarligt på. Annat var det förr, som när landsfiskalen i Umeå, Johan Schönheit, år 1706 avrättades för

hädelse mot kristendomen. Tyvärr är trenden i världen att man åter tar hårdare på sådana här saker. Till exempel införde Irland en lag mot hädelse så sent som 2009. Jag antar att vi är många som inte ser detta som en positiv moralisk utveckling. Moraliska framsteg kan därför också bestå i att man så att säga avmoraliserar sådant som man tidigare moraliserat om (se Buchanan och Powell 2016). De flesta av oss betraktar väl inte onani som en svår synd och heller inte föräktenskapligt sex. Många av oss betraktar kanske *utomäktenskapligt* sex som förkastligt, men förmodligen inte på samma stränga sätt som när också äktenskapsbrott var belagt med dödsstraff i Sverige.

En femte begreppslig sanning om moraliska framsteg är att de inte alltid resulterar i att vi får en bättre värld. Allt hänger nämligen på vilka de moraliska utmaningarna är. Dale Jamieson har föreslagit följande definition på moraliska framsteg:

> Moraliska framsteg [”moral progress”] inträffar när efterföljande saktillstånd är bättre än de föregående, eller när rätta handlingar blir alltmer vanligt förekommande. (2002, s. 318)

Jag menar att detta inte stämmer, åtminstone inte om man tolkar det som ett nödvändigt villkor. Jag skulle säga att man kan tala om framsteg även i tider när vi går mot en allt sämre värld och där vi kanske också fattar allt fler felaktiga beslut. Återigen – allt beror på vad för slags uppgift vi har framför oss och vilken värld vi lever i. Låt mig ta ett exempel. Jag skulle säga att klimathotet sannolikt är den största moraliska utmaning människan någonsin har stått inför. Jag skulle också säga att det vore det yttersta beviset på människans förmåga att samarbeta om vi lyckas avvärja klimathotet. Själv är jag ganska hoppfull om att vi faktiskt kommer att lyckas med detta, och jag tänker på ett sätt som lite grand liknar det sätt som vi nyss såg att Obama tänker på, nämligen: när i mänsklighetens historia har vi varit bättre rustade att lösa ett så stort globalt hot än vi är nu? Om jag skulle vara tvungen att placera den typen av hot någonstans i mänsklighetens historia, i vilken tid skulle jag placera det? Mitt svar är i alla fall: i vår tid. FN är kanske tandlöst och förlamat på många sätt, men det kan ändå vara den mest effektiva samarbetsorganisation som människan skapat. Vid FN:s klimatkonferens i Paris 2015 träffades fler världsledare än någonsin tidigare och man lyckades för första gången komma överens om ett klimatavtal.

Inget av detta garanterar att man lyckas förhindra en klimatkatastrof, men det beror inte nödvändigtvis på brister i vår förmåga att sam-

arbeta, det kan också bero på att uppgiften som vi ska samarbeta om har blivit oss övermäktig. Så de moraliska framstegen måste bedömas i förhållande till svårigheten i den moraliska uppgiften.

Den sjätte och avslutande begreppsliga sanningen om moraliska framsteg är att de kräver en tidsskala för att vara informativa. För att kunna besvara frågan om mänskligheten gjort några moraliska framsteg måste vi veta under vilken period som framstegen kan ha skett. Om framstegstanken är tillbakablickande måste vi alltså ha en startpunkt för den moraliska utvecklingen som vi mäter mot. Här tror jag att bilden kan bli ganska olika beroende på vilken startpunkt vi väljer, t.ex. om vi väljer startpunkten i människans avlägsna historia eller i hennes relativt moderna historia, vilket förslagsvis betyder upplysningstiden och framåt.

Anta att vi frågar oss om mänskligheten har gjort några moraliska framsteg från det att de första mänskliga samhällena såg dagens ljus till nu. Under 99 procent av människans historia har hon levt i små grupper och livnärt sig som jägare och samlare. Antropologer och evolutionsbiologer menar att det här sättet att leva i ett väldigt starkt ömsesidigt beroende av de andra i gruppen kräver egenskaper som lojalitet, generositet, villighet att dela med sig, liksom det kräver en grundkänsla av att alla gruppmedlemmar i någon mening är jämlika och lika värdefulla, ungefär som vi tänker att alla medlemmar i vår familj är lika mycket värda. De känslor som jägar- och samlarsamhällena hyste för gruppen var alltså ungefär de samma som de vi hyser för familjen. Utan den typen av känslor hade gruppen helt enkelt inte klarat sig. Jägare- och samlarsamhället var därför fredligt och präglat av en omsorg om medmänniskorna samt en avsaknad av våld som vi i dag skulle betrakta som något moraliskt värdefullt.

Jämför vi detta med människans moderna historia exempelvis under 1900-talet är det inte konstigt om man ser ett moraliskt förfall. Jonathan Glover har skrivit en imponerande bok som heter *Humanity: A Moral History of the 20th Century.* Av förlaget presenteras boken på följande sätt:

> 1900-talet var *det mest brutala i mänsklighetens historia* och uppvisade en litania av skamliga händelser som inkluderar Förintelsen, Hiroshima, stalinismen, Kambodja, Jugoslavien och Rwanda (min kursivering).[2]

2. http://yalebooks.yale.edu/book/9780300087000/humanity

Om man jämför med jägar- och samlarsamhället var 1900-talet tveklöst brutalt bortom all beskrivning. Men det finns de som menar att om man i stället väljer en annan baslinje, t.ex. mänsklighetens utveckling de senaste femhundra åren och man mäter utvecklingen i mängden av våld per capita, dvs. hur många procent av människorna som blir misshandlade och dödade, så har vi i själva verket sett en positiv moralisk utveckling. Detta hävdar i alla fall Steven Pinker i boken *The Better Angels of Our Nature*. Även om det finns ett fokus i nyhetsmedia på krig, konflikter, terrorism, våld och kriminalitet, menar Pinker att ”våldet varit i avtagande under en lång period av historien” (2011, s. xix).

Båda berättelserna kan ge en sann bild av utvecklingen beroende på vilken baslinje vi väljer, om vi väljer att jämföra med människans tidiga historia eller hennes senare.

Vad finns det för förklaring till att det ser ut på det här sättet, till att vi tycks ha blivit *sämre* om vi jämför med stenåldern men *bättre* om vi jämför med medeltiden?

Låt oss först ställa frågan varför våldet och brutaliteten tycks ha ökat i världen om vi jämför med jägar- och samlarsamhället. En förklaring som evolutionsbiologer ger är att människan är genetiskt anpassad till jägar- och samlarsamhället. De gener vi bär på formades i den samhällstyp som har gällt för människan under 99 procent av hennes historia. Det var först för 10 000 år sedan som människan blev bofast och började forma civilisationer och mer komplexa samhällstyper, och på den korta tiden har det sannolikt inte skett så mycket evolution. Vår genetiskt nedärvda förmåga att dela med oss, visa omsorg om andra och betrakta andra som lika mycket värda som vi själva är alltså först och främst inställd på den egna gruppen.

Med andra ord, förklaringen till att brutaliteten under 1900-talet varit större än den var under människans tidigare historia, ligger i den ökade globaliseringen och att det i en sådan värld blir viktigare att hantera den typ av konflikter som vi inte är evolutionärt anpassade för att hantera, nämligen konflikter mellan olika grupper av människor. Vi är genetiskt programmerade för att undvika konfliker inom gruppen.

Men om det här är sant, hur kan det då komma sig att våldet enligt Pinker och andra tycks ha *minskat* under de senare femhundra åren, när globaliseringen ju faktiskt har ökat? Det finns flera filosofer som också har en förklaring till detta, däribland Allen Buchanan och Russell Powell (2015). Det är sant, säger de, att vi är emotionellt anpassade framför allt till ett liv i den egna gruppen, men evolutionen har inte bara gett

människan en emotionell förmåga utan också en kognitiv eller intellektuell förmåga, däribland en förmåga till att förhålla sig kritisk till det egna normsystemet. De kallar detta för ”the capacity for open-ended normativity” och beskriver den på följande sätt:

> … förmågan att ändra vårt beteende med hjälp av reflexion över och modifikation av existerande normer, inbegripet grundläggande moraliska uppfattningar om vilka slags varelser som har moralisk ställning. (2015, s. 38)

Buchanan och Powell menar att det är svårt att förneka att vi har denna förmåga om vi tittar på hur moralen har utvecklats under senare år. Återigen: väldigt många fler människor nuförtiden menar att vi har moraliska skyldigheter mot djuren och att djuren har moralisk ställning i sin egen rätt. Därför bryr vi oss också om hur de djur har det som vi inte har i vår närhet och som vi inte har en relation till, t.ex. de som är instängda på djurfabriken. Detta kan man inte förklara med den nedärvda stammoral som vi talade om tidigare – i själva verket strider det mot den typen av moral. Det måste i stället bero på att vi förstår att det inte är *rationellt* att låta de moraliska hänsynen bara omfatta andra människor när förmågan att lida finns såväl hos djuren som hos människan. På samma sätt har vi blivit bättre på att förstå att det heller inte är rationellt att göra skillnad mellan människor på grundval av kön, ras, etnicitet eller religion.

Så vår moral har blivit mer universalistisk och kosmopolitisk, vilket inte minst yttrar sig i vår syn på de mänskliga rättigheterna. Vi bryr oss i dag om hur en regim behandlar sina medborgare, oberoende av om det faktiskt kommer att påverka oss själva hur dessa medborgare blir behandlade. Detta kan man inte förklara med vår nedärvda stammoral.

Men Buchanan och Powell (2016) framför också i detta sammanhang en intressant hypotes, nämligen att framväxten av den här typen av inkluderande och kosmopolitisk moral vilar på en del viktiga förutsättningar, bland annat ett visst välstånd som gör att vi inte ständigt måste oroa oss för den egna överlevnaden, men framför allt krävs det att vi inte upplever en alltför stark konkurrens om tillgångarna från andra grupper. När dessa förutsättningar inte längre är uppfyllda ja då triggas återigen den här stammoralen i gång hos oss som just är anpassad till en värld där det råder en knapphet på tillgångar.

Den kosmopolitiska moralen är därför i viss mån en lyxvara. Vi kan unna oss att betrakta alla människor som lika mycket värda i tider av relativt välstånd. Det är därför som framväxten av den kosmopolitiska

moralen och de mänskliga rättigheterna har följt i spåren av att vi tack vare vetenskap, teknikutveckling och industrialism har fått ett växande välstånd. Så snart vi känner oss hotade av andra grupper, för att vi tror att de ska ta våra jobb eller för att vi är rädda för att de ska välla in i landet i ett så stort antal att det påverkar vår ekonomi, ja då riskerar främlingsrädslan att ta över. Då vill vi sluta oss inom vår grupp alldeles som stammoralen föreskriver. Så länge vi har det bra tänker vi att asylrätten är en del av de mänskliga rättigheterna, då tror vi på den inkluderande och kosmopolitiska moralen; så snart vi känner vårt välstånd hotat tenderar vi att inte längre tro på den. Eller rättare sagt: vi vill kanske fortfarande tro på den, men vi har känslomässigt svårare att leva upp till den.

Vad är det då som säger att den kosmopolitiska moralen med de mänskliga rättigheterna skulle vara en *bättre* moral än en stammoral som framför allt ser till den egna gruppens intressen? Frågan är alltså varför jägar- och samlarsamhällets gruppmoral skulle vara en sämre moral än den universalistiska moral som vuxit fram på senare år. Vi har konstaterat att dessa tidiga samhällen kanske var fredligare i sin miljö. I den meningen var de bättre. Men av detta följer inte att även deras syn på vilka människor man ska bry sig om var bättre än en kosmopolitisk moralsyn.

Många har menat att själva tanken på moraliska framsteg och tanken på att moralen kan utvecklas till det bättre genom historien förutsätter att vi tror på en *objektiv* moral, dvs. att det finns det som är objektivt rätt och fel oberoende av vad vi själva har för moraliska åsikter. Det är inte lätt att se hur man kan argumentera för en sådan objektiv moral, om man inte stödjer sig på religionen, och därför finns det de som i stället vill se sig som etiska relativister. Walter Terence Stace var en av de tidiga relativisterna, han sa så här:

> Med utgångspunkt från den etiska relativismen saknar det mening att säga att den här tidens normer är bättre (eller sämre) än de normer som funnits tidigare. (1937, s. 48)

Tanken här är alltså att det är lika omöjligt att göra några värdejämförelser mellan moralsynen vid olika historiska tidpunkter som det är att göra jämförelser vad det gäller moralsynen hos olika kulturer.

Men jag menar detta inte är sant, inte ens för en relativist, eftersom man ju mycket väl kan tala om framsteg också i den relativa betydelsen. När jag säger att vi i västerlandet har gjort framsteg på de mänskliga rättigheternas område, så utgår jag förstås från den värdeskala jag för

tillfället omfattar, alldeles oberoende av om jag tror att denna värdeskala är relativt eller objektivt sann. Det är alltså lika angeläget för en relativist som för en objektivist att försäkra sig om att utvecklingen går åt rätt håll *enligt den värdeskala som hon omfattar.* Talet om moraliska framsteg förutsätter därför *inte* moralisk objektivism eller moralisk realism. (Samma slutsats har exempelvis Catherine Wilson dragit 2010.)

Låt oss till sist återvända till frågan: *Är* det så att utvecklingen går åt rätt håll med utgångspunkt från den värdeskala och de grundvärderingar som vi för tillfället omfattar? Den här frågan faller i sin tur isär i två olika frågor: För det första, *finns* det några gemensamma grundvärderingar som vi skulle kunna utgå från när vi ställer denna fråga? För det andra: har i så fall mänskligheten genom den moderna historien blivit bättre på att leva upp till dessa grundvärderingar?

Jag tror att svaret på båda dessa frågor är ja. Trots att det finns vissa tecken på att vi på senare tid börjat uppvisa allt fler stammoraliska tendenser i form av främlingsrädsla, nationalism, protektionism m.m., är det fortfarande ingen eller i alla fall väldigt få som på allvar ifrågasätter den kosmopolitiska moralen i form av de mänskliga rättigheterna och alla människors i grunden lika värde. Och med den utgångspunkten tyder det mesta på att det har blivit bättre, för kvinnor, för sexuella minoriteter m.fl., och att Obama har rätt när han säger att det är nu som det är bäst att leva om man tillhör någon av dessa grupper.

Och att friheten är större för människor i de flesta grupper i dagens värld jämfört med gårdagens finns det också starka belägg för. Jag läste nyligen i en liten skrift som heter ”Blir världen bättre?”, som ges ut av FN:s utvecklingsprogram UNDP. Följande citat kommer därifrån:

> Den amerikanska organisationen Freedom House gör en årlig mätning där världen delas i fria, delvis fria och ofria länder. Enligt denna analys har antalet demokratier i världen mer än dubblerats de senaste 40 åren och idag finns alltså dubbelt så många demokratier som diktaturer i världen. I början av 1970-talet var situationen den omvända.[3]

Detta är förstås enastående nyheter och jag tänker att om inte det här är ett tecken på att mänskligheten gjort moraliska framsteg, så har jag svårt att se vad som skulle kunna vara ett sådant tecken.

I inledningen skrev jag att jag skulle koncentrera mig på mänsklighetens moraliska utveckling och inte på den mänskliga individens. Jag

3. http://www.millenniemalen.nu/wp-content/uploads/2012/05/Blir-varlden-battre.pdf [s 36].

sa också att det i många fall kan vara svårt att avgöra om vi som individer tenderar att bli bättre människor genom åren. Men under tiden som jag har skrivit på detta har jag kommit att tänka på ett par saker, som har gjort mig lite mer optimistisk också på den här punkten.

Dels kom jag att tänka på en klassfest som jag var på för några år sedan för oss som gick tillsammans från ettan till nian. Det som slog mig när jag träffade dessa människor som jag inte sett på alla dessa år var inte bara att de förvandlats till tanter och farbröder utan att de blivit *snälla* tanter och *snälla* farbröder. Jag kände mig mycket tryggare bland de här människorna i dag än jag någonsin gjorde under vår skoltid. Jag kände starkt att framför allt vi som då var pojkar hade blivit mycket hyggligare och vänligare än vi var på den tiden. Han som varit klassens värsta mobbare bad till och med om ursäkt för att han varit så djävlig.

Men jag har också tänkt på den masskjutning som skedde i Las Vegas hösten 2017. Mannen som sköt från hotellrummet hette Stephen Paddock och var 64 år, men det beskrevs som något väldigt ovanligt att en så pass gammal person utför den här typen av extrema våldshandlingar. Jag kan inte tolka detta på annat sätt än att åtminstone män normalt sett blir mindre aggressiva med åren eller i alla fall mindre benägna till en så extrem aggressivitet. Och det borde väl vara ett tecken på moraliska framsteg. Vi män står för merparten av våldet i världen, och därför kan det vara en tröst för både kvinnor och män att vi män blir något snällare med åren.

Detta kan tyckas strida mot den allmänna eller i alla fall populära bilden av äldre som gnälliga och förbittrade människor som tar ut sin besvikelse på sin omgivning över att livet inte blev som de tänkt. Och visst finns det sura gubbjävlar. Men det finns också forskning som tyder på att den emotionella välfärden ökar med åldern. Vi verkar bli mindre stressade och deprimerade med åren (se Deborah Netburns artikel[4] i *Los Angeles Times* 2016 och Thomas m.fl. 2016). Som värst har vi det i 20- och 30-årsåldern, sedan blir det bli stadigt bättre. Detta ger också stöd för tanken att det sker en moralisk utveckling över tid, eftersom mycket tyder på att det finns ett starkt samband mellan välfärd och pro-socialt eller moraliskt beteende. Pelin Kesebir och Ed Diener menar att lyckan ”förefaller att ta fram det bästa hos människorna och göra dem mer sociala, mer samarbetsvilliga och även mer etiska” (2008, s. 121). I vår del av världen är redan andelen äldre i befolkningen större än andelen barn

4. http://www.latimes.com/science/sciencenow/la-sci-sn-older-people-happier-20160824-snap-story.html

och man spår att vi inom några tiotal år kommer att ha en dubbelt så stor andel äldre som barn. En åldrande befolkning innebär ekonomiska nackdelar för samhället, men om nyss förda resonemang stämmer kan det samtidigt betyda moraliska fördelar.[5]

LITTERATUR

Buchanan, Allen och Russell Powell. 2015. ”The Limits of Evolutionary Explanations of Morality and Their Implications for Moral Progress”. *Ethics* 126, s. 37–67.

———. 2016. ”Toward a Naturalistic Theory of Moral Progress”. *Ethics* 126, s. 983–1044.

Glover, Jonathan. 1999. *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. New Haven och London: Yale University Press.

Godlovitch, Stan. 1998. ”Morally we Roll Along: (Optimistic Reflections) on Moral Progress”. *Journal of Applied Ethics* 15, s. 271–86.

Jamieson, Dale. 2002. *Morality's Progress: Essays on Humans, Other Animals, and the Rest of Nature*. Oxford: Clarendon Press.

Kesebir, Pelin och Ed Diener. 2008. ”In Pursuit of Happiness. Empirical Answers of Philosophical Questions”. *Perspectives of Psychological Science* 3, s. 117–25.

Macklin, Ruth. 1977. ”Moral Progress”. *Ethics* 87, s. 317–82.

Moody-Adams, Michele M. 1999. ”The Idea of Moral Progress”. *Metaphilosophy* 30, s. 168–85.

Pinker, Steven. 2011. *The Better Angels of Our Nature*. New York: Viking Books.

Rønnow-Rasmussen, Toni. 2017. ”On Locating Value in Making Moral Progress”. *Ethical Theory and Moral Practice* 20, s. 137–52.

Stace, Walter Terence. 1937. *The Concept of Morals*. London: Macmillan Company.

Thomas, M. L., C. N. Kaufmann, B. W. Palmer, C. A. Depp, A. S. Martin, D. K. Glorioso, W. K. Thompson, D. V. Jeste. 2016. ”Paradoxical Trend for Improvement in Mental Health With Aging: A Community-Based Study of 1,546 Adults Aged 21–100 Years”. *Journal of Clinical Psychiatry* 77, s. 1019–25.

Wilson, Catherine. 2010. ”Moral Progress without Moral Realism”. *Philosophical Papers* 39, s. 97–116.

5. Artikeln är ursprungligen ett föredrag som gavs på Dunkers i Helsingborg hösten 2017. Ett tack till Tulsa Jansson för inbjudan och kommentarer! Jag är även tacksam för kommentarer från Toni Rønnow-Rasmussen och högre seminariet i praktisk filosofi i Lund på en annan text på samma tema. Sist men inte minst ett stort tack till Cathrine Felix för flera konstruktiva förslag på förbättringar!

HENRIK ANDERSSON OCH FRITS GÅVERTSSON

PIETETSFULLT HANTERANDE AV MÄNSKLIGA KVARLEVOR

Hösten 2016 blev vi kontaktade av Riksantikvarieämbetet med en förfrågan om att delta i ett seminarium med marinarkeologiska rådet. Seminariet fokuserade på frågan hur mänskliga kvarlevor i yngre fornlämningar bör hanteras. Det här är en fråga som har aktualiserats i och med den relativt nya kulturmiljölagen. I och med den så kan man nu fornlämningsförklara yngre lämningar där det finns en möjlighet att närstående och anhöriga fortfarande finns lever och dessa kan identifieras. Den filosofiska frågan som vi blev uppmanade att diskutera var hur sådana lämningar pietetsfullt bör behandlas. Vår presentation utvecklades till följande text där vi reflekterar kring de möjliga hänsynstaganden som man kan och kanske bör göra i fall som dessa.

1

Kulturmiljölagen, som trädde i kraft 1 januari 2014, tillåter att lämningar som ”tillkommit eller, i fråga om fartygslämning, förlist 1850 eller senare […] får förklaras för fornlämning av länsstyrelsen om det finns särskilda skäl med hänsyn till dess kulturhistoriska värde” (SFS 2013:548) vilket i förekommande fall gör att hanteringen av mänskliga kvarlevor regleras av kulturmiljölagen. Eftersom kulturmiljölagen inte innehåller bestämmelser rörande etiska aspekter eller särskilda pietetsskäl uppstår bedömningsproblematik rörande pietetskrav som inte är legalt styrda.

Diskussioner rörande pietetsfull hantering av mänskliga kvarlevor kompliceras ytterligare när vi har att göra med mänskliga kvarlevor från så pass sen tid att det kan finnas anhöriga eller andra närstående som fortfarande är i livet och där det i högre grad är möjligt att fastställa den avlidnes identitet (såväl individuell som etnisk, etc.).

Många av de aspekter som har att göra med närhet i tid innebär ofta en ökad komplexitet men man skall också komma ihåg att närhet i tid gör det lättare för oss att göra informerade antaganden om den avlidnes

intressen och attityder.[1] Till exempel ökar, med närhet i tid, möjligheten att den avlidne kan ha förutsett och haft en attityd gentemot arkeologiska utgrävningar som sådana, någonting som inte är aktuellt med avseende på äldre lämningar (Bahn 1984, s. 128).[2] Kanske kan vi till och med hamna i ett läge där vi vet så mycket om individerna i fråga att vi kan komma till en säkerhet som gränsar till informerat samtycke (eller för den delen en uttrycklig vägran).

Diskussionen om sjö- och luftfartygslämningar klassade som fornlämningar introducerar ytterligare problematik eftersom dessa lämningar dels ofta tillkommit genom olyckor eller andra dramatiska omständigheter samtidigt som lämningarna tenderar, speciellt på djupt vatten, att vara bättre bevarade än på land (McLeod 2008; Perez-Alvaro 2013) och besitta betydande historiskt, kulturellt och ekonomiskt värde (Perez-Alvaro 2016).

Hur bör man, i ljuset av detta, pietetsfullt hantera mänskliga kvarlevor från yngre fornlämningar? Det kan tyckas problematiskt att vi söker ett vördnads- och respektfullt behandlande (Se t.ex. ICOM Code 2.5; 3.7; 4.3; Drenzel et al. 2016, s. 24) av kvarlevor trots att arkeologer måste (för) störa viloplatserna, och när det gäller vissa undersökningsmetoder kvarlevorna själva, för att nå kunskap (Bahn 1984; Drenzel et al. 2016, s. 23–24).

2

Problematiken kring hanteringen av mänskliga kvarlevor presenteras i litteraturen ofta som utgörande moraliska dilemman (se t.ex. Petersson 1995, s. 11; Sellevold 2013). Denna beskrivning har, vilket Petersson (1995, s. 11) påpekar, den fördelen att den undviker en problembeskrivning i termer av en konflikt mellan etiska överväganden (ofta uttryckta i termer av pietetskrav) å ena sidan, och vetenskapliga landvinningar å andra sidan.[3] Det senare sättet att förstå och formulera problemet kan lätt leda till polarisering. Petersson (1995) har helt rätt i att ”problemet

1. Att det är lättare att göra informerade antaganden skall inte förväxlas med det mycket problematiska faktum att vi tenderar att fästa större vikt vid lämningar som ligger närmare oss själva med avseende på tid och kultur (se t.ex. Drenzel 2016, s. 24).

2. Vi har dock goda skäl att tro att berörda människor i många fall förutsett (den överhängande) risken att deras gravsättningar skulle kunna komma att plundras (se Bahn 1984, s. 130–32).

3. Denna problembeskrivning kan falla sig naturlig i ljuset av ett ibland vanligt förfarande bland etikprövningsnämnder där etiska överväganden ofta presenteras just som restriktioner och bromsklossar. För en intressant diskussion om detta, ackompanjerat med ett lösningsförslag i termer av ”inbäddat etiskt granskande”, se Johansson 2013, s. 70ff. Drenzel et al. 2016 riktar en liknande kritik gentemot Sellevold 2013. Se även Bahn 1984.

[...] inte [består] i en motsättning mellan etik och vetenskap" då "[e]tt genomtänkt etiskt övervägande bör innefatta hänsyn till alla berörda värden och intressen, d.v.s. även de vetenskapliga" (1995, s. 11).

Termen "moraliskt dilemma" är dock problematisk i det att den ger sken av en typ av svårlöslig eller rentav olöslig problematik. Det är därför viktigt att vara klar över vad som avses med termen i sammanhanget. I detta sammanhang kan vi följa Petersson och karaktärisera ett etiskt eller moraliskt dilemma som en situation inbegripande "en avvägning av värden som [...] är relevanta moraliskt sett" (Petersson 1995, s. 11).[4] Ur denna karaktärisering följer ingenting med avseende på hur lätt- eller svårlöst ett givet dilemma är. Det enda som följer ur denna karaktärisering är att vi har att göra med minst två värden som tycks stå i konflikt med varandra.

Vilka kan nu dessa värden, skäl, eller aspekter att ta hänsyn till, vara?[5] Det är vanligt att i sammanhanget tala om intressen och rättigheter och även om dessa otvivelaktigt är av yttersta betydelse så tycks det oss vanskligt att anta utan vidare att de skulle uttömma fältet. Anledningen till att man lätt leds att tro detta är sannolikt att man tänker på den moraliska domänen i termer av det som brukar kallas "snäv" moral, dvs. den del av moralen som, grovt uttryckt, grundar sig i "det vi är skyldiga varandra" (Scanlon 1996, se även Mackie 1977) och som har att göra med mellanmänskliga relationer. Petersson är öppen med detta antagande: "Etik har att göra med hur man förhåller sig till andra varelser. En person som skadar sig själv men inte någon annan klandrar vi kanske för oförtänksamhet eller dumhet, men vi klandrar honom inte moraliskt. Ett handlingssätt som inte berör någon kan inte innebära att något moraliskt värde kränks. [...] Kränks någons rättigheter? Gynnas eller frustreras någons intressen?" (Petersson 1995, s. 12).

4. Diskussionen rörande moraliska dilemman är omfattande men några av de viktigaste spörsmålen kan sägas vara (a) huruvida dilemman i deras renaste form skall förstås som olösliga moraliska konflikter där det inte finns något bästa alternativ (vilket tycks göra grundade val omöjliga), eller om de skall förstås som (b) situationer där det av andra anledningar är svårt att göra en jämförelse mellan alternativen (Andersson 2017). Andra har valt att diskutera (c) möjligheten att man trots att man väljer det bästa alternativet fortfarande (oundvikligen) gör något klandervärt (Gowans 1994, s. 4–5; Brännmark 2016, s. 493). (Huruvida genuina moraliska dilemman [dilemman där det inte finns något svar på vad man bör göra, allt taget i beaktande] verkligen existerar se t.ex. Ross 1930, Conee 1982 för förnekande av dessas existens. För tesen att de existerar se t.ex. Van Fraassen 1973, Hursthouse 1999).

5. I den moderna moralfilosofiska debatten är det vanligt att anta ett nära samband mellan värden och skäl. Ingenting vi säger i vad som följer varken förutsätter eller förnekar ett sådant samband.

En sådan inskränkning av problemformuleringen till att innefatta enbart intressen, rättighetsanspråk och behandlandet av andra blundar för åtminstone två viktiga aspekter: skyldigheter vi kan ha gentemot oss själva och hänsyn som bör visas mot ting, som många menar inte, eftersom de inte är subjekt, kan sägas ha varken rättigheter eller intressen.[6]

Det tycks i ljuset av detta bättre att tala i termer av hänsynstagandeaspekter som ges en viss vikt (som naturligtvis kan variera beroende på hur olika aspekter interagerar i en given situation).

3

Att tala i termer av hänsynstagandeaspekter kan ha en stor pedagogisk fördel men samtidigt bör man ta i beaktande att de olika aspekterna inte nödvändigtvis är aspekter som står i konflikt med varandra. Det kan ofta vara så att flera olika aspekter (kanske av olika anledningar) talar för samma förfarande. Man bör även vara medveten om att de hänsynstagandeaspekter vi listar nedanför förmodligen inte uttömmer alla potentiellt relevanta aspekter. Även om de gjorde det så kan man inte nödvändigtvis konstruera en tabell eller ett schema som kan fungera som hjälp i beslutsfattandeprocessen.[7]

När detta har blivit klargjort så bör också fördelarna med en sådan lista framhävas. Vissa aspekter väger sällan särskilt tungt medan andra tenderar att vara väldigt viktiga. Även om man inte kan dra några generella slutsatser från sådana observationer så kan de vara till hjälp genom att ligga till grund för formulerandet av tumregler som i sin tur kan ligga till grund för fortsatt deliberation.

För att ge en översiktlig bild över möjliga hänsynstagandeaspekter så börjar vi på en snäv individnivå med utgångspunkt i kvarlevorna och den avlidne, för att sedan utvidga vår sfär till att fokusera på närstående. Ytterligare utökning av sfären nås genom att beakta t.ex. socio-kulturella tillhörigheter, etnisk tillhörighet och så vidare tills vi når storheter såsom samhället i stort eller ”världssamfundet”. Denna utökning skall alltså inte förstås som någonting liknande en graderad viktskala utan spelar här endast en organisatorisk funktion.

6. Försök att utvidga rättighetsbegreppet till att innefatta även sådant som t.ex. naturen är problematiska då en sådan utvidgning också tycks medföra en viss urvattning av talet om rättigheter (se t.ex. Griffin 2008; Sumner 1987). Se dock nedan.

7. Detta kan kontrasteras mot Sellevold 2013 som tycks ge sken av att en sådan tabell kan konstrueras. Dock kanske Sellevolds tabell snarare ska ses som en beskrivning över de moraliska värderingar som finns i samhället och inte vilka moraliska värderingar vi bör ha.

3.1 *Den mänskliga kvarlevan*

Den första hänsynstagandeaspekten som bör beaktas är kvarlevan i sig. Det kan vara så att kvarlevan är värdefull och därmed förtjänar att behandlas på ett respektfullt sätt. Att kvarlevan åtminstone är instrumentellt värdefull kan knappast ifrågasättas. Forskarvärlden är tydlig med det instrumentella värdet som kvarlevor kan besitta i kraft av att utgöra medel för vidare forskning och forskningsresultat. Mer intressant är frågan om kvarlevorna kan ha ett icke-instrumentellt, ett så kallat finalt, värde; det vill säga att de bör betraktas som värdefulla för deras egen skull. Om så är fallet så kan det också betyda att kvarlevan bör behandlas på ett visst respektfullt sätt i kraft av att den besitter ett sådant finalt värde. Som Masterton (2010, s. 23–24) uppmärksammar så är det rimligt att anta att kvarlevor har ett sådant värde. Till exempel så värdesätter vi livet och, menar Masterton, en kvarleva är ett tecken på att en viss person har levt. Den här kopplingen mellan kvarlevan och den som en gång har levt gör att kvarlevan kan vara finalt värdefull.[8] Även om kvarlevan har ett finalt värde så har den alltså det i kraft av den respekt vi har för det mänskliga livet.

Det är nog inte ovanligt att forskare upplever hanterandet av kvarlevor annorlunda än hanterandet av artefakter, kanske känner man en annan typ av respekt gentemot kvarlevan. Det kan nog då vara lockande att dra slutsatsen att kvarlevan har ett annat värde än de artefakter som finns i samma utgrävning. Och visst är det så att om kvarlevan har ett finalt värde så bör vi kanske också ha en annorlunda attityd gentemot kvarlevan, men endast utifrån det faktum att man har en sådan attityd bör man inte dra slutsatsen att kvarlevan har ett finalt värde. Den här reaktionen kan kanske ges en psykologisk förklaring som är oberoende av etiska värden.

Man kan alltså tänka sig att forskaren har en annorlunda reaktion mot en mänsklig kvarleva än gentemot en artefakt även om kvarlevan inte har ett finalt värde. Men det finns också en möjlighet att reaktionen i sig är värdefull. Det vill säga att även om kvarlevan saknar ett finalt värde så kanske reaktionen i sig är finalt värdefull. Man kan då förvänta sig att reaktionen, att känna respekt, är finalt värdefull i kraft av något

8. Det bör påpekas att kvarlevan är finalt *extrinsikalt* värdefull. Masterton förutsätter därmed en distinktion mellan finalt och *intrinsikalt* värde. Se t.ex., Korsgaard 1983, Kagan 1998 och Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen 1999 för förslag på hur man skall förstå en sådan distinktion. Exempel på saker som har finalt extrinsikalt värde kan till exempel vara en ett sällsynt föremål. Föremålet kan vara finalt värdefullt och dess värde kan till viss del bero på det relationella faktumet att det är sällsynt.

som ligger utanför reaktionen. Vad detta skulle vara kan det finnas flera förklaringar till men i linje med vad som föreslogs ovan kan man tänka sig att reaktionen är värdefull i kraft av dess koppling till kvarlevan som ett tecken på att en viss person har levt.

3.2 *Den avlidne*

Generellt tycks den avlidnes önskemål väga tungt. Kanske är så kallade begravningstestamenten, skriftliga önskemål om hur man vill att ens kropp behandlas efter döden, ett exempel på detta. Sådana dokument kan vara tecken på att vi lägger stor vikt vid att respektera den avlidnes önskemål. Här kan identifieras två problem (Masterton 2013, s. 114–15): vilka typer av önskningar och intressen kan överleva den egna döden, och vem är i så fall intressenten? Det finns naturligtvis en uppsjö av anledningar till varför vi bör respektera de döda som inte bygger på att vi erkänner postuma intressen eller önskningar men idén besitter ändå en intuitiv plausibilitet som berättigar närmare undersökning. Den vanligaste utläsningen av ”den avlidnes önskningar” är nog de önskningar som den avlidne hade då hen levde. I många fall är det naturligtvis så att det inte finns någon uttrycklig önskan att tillgå. I sådana fall uppstår, när vi har att göra med lämningar från sen tid, möjligheten att rådfråga närstående för att nå en uppskattning.[9] I andra fall kan det vara i princip omöjligt att tillgodose sådana önskningar, eller att ge en passande återbegravning, på grund av (mycket) begränsad kunskap om kulturell tillhörighet eller personliga önskningar och trosföreställningar.

Respekterandet av den dödes önskningar tillhör den typ av överväganden som kan tyckas svåra att tala om i termer av okränkbara värden eller rättigheter eftersom det är problematiskt att identifiera en rättighets- eller värdebärare (Petersson 1995, s. 13–4; jfr Masterton 2010, s. 22ff).

Masterton (2010a, 2013) argumenterar å andra sidan för att döda bör tillskrivas vissa rättigheter och för att även om vad som anses som respektfullt behandlande varierar med tiden och är beroende av religiösa och kulturella föreställningar, så är det trots allt så att generell respekt kan och bör visas. Masterton (2013, s. 121ff) föreslår tre rättigheter som bör tillskrivas det förflutna: sanningsenlighet, respekt för integritet, och rätten till erkännande. Den första av dessa kan förstås som en plikt att inte skända de döda genom att fara med osanning, till exempel ge-

9. Här uppstår naturligtvis en avgränsningsfråga (som kan komma att bli mer komplex med tiden) rörande vilka som bör betraktas som de relevanta efterlevande. Se 3.3 nedan.

nom fantasieggande retrospektiva diagnoser och liknande. Denna plikt verkar stämma väl överens med vidare forskning eftersom ytterligare undersökningar av kvarlevor troligen genererar en mer rättvisande bild av den döde. Vidare forskning kan dock uppdaga information om den döde som det kan tyckas rimligt att det finns någon slags rätt att inte få offentliggjord. Vilken typ av information som kan anses vara föremål för en rätt till integritet på detta sätt varierar naturligtvis med tid och kultur men det verkar ändå som att det, åtminstone i många fall, går att avgöra om vi har att göra med information vars offentliggörande skulle utgöra ett integritetsbrott (se Masterton et al. 2007; Masterton 2013, s. 123–24). Vår plikt att respektera en rätt till erkännande tar sig bland annat uttryck, menar Masterton (2013, s. 125ff.) i vår plikt att på ett respektfullt sätt erkänna svunna oförrätter. Masterton (2010, s. 21) påpekar också att det finns en risk att kvarlevor med nu levande ättlingar som kräver repatriering kan komma att särbehandlas om sådana rättigheter inte erkänns. Viktigt i sammanhanget är också att påpeka den roll som våra efterlevande spelar för våra livsprojekt: andras fortsatta existens efter vår död spelar en avgörande roll både i sig själv och som en förutsättning för att många av våra projekt skall upplevas som meningsfulla (Scheffler 2013; se även Gåvertsson 2016). I förlängningen skulle överväganden av den här typen, via ett kontraktsbaserat rättfärdigande av rättigheter,[10] kunna ligga till grund för tillskrivandet av rättigheter till de döda (Masterton 2010, s. 25). En alternativ strategi är att argumentera för att rättigheter bör ses som skyddande de externa nyttigheter vi behöver för att leva ett lyckligt liv (se t.ex. Griffin 2008; Lebar, 2009, 2013; Wenar 2013; Claeys 2009; för en kritik se Wolterstorff 2008; för svar på denna se Crisp 2010; Lott 2016). Detta antagande tillsammans med idén om att *post mortem* effekter kan påverka våra livsmål och dess mening lägger grunden för postulerandet av rättigheter för de döda.

Hur det än är med möjligheten att tillskriva rättigheter och (finala) värden till de döda så innebär ett förnekande av detta, som sagt, inte att hänsyn inte skall visas. Det verkar också som om de rättigheter Masterton postulerar stämmer väl med en rad styrdokuments understrykande av vikten av respekt i forskningspraktiken.[11] Kanske kan dessa rättig-

10. Denna strategi förutsätter att de döda, för att kunna komma i fråga som rättighetsbärare, i någon mening måste ses som en del av samhället.

11. Det kan också vara så att olika identifierbara önskemål från individer i en och samma lämning kan stå i konflikt med varandra. Denna typ av problematik skall dock inte överdrivas eftersom det trots allt kan finnas möjligheter att jämka dessa eller att nå ett överlappande konsensus (se nedan).

heter, förstådda *pro tanto*, utgöra en bas för formulerandet av tumregler som systematiserar de här nämnda hänsynstagandeaspekterna.

3.3 *Närstående*

Det ligger nära till hands att tänka på de närstående till den avlidne när man funderar på vilken hänsyn som är rätt att visa. I samhället tycks den här tanken självklar då det till exempel ofta är närstående som bestämmer detaljer kring hur en begravning ska se ut. Detta till trots så kan det vara intressant att ställa sig frågan varför vi ska visa hänsyn till närståendes viljor. Saken problematiseras ytterligare om man betänker rättviseaspekter: varför skulle det faktum att relevanta efterlevande kan hittas spela roll för det eventuella skyddsvärde ens kvarlevor besitter (se Masterton 2013)? Detta hänsynstagande hindrar dock inte att närståendes önskemål bör tas med i beaktande.

En första fråga att ställa sig är vilka vi ska räkna som närstående. Det tycks inte som att rent släktskap uppenbart är det viktigaste. Minst lika viktigt tycks till exempel vissa kärleksrelationer eller andra valda grupptillhörigheter vara. Många gånger tycks rentav kärleks- eller vänskapsrelationer trumfa släktskap. I ljuset av överväganden av den här typen uppstår en gränsdragningsproblematik; måste man ha varit i en kärleksrelation för att man ska räknas som närstående eller räcker det med en vänskapsrelation? Om det sistnämnda är tillräckligt uppstår frågan hur stark vänskapen måste ha varit för att det ska kvalificeras som närstående. Kanske finns det en gräns att dra men det är i så fall oklart vart den bör dras. Kanske ska vi visa hänsyn inför alla som faktiskt har någonting att önska om hur den avlidne ska behandlas, oavsett om de är närstående eller inte. Ofta är det ju så att de som har en stark åsikt är närstående. Ju närmre man står den avlidne desto starkare åsikt tenderar man att ha om hur vi ska förhålla oss till den avlidnes kropp.

Oavsett vad som är rätt svar så tycks det som att närstående ofta anses ha rätt till visad hänsyn gällande hur vi behandlar den avlidnes kropp. Detta blir kanske som tydligast när man betänker fall där hanterandet av den avlidnes kropp kan ha en direkt påverkan på den närstående. Till exempel i fall där forskning kan uppdaga ärftliga sjukdomar eller kan avslöja okända släktrelationer.

Men generellt tycks inte närståendeskapet vara fullt så starkt som andra möjliga hänsynstagandeaspekter. Man kan tänka sig att närståendes viljor kan kollidera med den avlidnes eller samhällets vilja. I dessa

fall kanske de närståendes önskan inte tycks väga lika tungt som de andra aspekterna. Anta att någon donerar sin kropp till forskning, det tycks inte som att vi skulle respektera närståendes önskan att inte donera kroppen. På liknande sätt så tycks det som att om de närstående önskar att kroppen behandlas på ett sätt som de flesta i samhället skulle misstycka till, så skulle vi förmodligen ställa oss tvekande till att respektera denna önskan. Detta tycks tala för att många finner närståendes önskan att vara viktig men inte avgörande.

Att tillskriva närståendes önskemål öppnar upp för ytterligare en möjlig konflikt mellan den avlidne och de närstående. Givet att vi vill tillmäta närståendes önskemål viss vikt så följer det också att det är viktigt att kontakta de närstående för att få veta vad deras önskan är. För att veta huruvida man bör fortsätta med en utgrävning så bör man alltså försöka fastställa identiteten på den avlidne för att på det viset kunna kontakta de närstående. Det här kan möjligtvis öppna upp för andra problem. Kanske kan det komma fram information som den avlidne inte vill ska komma fram. Den avlidne kanske visar sig ha stridit för nazistyrkorna i stället för den frihetsrörelse som släktingar alltid har trott, vilket möjligen kan utgöra ett brott mot krav på integritet.

Nu har det mest givits en beskrivning av hur samhället ofta ser på saken och inte vad som *faktiskt* är fallet. Ur en etisk synvinkel så måste man acceptera påståendet att närståendes önskemål måste vägas in i ett etiskt övervägande. Ett beslut om hur den avlidnes kropp ska hanteras påverkar helt klart närstående på ett sätt som måste anses ha moralisk vikt.

Vi har nu sett på närstående som en liten grupp men kanske kan man även se individer tillhörande samma etniska eller socio-kulturella gruppering som närstående. Här blir frågan mer komplicerad, särskilt då dessa grupper behandlas eller har behandlats illa, till exempel genom att ses som objekt av forskarsamhället. I sådana fall är det ofta viktigt med dialog, medbestämmande och erkännande/upprättelse. Många gånger kan denna aspekt samverka med forskningsvärdet eftersom upprättelse/erkännande ofta kan nås genom att ny kunskap produceras vilken i sin tur tjänar till att ompröva gamla resultat som kan spegla fördomar och inaktuella värderingar (Nilsson Stutz 2008). Detta behöver dock inte alltid vara fallet och ibland kan behovet av erkännande och integritet väga över.

3.4 *Forskningsvärdet*

Som tidigare nämnts är det viktigt att undvika en problembeskrivning i termer av en konflikt mellan etiska överväganden å ena sidan, och vetenskapliga landvinningar å andra sidan. För att undvika detta bör man i beslutsprocessen även ta forskningsvärdet i beaktande som en typ av etiskt värde. Detta blir kanske särskilt tydligt när det handlar om motargument mot återbegravning som grundar sig på förlusten av forskningsrön för framtida generationer samt möjligheten till framtida reviderade beslut på etisk grund. Här tycks det rimligt att anta att värdet av olika utgrävningar kan skilja sig radikalt. Vissa utgrävningar kan tänkas ge stora insikter som kan anses ha stort forskningsvärde (se Drenzel et al. 2016, s. 31). Man kan dock ifrågasätta om det är vad som vanligen är fallet. Många utgrävningar kanske snarast ger oss en viss detaljkunskap som inte kan sägas ha ett avgörande forskningsvärde. Som tidigare nämnts kan denna typ av information både tjäna till att respektera den döde i termer av sanningsenlighet och erkännande men kan också potentiellt utgöra ett integritetsbrott. Även om man ställer sig skeptisk till Mastertons rättighetsbaserade tankegångar så verkar vi många gånger få ett liknande resultat uttryckt i termer av en sammanvägning: värdet av insikter av den här typen väger antagligen sällan särskilt tungt.[12] Mycket av ovanstående problematik har sitt ursprung i en snäv förståelse av ”forskningsvärdet”. Om man utvidgar begreppet till att innefatta värdet av det som kan komma ur att upprätthålla en forskartradition, ha en samhällelig funktion, uppmuntra ett levande kunskapssökande och även värdet för individen som är forskare så blir resultatet annorlunda. Med den här bredare, och på många sätt rimligare, förståelsen av ”forskningsvärde” så kan den här aspekten spela en avgörande roll i avvägningen.

4

Vi har nu visat på några olika aspekter som rimligtvis bör tas i beaktande. Detta är alltså punkter som vi bör respektera då vi försöker nå ett beslut. Det blir nu tydligt att det är potentiellt ett väldigt svårt beslut att komma fram till. Det finns många möjliga hinder på vägen: Hur mycket vikt ska vi tillskriva de olika aspekterna? Hur ska de viktas? Hur sammanlägger man alla dessa aspekter så att vi kan fatta ett beslut?

12. Det finns även ett praktiskt problem att ta forskningsvärdet i beaktande: hur kan man veta vad forskningsvärdet kommer att vara innan man påbörjar forskningen?

Man kan tänka sig ett spektrum av positioner, från lexikalt ordnade rankningar som låter en och samma aspekt vara utslagsgivande i samtliga fall (t.ex. skulle man kunna tänka sig att griftefriden, eller för den delen forskningsvärdet, alltid trumfar alla andra grunder) till en typ av situationsetik som hävdar att en given aspekt skiftar både vikt och polaritet från situation till situation och att ingen regelstyrd vägledning därför står att finna. Vissa moralteorier menar alltså att det är förvånansvärt lätt att fatta ett beslut. Man tänker sig att det finns en algoritmisk regel vi kan använda oss utav som helt enkelt tillämpas mer eller mindre mekaniskt på situationen i fråga. Teorier som dessa ger oss klara besked om hur beslutet kan fattas. Men kanske ska vi vara skeptiska till teorier som ger ett så enkelt svar i så komplexa frågor.[13] Man kan nog säga att teorier av ovanstående typ ger ett alltför naivt svar. I likhet med en tendens inom så kallad ”tillämpad” eller ”praktisk” etik som går att se sedan 1970-talet, som har gått från ett tillvägagångssätt där färdigutvecklade moralteorier tillämpades mer eller mindre mekaniskt på nya fall till ett ökat erkännande av allt fler mer eller mindre autonoma undersökningsfält i behov av egna etiska undersökningar med svagare koppling till de överbyggande teoretiska resonemangen (Brännmark 2016, s. 481–82) anser vi alltså att sådana angreppssätt är otillfredsställande.

Att man inte kan förankra beslutsfattande i en övergripande etisk teori oberoende av undersökningsfältet behöver inte föra oss in i en regelrätt situationsetik eftersom det inte utesluter att man kan formulera tumregler som uttrycker generella tendenser (om än inte givna lagbundenheter).

5

Det viktigaste att ta med sig från den här diskussionen är antagligen följande.

Hanteringen av mänskliga kvarlevor förstås ofta som ett dilemma. Det är en naturlig tolkning, det är trots allt många skilda värden som ställs mot varandra. Men trots att det är ett dilemma betyder det inte att vi behöver stå handfallna. Det kan trots allt finnas vägledning. För att undersöka hur dilemmat ska förstås så har vi diskuterat olika hän-

13. En liknande attityd tas redan i Bahn 1984, s. 138 (övers. Gåvertsson): ”Det står klart att där inte finns något enkelt svar. Varje uppsättning omständigheter måste utvärderas av de involverade protagonisterna – arkeologerna, deras samveten och trosföreställningar, och nu levande meningsmotståndare – så att en passande kompromiss kan nås.”.

synstagandeaspekter. Vi började med att begrunda värdet som kvarlevorna kan besitta och drog slutsatsen att om de besitter ett värde så bör det förstås i termer av respekt för livet. Vidare undersökte vi hänsynstagande utifrån den avlidnes perspektiv. Slutsatsen att dra utifrån den undersökningen är att vi ofta visar stor hänsyn och att vi även bör visa stor hänsyn till den avlidnes önskemål. På samma vis så visar vi ofta stor hänsyn till närståendes önskemål, här är det dock inte lika uppenbart varför vi *faktiskt* bör visa en sådan hänsyn, men samtidigt så kan det inte förnekas att vi troligtvis bör visa hänsyn utifrån den här aspekten. Den samhälleliga aspekten ska självklart också vägas in liksom värdet av forskningen. När det gäller det sistnämnda så bör man inte ha en för snäv förståelse av värdet av forskningen.

Med en klarare förståelse över vilka aspekter som bör belysas så kan man förhoppningsvis lättare fatta beslut i frågan. Man kan dock inte förvänta sig en generell policy som alltid kan tillämpas. Snarare så måste man väga de olika aspekterna mot varandra i varje enskilt fall, även om tumregler kan formuleras.

LITTERATUR

Andersson, H. 2017. ”How It All Relates: Exploring the Space of Value Relations”. Lund: Media Tryck.

Bahn, P. G. 1984 ”Do Not Disturb? Archaeology and the Rights of the Dead”. *Oxford Journal of Archaeology* 3(1): 127–39.

Brännmark, J. 2016. ”Moral Disunitarianism”. *Philosophical Quarterly* 66, nr 264, s. 481–99.

Conee, E. 1982. ”Against Moral Dilemmas”. *The Philosophical Review* 91, s. 87–97.

Claeys, E. R. 2009. ”Virtue and Rights in American Property Law”. *Cornell Law Review* 94(4), s. 889–947.

Cokelet, B. ”Two-Level Eudaimonism and Personal Reasons”. *Ethics,* 122(4), s. 773–80.

Crisp, R. 2010. ”Rights, Happiness and God: A Response to *Justice: Rights and Wrongs*”. *Studies in Christian Ethics* 23, s. 156–62.

Drenzel, L., L. Gustafsson Reinius, K. Hauptman, L. Hejll, F. Svanberg. 2016. *Mänskliga kvarlevor vid offentliga museer: En kunskapsöversikt*. Statens Historiska Museer FoU Rapport 15.

Gowans, C. 1994. *Innocence Lost: An Examination of Inescapable Wrongdoing* New York: Oxford University Press.

Griffin, J. 2008. *On Human Rights* Oxford: Oxford University Press.

Gåvertsson, F. 2016. ”Review: Samuel Scheffler’s *Death and the Afterlife*”. *Ethical Theory and Moral Practice* 19, nr 4, s. 1053–56.

Hursthouse, R. 1999. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Johansson, V. 2013. *Stimulating the Brain: Ethical Perspectives on Deep Brain Stimulation & Nano Scaled Brain Machine Interfaces*. Lund: Lunds universitet, Centrum för teologi och religionsvetenskap.
Kagan, S. 1998. ”Rethinking Intrinsic Value”. *Journal of Ethics* 2(4), s.277–97.
Korsgaard, C. M. 1983. ”Two Distinctions in Goodness”. *Philosophical Review* 92, s. 169–95.
LeBar, M. 2013. *The Value of Living Well*. Oxford: Oxford University Press.
———. 2009. ”Virtue Ethics and Deontic Constraints”. *Ethics* 119(4), s. 642–71.
Lott, M. 2016. ”Agency, Patiency, And The Good Life: The Passivities Objection to Eudaimonism”. *Ethical Theory and Moral Practice* 19, s. 773–86.
Mackie J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
Masterton, M. 2010. *Duties to Past Persons: Moral Standing and Posthumous Interests of Old Human Remains*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
———. 2013. ”Duties to Past Persons. The Moral Standing and Posthumous Interests of Old Human Remains”. I *More Than Just Bones: Ethics and Research on Human Remains,* red. H. J. Fosshem, s. 113–38. Oslo: The Norwegian National Research Ethics Committees.
Masterton, M., M. G. Hansson, A. T. Höglund, G. Helgesson. 2007. ”Can The Dead Be Brought into Disrepute?” *Theoretical Medicine and Bioethics* 28, s. 137–49.
McLeod, I. D. 2008. ”Shipwreck Graves and Their Conservation Management”. *AICCM Bulletin* 31, s. 5–14.
Petersson, B. 1995. ”Forskningstillgänglighet kontra pietet: Etiska problem i samband med undersökningar av uppgrävda människoben”. I *I Adams barn… En diskussion om etiska aspekter på museiförvaring och* återbegravning *av medeltida skelettmaterial*, red. E. Irengren och L. Redin, s. 11–20. Lund: Institute of Archeology Report Series No. 55.
Sellevold, B. J. 2013. ”Ancient skeletons and ethical dilemmas”. I *More than just bones: ethics and research on human remains,* red. H. J. Fosshem, s. 139–63. Oslo: The Norwegian National Research Ethics Committees.
Perez-Alvaro, E. 2013. ”Unconsidered Threats to Underwater Cultural Heritage: Laying Submarine Cables”. *Rosetta* 14, s. 54–70.
———. 2016. ”Playing the Values: Sound and Vision of the Violin of the Titanic”. *Journal of Cultural Heritage* 21, s. 869–75.
Rabinowicz, W. och Rønnow-Rasmussen, T. 1999. ”A Distinction in Value: Intrinsic and for Its Own Sake”. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 100(1), s. 33–51.
Ross, W. D. 1930 *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.
Scheffler, S. 2013. *Death and the Afterlife*. Oxford: Oxford University Press.
Sumner, L. W. 1987. *The Moral Foundation of Rights*. Oxford: Clarendon Press.
Van Fraassen, B. 1973. ”Values and the Heart’s Command”. *The Journal of Philosophy* 70.
Wenar, L. 2013. ”The Nature of Claim-Rights”. *Ethics* 123, s. 202–29.
Wolterstorff, N. 2008. *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton University Press.

ANDERS BARTONEK

TÄNK OM ALLA SKULLE GÖRA SÅ, IMMANUEL?

KANT

I jantelagens hem Sverige kan det hända att man stöter på svaret att ”tänk om alla skulle göra så?” om man föreslår ett undantag från en regel, ifrågasätter en inarbetad praxis i ett visst samhällsområde eller i handling bryter mot en regel eller vedertagen praxis. När det man gör inte motsvarar allmän praxis är det sannolikt att någon tar på sig ansvaret och försöker hämta tillbaka en till ledet, arbetsmoralen eller busskön osv. med denna fras. Man ska inte, så tycks det, tro att man kan ta sig rätten att ifrågasätta en viss regels eller praxis rimlighet.

Det förhållningssätt gentemot undantag som denna fras (”tänk om alla skulle göra så?”) innebär verkar samtidigt tillämpa Immanuel Kants kategoriska imperativ, men på ett modifierat och problematiskt sätt. Vad innebär Kants kategoriska imperativ? Det kategoriska imperativet hör hemma i dennes praktiska filosofi, vilken söker svar på frågan hur vi ska handla eller hur vi ska avgöra vad som är en god handling. Imperativet lyder att en människa ska handla på så sätt att det hon gör skulle kunna upphöjas till en allmän lag. Med Kants ord ska man ”Handla på sådant sätt att din viljas maxim alltid samtidigt kan gälla som princip i en allmängiltig lagstiftning” (Kant 2004, s. 52). Det är dessutom avgörande att dessa till att börja med subjektiva maximer leder till ”objektiva eller praktiska lagar, när de erkänns som objektiva, dvs. som giltiga för varje förnuftsvarelses vilja” (Kant 2004, s. 37). Det är alltså väsentligt att sådana lagar ska kunna inses som förnuftiga av alla individer. Men det handlar inte nödvändigtvis om färdiga och redan etablerade lagar. Individen ska rannsaka sig själv inför sitt handlande och reflektera över och försätta sig in i ett scenario i vilket det egna handlandet utgör en allmän lag, och om individen gör bedömningen att ett sådant scenario framstår som förståndigt väljer individen denna handling. En god handling är en allmänt god handling. Men denna reflektion hos individen utspelar sig då ofta innan detta scenario har inträtt och bygger på en myndig och självständig människas oberoende och kritiska tänkande.

För att nu koppla samman Kants kategoriska imperativ med den nämnda frasen (”tänk om alla skulle göra så?”) tycks det möjligt att

Filosofisk tidskrift 2018 nr 4, 28–33

säga att imperativet i detta sammanhang inte främst används för att i positiv mening formulera och reflektera över goda handlingssätt för människan så som Kant förespråkar, utan snarare ges funktionen att förhindra undantag, förändringar och ett tänkande utanför det invanda och reglerade. Kants kategoriska imperativ tycks alltså vara närvarande i denna fras, men på ett förändrat sätt. Imperativet innebär inte längre att individen på ett självständigt, öppet och konstruktivt sätt reflekterar över vilka handlingar som vore goda i syfte att överhuvudtaget bli i stånd att formulera allmänna lagar för handlandet, utan nu antar det i stället formen av en åthutning som riktas mot undantag och regelbrott. Samhällsstrukturen kan sägas upprätthållas genom att den via sina medlemmar sprider detta ”kantianska” anti-imperativ. Där Kants imperativ förutsatte en myndig och kritisk reflektion hos individen, riskerar detta anti-imperativ just att förhindra en sådan reflektion. Där Kants imperativ skulle kunna leda till att självständiga individer riktar kritik mot rådande samhällsformer, om dessa är problematiska, används det nu för att förhindra en sådan självständig reflektion. För tänk om alla vore kritiska medborgare? Tänk om alla skulle göra så, Immanuel?

Det Kants imperativ har gemensamt med frasen ifråga är att handlingar bör vara allmänna om de anses goda, men det betyder inte att man enligt Kant ska avstå från att ifrågasätta samhällsförhållanden om de inte framstår som förnuftiga och egentligen inte verkar hålla som allmänna moraliska lagar, även om de är vedertagna. Kant utgår inte från en stabil enhet som hindrar individer från att ifrågasätta dem, utan utgår alltid från individens självständiga och kritiska reflektion och söker utifrån den vägen fram till den allmänna lagen. Frasen ”tänk om alla skulle göra så” kan därför snarare sägas ha förvandlats till ett försvar av samhället mot Kants kategoriska imperativ, den har blivit en repressiv fråga. Man kan säga att Kant därigenom används för förhindra den reflektion som Kant förespråkade. Det är inte längre en individ som utför reflektionen, utan ett system som förhindrar den reflektion som leder till ifrågasättanden, undantag och kritik. Kants kategoriska imperativ kan därmed indirekt på detta problematiska vis sägas ha förvandlats till följande maxim: ”Handla på ett sådant sätt att dina handlingar överensstämmer med redan existerande allmänna lagar.” Ett motförslag skulle vara: ”Handla på ett sådant sätt att du aldrig hindrar en enskild kritisk röst att bli hörd gentemot en samhällsordning...”

HEGEL

Det är betecknande att Hegels kritik mot Kants praktiska filosofi just problematiserar risken som ryms i att överlåta till individernas reflektioner att etablera det goda handlandet. Om Kants kategoriska imperativ, såsom ett kritiskt reflekterande över möjliga goda handlingar, inte sammanfaller med ett försvarande och upprätthållande av en redan etablerad ordning bejakar jag det som Hegel kritiserar. Hos Hegel måste det förnuftigt förverkligade samhällslivet i stället etableras på en historiskt framväxt och förfinad sedlighet som inte har råd att riskeras i varje enskild reflektion. Staten måste etableras över individernas huvuden. Om staten ska vara beroende av den enskildes tänkande, som för Hegel i sitt partikulära perspektiv blir begränsat och därmed godtyckligt, så riskerar staten också att stjälpas i varje sådant. Hegel rör sig därmed närmare det repressiva imperativet som jag har diskuterat ovan. Han försvarar systemet och ordningen mot den enskildes kritiska reflektion. Om det stämmer att det som jag kallar den repressiva frågan är en pervertering av Kants imperativ verkar det också möjligt att betrakta denna pervertering som kompatibel med Hegels kritik av det partikulära och godtyckliga perspektivet. Den repressiva frågan, som framstår som en användning av Kants imperativ, blir snarare till ett förtäckt hegelianskt försvar av systemet mot individen.

I *Andens fenomenologi* kritiserar Hegel Kant för att dennes kategoriska imperativ inte når utöver sin godtycklighet eftersom dess resultat alltid är präglat av en subjektiv viljebestämning. Det förblir dessutom helt formellt och stannar inom det subjektiva och förblir därigenom för Hegel tautologiskt, det handlar bara om sig självt. Det förmedlas aldrig via verkligheten eller etableras i en objektiv totalitet (Hegel 2008, s. 312ff.). I *Rättsfilosofin* menar Hegel på liknande sätt att den enskildes subjektivitet och abstrakta självbestämning – detta är sannolikt en kritik av Kant – förflyktigar all bestämdhet inom rätten. Självbestämningen är abstrakt eftersom den inte är medvetet förmedlad med den sedliga helheten. Och eftersom subjektiviteten (den enskilde individen) fäller sitt omdöme enbart ur sig själv som reflekterande kraft innebär detta ett hot gentemot rätten och staten. För Hegel måste rätten i stället baseras på förnuftiga och historiskt framväxta institutioner som inte kan vara beroende av enskilda personers godtyckliga förstånd. Godtycket i den subjektiva viljan innebär för Hegel dessutom att den för staten blir det onda när den tas för det absoluta. Härigenom riskeras enligt Hegel att

förhållandet mellan det absoluta (och förnuftiga) å ena sidan och det enskilda och subjektiva å andra sidan perverteras (Hegel 1986, §§ 138–140).

Det framstår med detta i åtanke som rimligt att Hegel skulle kunna rikta den repressiva frågan till Kant: ”Tänk om alla skulle göra så, Immanuel?” För Hegel blir det uppenbart att om det överlåts till varje enskild att etablera helheten så riskeras möjligheten för staten att upprätta ett stabilt och kontinuerligt sedligt fundament. Om alla gjorde som Kant vore det svårare att låta sedlighetens system ha sin dynamiska gång över huvudet på individerna. Nu föreslår ju inte Kant ett undantag i en enskild regel, utan ger oss i stället redskapet att kunna göra det när helst det behövs. Kant ser fortfarande det allmänna gemensamma som mål, men detta måste alltid prövas genom och gå via det reflekterande tänkandet hos individen. Kant accepterar inte, och detta är som bekant en huvuddimension i hans syn på upplysning, en ordning utan att genom egen reflektion ha insett dess berättigande: att vara myndig är ”göra bruk av sitt förstånd utan någon annans ledning” (Kant 1992, s. 27). Den repressiva frågan ”tänk om alla skulle göra så?” kan därmed sägas användas mot honom själv på ett omvänt sätt, nämligen som om Hegel i sina egna systematiska syften skulle kritisera kritiska individer genom att använda Kants imperativ i detta repressiva syfte.

ADORNO

I Adornos bok *Probleme der Moralphilosophie*, som bygger på en föreläsningsserie från 1963, är Kants praktiska filosofi i fokus. Redan tidigt visar Adorno att moralfrågan hos Kant väsentligen innehåller frågan om förhållandet mellan det individuella och allmänna och hur Kant sätter individen i centrum när det gäller att avgöra vad en god handling är. Samtidigt pekar Adorno på hur det i denna spänning generellt, mellan individen och det allmänna, är den allmänna lagen som är den starkaste och ofta auktoritära parten i relation till individen, som i sin tur i stället representerar det humana i relation till lagens kyla (Adorno 1997, s. 29 och 34). Men avgörande är, och härigenom stärker Adorno min förståelse av Kant, att det kategoriska imperativet inte är något annat än formulerandet av det subjektiva som något objektivt giltigt. Det är alltså den subjektiva reflektion som förutsätts för att en objektivt förnuftig handling ska kunna formuleras, inte tvärtom. Men detta är allt annat än subjektivism: för Adorno handlar detta snarare om ett försök av Kant att rädda objektiviteten genom subjektiviteten (Adorno 1997, s. 52–53). Men

detta innebär också att om den enskildes subjektiva reflektion hindras så faller hela Kants praktiska filosofi. Det är viktigt för Kants moralfilosofi att alla verkligen utför denna subjektiva reflektion för att söka etablera objektivt giltiga allmänna lagar. Men Kants teori kan bara finnas om moralfilosofin är ett oavslutat projekt, medan den repressiva frågan försöker övertyga individen om motsatsen. Vi har redan en allmän lag!

Adorno är dock inte enbart positivt inställd till Kant, utan gör också en exkurs som är relevant i detta sammanhang som kritik av Kant, nämligen om Henrik Ibsens pjäs *Vildanden* (1884). Adorno pekar på hur pjäsen tematiserar den risk som uppstår när någon blint följer en moralisk lag, eftersom individen då själv riskerar att bli omoralisk. Adorno menar att Gregers Werles, en av huvudpersonerna i pjäsen, principfasta sanningssägande och dennes avslöjande för nära vännen Hjalmar Ekdal, varigenom Ekdal får vetskap om att hans dotter inte är hans biologiska barn, följer sanningssägandets moraliska imperativ på ett problematiskt sätt. Det förintar nämligen den enda personen (Ekdal) som inte är en del av det sammanhang av skuld som Ibsen beskriver i pjäsen om familjerna Ekdal och Werle. Enligt Adorno representerar Werles handlande Kants kategoriska imperativ, och Adorno menar därför utifrån detta exempel att det strikta följandet av imperativet som inte tar den enskilda situationens empiriska karaktär i beaktning leder till sin motsats och i detta fall förstör familjen Ekdal i stället för att, som Werle avsåg, hjälpa den med sanningen (Adorno 1997, s. 234ff.). Detta pekar enligt Adorno på ett stort problem i Kants praktiska filosofi, nämligen på den abstrakta dimension i det kategoriska imperativet varefter det helt bortser från konkreta empiriska omständigheter (Adorno 1997, s. 158). En allmän lag kan inte ta hänsyn till enskildheter och i denna bemärkelse blir Kants teori själv problematisk utifrån min kritik av den repressiva frågan, eftersom dess orientering mot det allmänna själv hotar den kritiska dimension som baseras i individuell reflektion. Detta ändrar dock inte på att den subjektiva moraliska reflektionen hos Kant alltid på nytt måste utföras – vilket i relation till Hegel är att betrakta som positivt – men kanske behöver den en tilläggsmaxim? Jag föreslår: ”Handla på ett sådant sätt att du aldrig enbart utgår från eller orienterar dig i riktning mot en allmän lag”. Men tänk om alla skulle göra så? Tänk om alla aldrig enbart skulle utgå från eller orientera sig i riktning mot en allmän lag? Detta skulle måhända undergräva den repressiva frågan, eftersom det allmänna perspektivet inte längre skulle kunna hävdas på samma självklara sätt.

LITTERATUR

Adorno, Theodor W. 1997. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, G. W. F. 2008. *Andens fenomenologi*. Övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein. Stockholm: Thales.

Hegel, G. W. F. 1986. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kant, Immanuel. 2004. *Kritik av det praktiska förnuftet*. Övers. Fredrik Linde. Stockholm: Thales.

Kant, Immanuel m.fl. 1992. *Vad är upplysning?* Stockholm: Symposion.

OLLE RISBERG

BERGSTRÖM OM METAETISK NATURALISM

Metaetisk naturalism är tesen att normativa fakta är naturliga fakta. En version av naturalismen säger att faktumet att en viss handling bör utföras är identiskt med faktumet att handlingen maximerar mängden njutning. I en tidigare uppsats i denna tidskrift så argumenterade jag för att naturalismen är rimligare än två konkurrerande teorier om normativ metafysik: *misstagsteori*, enligt vilken det inte finns några normativa fakta, och *non-naturalism*, enligt vilken normativa fakta är icke-naturliga fakta.[1] Misstagsteorins största problem utgörs enligt mig av det *Mooreanska* argumentet, som jag formulerade såhär:

> De viktiga premisserna i argumentet … är helt enkelt att man *naturligtvis* bör vara snäll ibland, och att vi *förstås* har skäl att tvivla på att månen är en ost. Dessa implicerar att det finns åtminstone två normativa fakta: att man bör vara snäll ibland och att vi har skäl att tvivla på att månen är en ost. Därför är misstagsteorin falsk. (Risberg 2017, s. 5)

Argumentet är giltigt: enligt misstagsteorin finns det inga normativa fakta, men argumentets premisser implicerar att det finns sådana fakta. I min uppsats påpekade jag att eftersom de flesta specifika versioner av naturalismen implicerar att det finns normativa fakta så utgör det Mooreanska argumentet inte utgör något problem för dem.

Lars Bergström hävdar dock att detta påpekande är ett misstag.[2] Bergström noterar att Moore själv var non-naturalist, och skriver därför att ”argumentet bygger rimligen på att det finns *icke-naturliga* normativa fakta – och annars vore det ju inte heller något argument mot misstagsteorin – och just detta förnekar ju Risbergs naturalism”.[3]

Med tanke på att detta är ett *Mooreanskt* argument och inte *Moores* argument så är frågan om Moores egna uppfattningar rimligen ett villospår.[4] En viktigare fråga är huruvida argumentet förbättras om vi

1. Risberg 2017. Uppsatsen är ett bidrag till diskussionen mellan Bergström (2016), som försvarar non-naturalismen, och Olson (2017), som försvarar misstagsteorin.
2. Bergström 2017.
3. Bergström 2017, s. 17.
4. Argumentet är för övrigt inte inspirerat av Moores metaetiska resonemang, utan av hans ”bevis” av yttervärldens existens på basis av existensen av hans två händer.

Filosofisk tidskrift 2018 nr 4, 34–36

tar bort min premiss att vi bör vara snälla ibland och ersätter den med Bergströms premiss att det är ett icke-naturligt faktum att vi bör vara snälla ibland. Så kan det knappast vara. Bergströms premiss är ju logiskt starkare än min premiss, och eftersom misstagsteorin är tesen att det inte finns några normativa fakta alls (naturliga eller ej) så räcker min svagare premiss, till skillnad från vad Bergström hävdar, för att ställa till problem för den teorin.

Uppfattningen att naturalistiska teorier överhuvudtaget implicerar att det finns handlingar som vi bör utföra är enligt Bergström ”en rätt svårsmält tes!”, men det är inte tydligt varför han har svårt att smälta den.[5] Den utilitaristiska versionen av naturalismen implicerar ju till exempel följande proposition:

(1) Alla handlingar som maximerar njutning bör utföras.

(1) är ett paradexempel på ett normativt påstående, men Bergström skriver att ”[(1)] innebär ju bara, enligt naturalismens egen tolkning, att varje handling som har denna egenskap har denna egenskap. Till exempel att varje handling som maximerar njutning maximerar njutning”.[6] Bergström hävdar vidare att eftersom det senare påståendet är logiskt sant så följer det från alla teorier, inklusive misstagsteorin och icke-naturalismen. Därför sluter han sig till att faktumet att naturalismen implicerar (1) inte ger teorin ett övertag över konkurrerande teorier.

Det stämmer dock inte att naturalismen implicerar att (1) ”bara” innebär att alla handlingar som maximerar njutning också maximerar njutning. Tvärtom är det ju så gott som allmänt accepterat att sanna identitetsutsagor ibland är informativa och icke-triviala, trots att de kan göras om till logiska sanningar genom att substituera uttryck med samma referens. Tänk till exempel på följande proposition:

(2) Himlakroppen i solsystemets centrum är (identisk med) solen.

(2) är knappast en trivial tes. Att jorden kretsar kring solen är en överraskande astronomisk upptäckt som inte lät sig göras med rent logiska verktyg, och ingen skulle få för sig att geocentrismen är förenlig med (2) då den, enligt heliocentrismens egen tolkning, bara innebär att himlakroppen i solsystemets centrum är identisk med himlakroppen i solsystemets centrum.

Problemet med Bergströms resonemang är att situationen rörande

5. Bergström 2017, s. 16.
6. Bergström 2017, s. 16.

(1) är analog i alla relevanta avseenden. Även om den utilitaristiska naturalismen är korrekt så finns det ingen intressant mening i vilken misstagsteorin och non-naturalismen implicerar (1).

Slutligen hävdade jag i min uppsats att naturalistiska teser kan förklara vad det innebär att naturliga fakta *gör* en handling rätt. Mitt förslag utgick från teorin att när en handling H är rätt så är detta faktum identiskt med faktumet att en hypotetisk ideell observatör skulle vilja att H utförs. Bergström påpekar att det är problematiskt att identifiera rättgörande-relationen med identitetsrelationen, och på den punkten håller jag med honom.[7] Min tanke var i stället att förespråkare av ideell observatörs-teorin bör hävda att fakta som gör att H är rätt är fakta *i ljuset av vilka* den ideella observatören skulle vilja att H utförs. Typiskt sett kommer dessa fakta inte att handla om den ideella observatören själv, utan om (exempelvis) vilka konsekvenser H har för agenten och hennes medmänniskor. Dessa fakta är inte bara lämpliga kandidater för att vara rättgörande fakta, utan teorin förklarar också vad det överhuvudtaget innebär att ett faktum gör en handling rätt, vilket ibland har betraktats som mystiskt.[8] Även detta är en bedrift som varken misstagsteorin eller non-naturalismen lyckats med.[9]

LITTERATUR

Lars Bergström. 2016. ”Normativa skäl”. *Filosofisk tidskrift*, nr 2.
———. 2017. ”Risbergs naturalism”. *Filosofisk tidskrift,* nr 4.
John Mackie. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
Jonas Olson. 2017. ”Bergström om normativa skäl”. *Filosofisk tidskrift*, nr 2.
Olle Risberg. 2017. ”Non-naturalism, naturalism eller misstagsteori?”. *Filosofisk tidskrift*, nr 4.

7. Bergström 2017, s. 17.
8. Se till exempel Mackie 1977, s. 41.
9. Tack till Nils Franzén och Victor Moberger för kommentarer på den här uppsatsen.

LARS BERGSTRÖM

METAETISK NATURALISM

Olle Risberg har i ett par tidigare inlägg argumenterat för metaetisk naturalism, som han tycker har vissa förtjänster framför non-naturalism (som jag har propagerat för) och misstagsteori (som Jonas Olson har försvarat).

Risberg har invändningar på tre punkter, när han bemöter mina invändningar mot hans metaetiska naturalism. Den första rör hans ”Mooreanska” argument mot misstagsteorin. Eftersom jag själv inte tror på misstagsteorin ska jag inte gå närmare in på det, men det bygger på att man härleder existensen av normativa fakta från normativa omdömen. Giltigheten hos sådana härledningar kan nog ifrågasättas. Den tycks bero på vilken metaetisk teori som är riktig. Eftersom jag själv har en deflationistisk uppfattning om sanning, och därmed om fakta, kan jag gå med på härledningen, men jag har svårt att se att detta kan vara ”misstagsteorins största problem”, som Risberg påstår. Snarare förutsätter det väl, på ett allt för uppenbart sätt, vad som skulle bevisas.

INFORMATIVA IDENTITETSUTSAGOR

När det gäller Risbergs egen metaetiska naturalism har jag invänt mot hans tes att den har normativa konsekvenser.

Vilka dessa konsekvenser antas vara måste förstås bero på vilken version av naturalism man utgår från. Den utilitaristiska versionen av naturalismen säger till exempel att egenskapen att (i moralisk mening) böra utföras är densamma som den naturliga egenskapen att maximera njutning. Denna tes, låt oss kalla den (MU), är en identitetsutsaga. Den säger att det råder identitet mellan vissa *fakta* – eller mellan vissa *egenskaper*. Vi kunde formulera den så här:

(MU) Egenskapen att böra utföras är identisk med egenskapen att maximera njutning.

Det faktum att en handling bör utföras är alltså enligt (MU) identiskt med det faktum att handlingen maximerar njutning. Det är enligt (MU) samma egenskap som tillskrivs handlingen i bägge fallen. Av (MU) följer vidare en annan identitetsutsaga, nämligen om *mängder*:

Filosofisk tidskrift 2018 nr 4, 37–42

(U) En handling bör utföras om och endast om den maximerar njutning.

Påståendet (U) innebär ju att mängden av handlingar som bör utföras är identisk med mängden av handlingar som maximerar njutning. Risberg påpekar dessutom att (MU) implicerar:

(1) Alla handlingar som maximerar njutning bör utföras.

Detta är hans exempel på en normativ konsekvens av (MU). Man kan notera att (1), som så att säga är ena halvan av (U), även impliceras av (U). Och (U) impliceras i sin tur inte bara av (MU), utan även av den vanliga *normativa* eller *etiska* utilitarismen, som vi kan formulera så här:

(NU) En handling bör utföras om och endast om den maximerar njutning, och det som gör att den bör utföras (om den bör utföras) är just detta att den maximerar njutning.

En intressant fråga, som aktualiseras av Risbergs argument, är hur (MU) förhåller sig till (NU). Jag har diskuterat detta lite kortfattat i min *Grundbok i värdeteori*,[1] men jag är inte säker på om jag fortfarande vill skriva under på allt jag där säger om saken. Bland annat lutade jag åt att (MU) och (NU) skulle vara ”i stort sett” samma sak, men det har jag senare kommit att betvivla.

Skulle (MU) och (NU) vara samma sak, så skulle ju den metaetiska utilitarismen vara en *normativ* teori – eller också skulle den normativa (etiska) teorin vara metaetisk – vilket kan tyckas vara lite underligt. Vi har ju fått lära oss att det är en viktig skillnad mellan metaetik och normativ etik.[2] Däremot skulle det förstås stämma bra överens med Risbergs tes att metaetisk naturalism har normativa konsekvenser. Normativa teorier har naturligtvis normativa konsekvenser.

Min ursprungliga reaktion på Risbergs naturalism var att (1) – och även (U) som också är en del av (NU) – blir trivial om (MU) är sann. Om (1) ska tolkas i enlighet med (MU), så betyder ju (1) att alla handlingar som maximerar njutning maximerar njutning. Vilket jag tycker är trivialt och icke-informativt.

Men Risberg anser tvärtom att (1) är ett paradexempel på ett normativt

1. *Grundbok i värdeteori*, avsnitt 3.3, Thales 1990 och senare upplagor.

2. År 1972 försökte jag själv också utveckla detta i min uppsats ”Meaning and Morals”, som kan läsas på https://www.dropbox.com/s/nxqzpwu0642s05v/Meaning-and_morals.pdf?dl=0.

påstående. Och som invändning mot min invändning påpekar han att det finns sanna identitetsutsagor som är informativa och alltså icke-triviala.

Jag håller förstås med om att det finns informativa identitetsutsagor. Jag skulle även säga att (MU) är ett utmärkt exempel på en informativ identitetsutsaga, även om jag tror att den är falsk. Det finns många andra, bland annat Risbergs eget exempel, i vilket solen identifieras med den himlakropp som befinner sig i solsystemets centrum. Det är en identitetsutsaga om *individer.* Detsamma gäller utsagan att ”Den nuvarande kungen av Sverige är identisk med Carl XVI Gustaf”, som ju också är informativ.

Vad har detta med (1) att göra?

Jo, Risberg menar såvitt jag förstår att även (1) – som följer av (MU) – är informativ och icke-trivial.[3] Han argumenterar ju mot mitt påstående att (1) blir trivial givet (MU).

Till att börja med kan man då konstatera att (1) inte automatiskt blir informativ för att den följer av (MU), som är informativ. Tautologier följer till exempel av informativa utsagor, utan att själva bli informativa.

Men är då (1) informativ? Risberg anser det och hans argument för detta består i att han jämför (1) med

(2) Himlakroppen i solsystemets centrum är (identisk med) solen

och hävdar att (2) är en identitetsutsaga som inte är trivial och att ”situationen rörande (1) är analog i alla relevanta avseenden”.

Jag håller som sagt med om att (2) är informativ och icke-trivial. Men jag håller inte med om att situationen rörande (1) är analog i alla relevanta avseenden. En viktig skillnad skulle kanske kunna uttryckas så här: (2) är informativ eftersom den är falsifierbar. Den kan undersökas och skulle i princip kunna visas vara falsk. Men (1) är inte falsifierbar om (MU) gäller, ty då är (1) trivialt sann.

För övrigt borde väl (2) jämföras med (MU), inte med (1). Det är ju (2) och (MU) som är informativa identitetsutsagor.

Men medan (MU) handlar om egenskaper, så tycks ju (2) inte handla om egenskaper, utan om individer, närmare bestämt himlakroppar. Om vi försöker oss på att tolka (2) så att den handlar om egenskaper, skulle vi kanske kunna uttryckas den så här:

3. Kanske menar han också att (1) är en identitets-utsaga?

(2*) Egenskapen att vara solen är identisk med egenskapen att vara den himlakropp som befinner sig i solsystemets centrum.

Men detta är inte en särskilt rimlig tolkning av (2). Ty för att avgöra om (2) är sann behövs bara vanlig astronomisk expertis och ingen expert tycks hysa några tvivel alls om att (2) är sann. Frågan om (2*) är sann är inte alls lika klar. Man kan vara övertygad om att (2) är sann, utan att ha någon tydlig uppfattning om (2*). Min egen spontana, men osäkra, reaktion är att (2*) är falsk.

Hur ska man avgöra om egenskaper är identiska? Som W. V. Quine har påpekat så har vi inget effektivt naturalistiskt kriterium för identitet mellan egenskaper. Detta problem gäller förstås även (MU).[4]

Att formulera (MU) i termer av fakta, snarare än egenskaper, gör ingen skillnad. Det är inte lättare att avgöra om fakta är identiska. Problemet är detsamma. Det faktum att en handling bör utföras är identiskt med det faktum att handlingen maximerar njutning om och endast om egenskapen att böra utföras är identisk med egenskapen att maximera njutning.

Men det avgörande är ju inte tolkningen av (2) eller frågan om hur man avgör om egenskaper är identiska. Det avgörande i min diskussion med Risberg är om (1) är informativ.

Varför tror då Risberg att (1) är informativ?

Han skulle kanske invända mot mitt påstående ovan om att (1) inte är falsifierbar. Men hur skulle man i så fall gå tillväga för att försöka falsifiera (1)? I princip måste man väl då studera handlingar som maximerar njutning – hur man nu ska kunna identifiera sådana – och därefter avgöra om dessa även bör utföras. Men hur avgör man om de bör utföras? Givet (MU), så finns det väl bara ett sätt: att avgöra om de maximerar njutning. Och eftersom man redan har gjort det, så är ju saken redan klar: (1) är inte falsifierbar.

Men Risberg skulle kanske invända mot detta att det finns informativa utsagor som inte är falsifierbara. Exempelvis Pythagoras sats och Euklides teorem att det finns oändligt många primtal. Matematiska och logiska sanningar kan ju vara informativa.

4. Lustigt nog tycks man alltså kunna konstatera att den naturalistiska tesen (MU) knappast är förenlig med naturalismen, åtminstone om naturalismen uppfattas som hos Quine. Som trogen lärjunge till W. V. Quine är även jag skeptisk till egenskaper. Ska man vara riktigt begriplig borde man nog försöka klara sig med teorier som inte förutsätter att det finns egenskaper. Men i praktiken klarar vi oss knappast utan dem. Åtminstone inte än så länge.

Javisst. Men det hjälper lika lite som det tidigare konstaterandet att det finns informativa identitetsutsagor. Att det finns informativa satser i matematik och logik, som inte är falsifierbara, visar inte heller att (1) är informativ.

Frågan är då om förklaringen till att vissa matematiska satser är informativa skulle kunna tillämpas också på (1), givet (MU).

Varför är Pythagoras sats informativ? Jag antar att det beror på att man kan veta vad den betyder, utan att veta om den är sann.

Kan man säga detsamma om (1)? Vid första anblicken kan det se så ut, men i samband med Risbergs naturalism, så måste man väl förutsätta att man i den relevanta meningen vet vad (1) betyder endast om man vet att ”bör” ska tolkas i enlighet med (MU). Men i så fall kan man inte veta vad (1) betyder, utan att veta att (1) är sann. Och alltså är (1) inte informativ på det sätt som exempelvis Pythagoras sats är informativ.

RÄTTGÖRANDE

Den tredje punkt där Risberg invänder mot mitt tidigare inlägg gäller hans tes att ”naturalistiska teser kan förklara vad det innebär att naturliga fakta *gör* en handling rätt”.

På denna punkt har jag nog missförstått honom. I själva verket handlade hans tes kanske bara om ideell observatörs-teorin (IO). Den säger att när en handling är rätt så är detta faktum identiskt med faktumet att en hypotetisk ideell observatör skulle vilja att utförs.

Risberg håller med mig om att det enligt (IO) inte kan vara det faktum att observatören vill att handlingen ska utföras som gör att den är rätt. Man kan inte identifiera rättgörande-relationen med identitetsrelationen.

Han tycks i stället mena att det som gör handlingen rätt är de fakta som är observatörens *skäl* att vilja att handlingen utförs. Eller kanske snarare, vilket inte är detsamma: de fakta som *orsakar* observatörens vilja. Kort sagt: de fakta som *gör* att observatören vill att handlingen utförs.

Men i så fall menar han kanske helt enkelt att det som enligt den metaetiska naturalismen gör en handling rätt är de fakta som gör att det faktum föreligger, som enligt naturalismen är identiskt med det faktum att handlingen är rätt. Och poängen med detta är då att denna relation helt enkelt är en vanlig naturalistisk orsaks- eller förklaringsrelation. Som antas vara enklare att begripa än motsvarande relation mellan naturliga och icke-naturliga fakta.

Det låter ju rätt invändningsfritt, givet naturalismen. Enligt (MU) är då exempelvis det som gör att en handling, som bör utföras, bör utföras de fakta som gör att handlingen maximerar njutning. Däremot kan det nog vara väldigt svårt att avgöra *vilka* fakta det är som gör att den maximerar njutning. Ty dessa fakta behöver ju inte alls vara av den sort som vi, eller utilitarister, brukar uppfatta som ”etiskt relevanta”.

Däremot går ju (vad jag nu tror är) Risbergs uppfattning, om vad som enligt (MU) gör att en handling bör utföras, inte så bra ihop med den vanliga utilitarismen, det vill säga (NU). Ty enligt (NU) är det ju det faktum att en handling maximerar njutning, som gör att den bör utföras. Det framgår exempelvis tydligt i G. E. Moores omsorgsfulla formulering av utilitarismen.[5] Men Moore var förstås inte naturalist.

Sammanfattningsvis tycker jag fortfarande inte att det som Risberg pekar på som fördelar för naturalismen – framför non-naturalism och misstagsteori – är några vidare fördelar.

LITTERATUR

Lars Bergström. 1972. ”Meaning and Morals”. I *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, utg. R. E. Olson och A. M. Paul, s. 185–95. Baltimore och London: The Johns Hopkins Press.

Lars Bergström. 1990. *Grundbok i värdeteori*. Stockholm: Thales.

Lars Bergström. 2016. ”Normativa skäl”. *Filosofisk tidskrift*, nr 2.

Lars Bergström. 2017. ”Risbergs naturalism”. *Filosofisk tidskrift,* nr 4.

G. E. Moore. (1912) 1966. *Ethics*. Oxford: Oxford University Press.

Jonas Olson. 2017. ”Bergström om normativa skäl”. *Filosofisk tidskrift*, nr 2.

Olle Risberg. 2017. ”Non-naturalism, naturalism eller misstagsteori?”. *Filosofisk tidskrift*, nr 4.

Olle Risberg. 2018. ”Bergström om metaetisk naturalism”. *Filosofisk tidskrift*, nr 4.

5. Se G. E. Moore, *Ethics*, s. 22.

OLLE RISBERG

METAETIKENS METODOLOGI

Lars Bergström och jag har i flera artiklar försökt ta reda på vilken metaetisk teori som är korrekt, men vi har ännu inte lyckats komma överens om saken. Vår metaetiska oenighet verkar bero på att vi också är oeniga om flera grundläggande metodologiska frågor om hur filosofi egentligen ska bedrivas. I detta inlägg, som också blir mitt sista inlägg i vårt utbyte, är min avsikt därför att kasta ljus över dessa metodologiska frågor. I synnerhet kommer jag att fokusera på frågorna om hur metaetik skiljer sig från normativ etik och vad det innebär att ett metaetiskt argument ”förutsätter vad som ska visas”.

Både jag och Bergström menar att filosofiska teorier bör utvärderas på basis av huruvida deras implikationer kohererar med våra övervägda omdömen om olika saker. Till skillnad från Bergström anser jag dock att metaetiska teorier ofta har normativa implikationer. Vad detta mer exakt innebär är att metaetiska teorier ofta har konsekvenser för vad som vanligen skulle klassificeras som ”första-ordningens” frågor, dvs. frågor i *normativ* etik, och att vi därför kan utvärdera dessa teorier delvis på basis av deras normativa konsekvenser. Mitt argument för denna metodologiska position fokuserar på naturalistiska uppfattningar i stil med följande tes:

(MU) Egenskapen att böra utföras är identisk med egenskapen att maximera njutning.

Jag menar att en potentiell fördel med naturalistiska teser som (MU) är att de kan förklara, och därmed stödjas av, våra övervägda normativa omdömen. Ett exempel på detta är att (MU) skulle kunna förklara följande normativa tes:

(1) Alla handlingar som maximerar njutning bör utföras.

Poängen är alltså inte att (1) faktiskt stämmer – det tvivlar jag på – utan bara att det i princip är möjligt för metaetiska teser som (MU) att förklara, och därmed stödjas av, normativa teser som (1).

Bergström håller med mig om att (MU) är en informativ tes. Däremot menar han att (MU) medför att (1) är trivial. Han skriver att:

Filosofisk tidskrift 2018 nr 4, 43–48

> [om] det faktum att en handling bör utföras är *detsamma* som att den maximerar njutning, så tycks ju (1) bara innebära att alla handlingar som maximerar njutning maximerar njutning. Vilket jag tycker är trivialt och icke-informativt.[1]

Bergströms oro är alltså att (MU) medför att (1) är lika informativ som denna tes:

(2) Alla handlingar som maximerar njutning maximerar njutning.

Om detta stämmer så skulle det kasta tvivel över mitt resonemang, eftersom (2) ju inte verkar ha något särskilt normativt innehåll. Men varför skulle (MU) medföra att (1) är trivial?

Vid första påseende kan man få för sig att Bergströms argument bygger på idén att om egenskapen att vara F är identisk med egenskapen att vara G så kan uttrycket 'F' alltid substitueras med 'G' på ett sådant sätt att den resulterande satsen "innebär" samma sak som den ursprungliga satsen. Denna tanke ger ju mycket riktigt vid handen att om (MU) är korrekt så innebär (1) och (2) samma sak. Men vid närmare eftertanke är det tydligt att Bergströms argument inte kan förlita sig på den tesen – för den medför ju att (MU) också är trivial! Närmare bestämt så kan vi ju genom en liknande substitution göra om (MU) till satsen 'egenskapen att maximera njutning är identisk med egenskapen att maximera njutning', vilket också är trivialt sant (förutsatt att det finns egenskaper).

Bergströms resonemang bygger i stället på idén att (MU) medför att en person inte ens vet vad (1) *betyder* om hon inte också vet att uttrycket 'bör' "ska tolkas i enlighet med (MU)".[2] Att tolka uttrycket 'bör' i enlighet med (MU) innebär, så vitt jag förstår, att tolka (1) som att det betyder samma sak som (2). Det är därför som (MU) enligt Bergström har resultatet att (1) är trivial: om vi förstår hur (1) ska tolkas så förstår vi också att det betyder samma sak som ett trivialt påstående, nämligen (2).

Problemet med det här resonemanget är att (MU) inte har dessa konsekvenser. (MU) säger ju ingenting om vad som krävs för att förstå vissa satser eller för att vara kompetent med vissa begrepp – det är en rent metafysisk tes om naturen hos en viss egenskap. Faktum är att en av de primära anledningarna till att metaetiska naturalister började fokusera

1. Bergström, "Metaetisk naturalism".

2. Ibid. Bergström har också en diskussion om huruvida (MU) medför att (1) är icke-informativ för att den inte kan falsifieras. Han påpekar dock senare att det finns flera utsagor som är icke-falsifierbara men ändå informativa, såsom matematiska utsagor, varför jag utgår ifrån att det här med falsifierbarhet inte är centralt i hans resonemang.

på just moraliska egenskaper (snarare än moraliska begrepp) var att slippa problem som i många avseenden liknar Bergströms utmaning här, nämligen de problem som förknippas med *den öppna frågans argument*. Argumentet, som först framfördes av Moore (1903), verkar ge oss tungt vägande skäl att tro att ren begreppskompetens inte räcker för att veta huruvida normativa påståenden som (1) är sanna. Så vitt jag kan se är detta helt riktigt. Men det utgör inte något problem för (MU).

Kanske undrar någon vad det finns för *positiva* skäl att tro att (1) är informativ om (MU) är sann. Mitt svar är helt enkelt att alla går med på att (1) är informativ om (MU) är *falsk*, och att det är svårt att se hur en utsagas status som trivial eller icke-trivial skulle hänga på sanningen hos en rent metafysisk tes.

Om detta resonemang är sunt så visar det att (MU), som är ett praktexempel på en metaetisk tes, också har normativa implikationer. Den koherentistiska metodologin som jag antydde tidigare låter oss därför utvärdera metaetiska teser som denna genom att se på deras konsekvenser om normativa frågor. Detta behöver inte alltid vara goda nyheter för naturalisten och i det här fallet är det nog tvärtom snarast en nackdel. Den relevanta formen av hedonistisk utilitarism har ju välkända problem i normativ etik, och att (MU) för med sig alla dessa problem är ju inte direkt positivt. Men utilitarismens rimlighet är alltså en annan fråga. Vad som är viktigt för mina syften är bara att metaetiska teoriers normativa implikationer ibland gör dessa teorier mer eller mindre rimliga.

Om detta stämmer, hur blir det då med distinktionen mellan metaetik och normativ etik? Det är nog en distinktion som ofta är värd att göra. Men det är också viktigt att vi förstår vad exakt denna distinktion består i. En anledning till att distinktionen är användbar är att även om vissa metaetiska teser har slående normativa konsekvenser så gäller detta förstås inte i alla fall. Tesen att normativa fakta är icke-naturliga fakta, till exempel, är väl förenlig med alla vanliga uppfattningar inom normativ etik. Ett annat skäl att behålla distinktionen är att de flesta normativa teser inte har särskilt slående metaetiska konsekvenser. (1) är ju till exempel förenlig med flera former av både naturalism, icke-naturalism och icke-kognitivism. Dess mest intressanta metaetiska konsekvens är väl att den medför att det överhuvudtaget finns normativa sanningar och att metaetisk misstagsteori därför falsk. Men den egenskapen delar (1) med alla andra (positiva) normativa påståenden.

Det bör dock understrykas att även om vi på det här sättet kan göra en distinktion mellan metaetik och normativ etik så följer det inte att

dessa är två *isolerade* debatter som kan bedrivas helt oberoende av varandra. Tanken att första- och andra-ordningens etiska frågor på det sättet skulle vara helt irrelevanta för varandra stöter man ibland på, men den idén tror jag att vi bör förneka. Varför skulle vi kunna besvara frågan om *vilka* handlingar som är moraliskt rätt utan att veta något om vad moralisk riktighet är, eller vice versa?

Frågan om hur (MU) ska tolkas aktualiserar i sin tur frågan om vad det är att förutsätta vad som ska visas. Bergströms metaetiska funderingar verkar ofta drivas av en motvilja att begå detta potentiella argumentationsmisstag. Bland annat menar han att det Mooreanska argumentet mot metaetisk misstagsteori lider av just detta problem. Argumentet är baserat på idén att misstagsteorin är falsk eftersom den är oförenlig med vissa till synes självklara normativa sanningar; exemplen jag använt i tidigare uppsatser är att vi bör vara snälla ibland och att det finns skäl att tvivla på att månen är en ost. Man skulle kunna tänka sig att Bergströms resonemang om (MU) också drivs av denna farhåga. Kanske är det för att undvika att förutsätta att (MU) är falsk som uttrycket 'bör' måste tolkas på ett sätt som i stället gör (1) trivial?

Huruvida dessa farhågor är välgrundade beror dock på vad det egentligen innebär att ett argument förutsätter vad som ska visas och varför det skulle vara problematiskt. Faktum är att det är långt ifrån glasklart hur dessa frågor ska besvaras, trots att det här med att resonera cirkulärt är ett av det första argumentationsmisstag som blivande filosofer stöter på.

Låt oss börja med att säga ett par ord om *giltighet*. Giltighet är egenskapen som ett argument har när dess premisser logiskt nödvändiggör sanningen hos dess slutsats. Att ett argument är giltigt är knappast något problem i sig. Likväl är det fallet att närhelst ett argument mot en given teori är giltigt så kan anhängare av teorin inte acceptera konjunktionen av argumentets premisser utan att få en inkonsistent åsiktsmängd (eller ge upp teorin som argumentet riktas emot). Med andra ord finns det en mening i vilken *alla* giltiga argument förutsätter vad som ska visas: om argumentets slutsats är falsk så måste åtminstone en av argumentets premisser också vara falsk. Men detta visar knappast att alla giltiga argument är problematiska – en rimligare slutsats är att ett bra argument mot en teori inte alltid måste innehålla premisser som är acceptabla för anhängare av teorin som utgör argumentets måltavla.

Av den anledningen slår det mig inte som ett problem att det Mooreanska argumentet, säg, förutsätter vad som ska visas i den här meningen.

Så länge dess premisser är rimliga så gör det inget att misstagsteoretikern är förbunden till att förneka dem – tvärtom är det ju detta som gör att argumentet är kraftfullt. Visserligen skulle man kunna leta efter en alternativ förståelse av vad det är att förutsätta vad som ska visas som inte drabbas av dessa problem och som ger vid handen att det Mooreanska argumentet ändå är ett misslyckande. Men det är långt ifrån tydligt för mig vad detta skulle vara och projektet slår mig hursomhelst inte som särskilt fruktbart. Skälet till detta är att idén att alla cirkulära argument är dåliga verkar bottna i en tanke som visserligen är lockande men som riskerar att leda till global skepticism om vi tar den på för stort allvar.

Tanken i fråga är att det bara är rimligt att lita på rapporterna från en potentiell kunskapskälla om vi först vet att källan är pålitlig.[3] Att detta är en intuitiv idé kan illustreras med ett exempel. Låt oss säga att vi hittat en maskin i skogen som genererar lappar med olika matematiska eller filosofiska teser på. Troligen skulle vi inte blint lita på att alla maskinens teser är korrekta. Detta omdöme skulle inte heller påverkas av att en av maskinens teser var just att maskinen själv är pålitlig – för huruvida vi kan lita på maskinen (och därför också på dess omdöme om sin egen pålitlighet) är ju precis vad vi tvivlar på! I stället skulle vi vilja hitta något *oberoende* sätt att avgöra huruvida maskinen är pålitlig. Om dess pålitlighet bekräftats på relevant oberoende grunder så skulle vi kanske ta den på allvar till slut. Men en sådan kontroll skulle bara fylla sitt syfte om vi kunde genomföra den utan att först förutsätta att maskinen är pålitlig, eftersom det är just den saken som kontrollen är till för att undersöka. På samma sätt som det verkar cirkulärt att förutsätta att vi bör vara snälla ibland när vi ska avgöra om det finns något alls som vi bör göra, så verkar det vara ett klockrent cirkelresonemang att utgå från att maskinen är pålitlig när det är just dess pålitlighet som står på spel.

Men även om det är naturligt att resonera såhär så leder det snabbt till problem. För vad händer när vi tillämpar det relevanta kriteriet – att vi måste veta att en källa är pålitlig innan vi litar på den – på våra allra mest grundläggande fakulteter, såsom våra sensoriska förmågor eller vår förmåga att resonera? Eftersom dessa fakulteter är ansvariga för så gott som allt vi vet om världen så är det svårt att se hur vi skulle kunna bekräfta deras pålitlighet utan att använda dem. Vi skulle alltså behöva använda våra fakulteter för att undersöka om just dessa fakulteter går att lita på. Men kriteriet tillåter inte ett sådant cirkulärt rättfärdigande.

3. Med en ”pålitlig” källa avser jag här helt enkelt en källa vars rapporter oftast är sanna.

Resultatet av detta är att vi inte kan lita på något av det som våra sinnen säger oss om världen. Men en sådan omfattande skepticism ter sig svårsmält.

Jag vet inte hur sådana här skeptiska problem bäst hanteras (och om vi hittar en filosofisk maskin i skogen så vet jag inte hur vi avgör om vi kan lita på den). Skeptiska utmaningar är ofta svårlösta. Men om vi inte vill ge upp allt vi vet om världen så måste vi likväl undvika dem på *något* sätt. Min poäng är därför att om oron över att förutsätta vad som ska visas har sitt ursprung i sådana allmänna skeptiska bekymmer så bör vi nog inte ta den på stort allvar. I stället skulle jag vilja avsluta med att föreslå att cirkelargument har fått ett oförtjänt dåligt rykte. Kanske är det så att cirkularitet inte är något problematiskt i sig, utan snarare så att cirkelargument ofta (om än inte nödvändigtvis) har andra brister? Om vi accepterar denna slutsats så behöver vi inte försöka hitta något principiellt sätt att skilja problematiskt cirkulära argument från oproblematiskt giltiga argument. Vi behöver inte heller acceptera den skeptiska slutsatsen att vi inte kan lita på våra sinnen. Även dessa resultat ligger i linje med en koherentistisk hållning – positionens utmärkande drag är ju just att den tillåter en typ av cirkelresonemang som dess konkurrenter ofta utesluter.

LARS BERGSTRÖM

METAETIKENS FÖRKLARINGSVÄRDE

Det har varit lärorikt att diskutera med Olle Risberg och jag håller med honom på flera punkter. Men han har ännu inte lyckats övertyga mig om sin huvudtes. Oenigheten mellan oss har framför allt gällt förhållandet mellan normativ etik och metaetik. Jag ska här, i en slutreplik, enbart hålla mig till den.

Risbergs idé om metaetikens metodologi bygger på att ”metaetiska teorier ofta har normativa implikationer”, som han uttrycker det. Denna tes har varit betydelsefull, men omstridd, inte minst i samband med den emotiva värdeteorin, eller det som i Sverige kallades för värdenihilismen. Axel Hägerströms motståndare hävdade att hans lära att värdeomdömen varken är sanna eller falska (eller att de alltid är falska) har den nihilistiska – för att inte säga omoraliska – konsekvensen att allt är tillåtet. Lite senare kritiserades Charles Stevensons emotivism på liknande sätt, vilket ledde till att han själv hade svårigheter att alls få en anställning. Och Alfred Ayer berättar i sin självbiografi att nonnaturalisten A. C. Ewing ansåg att Ayers emotivism motiverade deltagande i orgier.[1]

Som jag minns Ewing var han en person som man absolut inte skulle förknippa med sexuella utsvävningar – han gjorde ett mycket försynt intryck – men jag har förståelse för hans och andras tanke att emotivismen, liksom även misstagsteorin, har normativa konsekvenser.[2] Om det moraliska påståendet att man inte bör tortera små barn är falskt, eller varken sant eller falskt, så är det väl ur moralisk synpunkt fritt fram! Denna motbjudande slutsats tycks för övrigt vara i god överensstämmelse med Risbergs tes.

Men den koppling till normativ etik, som Risberg vill betona, gäller

1. Ayer hävdade i ett föredrag i Cambridge i slutet av 1940-talet att ”disagreement in the sphere of meta-ethics made very little difference to people’s moral conduct. When the mild Dr Ewing, the only senior philosopher in my audience, contested this assertion, I basely resorted to an *argument ad hominem*. ‘Surely, Dr Ewing’, I said, ‘if I were to persuade you of the truth of my contention that ethical judgments are not cognitive, you would not engage in Babylonian orgies’. ‘Yes, I would’, he replied without hesitation, bringing the house down to my discomfiture” (*More of My Life*, Collins 1984, s. 47).

2. Det hänger kanske i viss mån på vad sanning är. Själv har jag en deflationistisk uppfattning om sanning; för inflationister ser det kanske annorlunda ut.

Filosofisk tidskrift 2018 nr 4, 49–51

inte emotivism, utan naturalism. Risberg anser exempelvis att en naturalistisk metaetisk teori som

(MU) Egenskapen att böra utföras är identisk med egenskapen att maximera njutning

implicerar den normativa principen

(1) Alla handlingar som maximerar njutning bör utföras.

Och han menar inte bara att (MU) implicerar (1), utan framför allt att (MU) skulle kunna ”förklara, och därmed stödjas” av (1).

Att det är något konstigt med denna idé kan man kanske inse genom att fundera över följande analogi. Vi kan fråga oss om den metafysiska[3] teorin

(a) Egenskapen att vara människa är identisk med egenskapen att vara dödlig

implicerar

(b) Alla människor är dödliga.

Detta verkar, åtminstone i mina ögon, rätt skumt.[4] Och särskilt underligt vore det väl att påstå att (a) *förklarar*, och därmed *stöds av* (b). De allra flesta av oss tror nog att alla människor är dödliga, men vi skulle väl inte ta detta till intäkt för att de två egenskaperna är identiska. För övrigt är ju även fiskar och höns dödliga, utan att vara människor.

Ett annat exempel – där egenskaperna även har samma omfång – är följande. Den metafysiska teorin

(c) Egenskapen att vara en liksidig triangel är identisk med egenskapen att vara en likvinklig triangel

implicerar

(d) Alla liksidiga trianglar är likvinkliga.

Om (d) verkligen är en logisk konsekvens av (c) kan diskuteras, men i alla händelser är det inte rimligt att påstå att (c) *förklarar*, och därmed *stöds av* (d). En förklaring av (d) bör rimligen vara geometrisk, inte metafysisk.

3. Såvitt jag förstår skulle Risberg anse att (a), liksom (MU), är en ”rent metafysisk tes om naturen hos en viss egenskap”.

4. Jag har visserligen tidigare gått med på att (MU) implicerar (1), så jag borde kanske gå med på att (a) implicerar (b). Men vid närmare eftertanke är jag osäker i bägge fallen. Problemet är att jag inte riktigt vet vad egenskaper är och när egenskaper är identiska.

Och även om alla går med på att liksidiga trianglar är likvinkliga – och betraktar det som ett ”övervägt omdöme” – så skulle detta knappast anses tala för att liksidighet och likvinklighet är *samma* egenskap.

Dessa analogier antyder att detsamma gäller förhållandet mellan (MU) och (1), det vill säga att (MU) *inte* förklarar och därmed stöds av (1). Och, mer generellt, att naturalistiska metaetiska teser inte förklarar och stöds av ”våra övervägda normativa omdömen”, vilket var Risbergs centrala budskap.

Det finns mer att säga om detta, men jag slutar här. Den intresserade läsaren får nu själv bedöma värdet av de olika argument som jag och Risberg har framfört.

RECENSIONER

I vetandets gränsmarker: Nio essäer om religion och verklighetstolkning
Anders Jeffner
Fri Tanke 2017. 183 s. ISBN 978-91-87935-58-9

I vetandets gränsmarker är en samling av essäer som Anders Jeffner, professor emeritus i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala universitet, utgivit mellan 1983 och 2012. I sitt förord beskriver Jeffner det som ett ”något tveksamt företag att ge ut gamla egenproducerade texter”, men motiverar det med att de utvalda uppsatserna ”bildar ett gemensamt tema” som han inte tidigare givit form åt och att många av dem ”varit undanskymda i mindre tillgängliga publikationer” (s. 7). Det tema som åsyftas är nog åtminstone delvis det fenomen som Jeffner kallar ”kognitiv oro”, ett slags behov av ”helhetsgestaltningar” av tillvaron (s. 7). Medan bokens första halva kretsar kring religionens förmåga att bidra till en sådan helhetsgestaltning, fokuserar den andra halvan på hur kognitiv oro tagit sig uttryck i litteratur och konst. Jeffner redogör ingående för några aspekter av framför allt Erik Gustaf Geijers, Viktor Rydbergs och Emilia Fogelklous tankevärldar. Dessa nedslag i den svenska intellektuella historien är klart berikande. Jeffner diskuterar de avhandlade författarnas idéer – även dem som får sägas vara gediget obsoleta – inkännande och med stor respekt och inte i första hand som instrument för att få något angeläget sagt om vår egen tid. Min recension ska emellertid främst uppehålla sig vid bokens mer filosofiskt argumenterande essäer. Även om dessa hade vunnit på lite större precision och en mer utförlig argumentation i några avgörande lägen, så är samtliga intressanta och läsvärda.

I ”Religionen och vetenskapens anda” föreslår Jeffner sju regler som han anser karakterisera vetenskapens anda och undersöker om ett religiöst förhållningssätt behöver hamna i konflikt med dessa. En av reglerna säger att man ska vara beredd att ifrågasätta sina egna uppfattningar. En annan är den så kallade rationalitetsregeln: ”Gör klart vad du menar med rationella skäl och stöd dina åsikter så långt som möjligt med sådana skäl” (s. 15). Det blir inte tydligt på vilket sätt Jeffner tänker sig att den första halvan av denna regel ingår i vetenskapens anda. Jag tvivlar

på att vetenskapsmän överlag, i den mån de alls använder uttrycket ”rationella skäl”, klargör vad de menar med uttrycket eller anser att man bör göra det. Det tycks mig inte ens särskilt önskvärt att de skulle göra något av detta, åtminstone såvida de inte forskar i kunskapsteori. Enligt en annan av reglerna bör man inte tro ”att man kan finna den absoluta sanningen” (s. 15), men däremot hoppas att man kan närma sig den. Även i denna regel är den första halvan lite förbryllande. Ofta ses absolut sanning helt enkelt som sanning utan relativisering (till olika personer, kulturer eller begreppssystem), och Jeffners efterföljande jämförelse med den enligt honom självdestruktiva relativismen lämpar sig för en sådan tolkning. Men med denna innebörd av ”absolut sanning” är det märkligt pessimistiskt att utesluta möjligheten av att hitta den absoluta sanningen på det område man undersöker; denna överdrivna ödmjukhet kan inte gärna ingå i vetenskapens anda. (När det gäller ja- och nej-frågor om vilka det råder oenighet, som huruvida det existerar mörk materia, så *måste* väl vissa av oss faktiskt ha hittat den absoluta sanningen i nämnda bemärkelse, förutsatt att en sådan sanning finns.) Kanske identifierar Jeffner trots allt snarare absolut sanning med *säker* sanning, påståenden som vi har konklusiva skäl att acceptera. Något sådant är det förstås helt orimligt att vänta sig på vetenskapens område. Men med tanke på hur ofta verkligheten och vår epistemiska tillgång till den blandas ihop i diskussioner om religiös (och annan) tro, så hade lite mer stringens på denna punkt varit välgörande.

Hur som helst så anser Jeffner att många exempel på religiös tro strider mot de regler han radar upp. Han vänder sig med kraft emot alla försök att lösa en sådan konflikt genom att överge vetenskapens anda. Liksom på flera andra ställen i boken fäller Jeffner här skarpa omdömen om olika strömningar inom den svenska teologin, och han gör upp med många svenska kyrkors försök att skydda blivande präster från närkontakt med teoretiska problem hos kristendomens grundantaganden. Jeffner propagerar i stället för att låta vetenskapens anda genomsyra den religiösa tron. För att rationalitetsregeln inte ska diskvalificera den religiösa tron, framhåller Jeffner dock, så får regeln inte tolkas empiristiskt: den måste tillåta existensen av rationella skäl som inte enbart baseras på sinneserfarenhet.

Det sistnämnda är ett återkommande tema i boken och utvecklas bland annat i kapitlen ”Neuraths båt”, ”Teologiska tillbakablickar och kognitiv oro” och ”Konst, religion och insikt om verkligheten”. Enligt Jeffner förmår inte empirismen göra rättvisa åt den ”djuperfarenhet som verkar sätta oss i kontakt med andra skikt i verkligheten än dem som

naturvetenskapen kommer åt" (s. 34). En sådan djuperfarenhet är enligt Jeffner vad som ligger till grund för våra övertygelser om moraliskt rätt och fel och om existensen av den fria viljan. På samma sätt, säger Jeffner, har många en djuperfarenhet av en gudomlig dimension av tillvaron. Han poängterar att det inte finns någon garanti för att våra djuperfarenheter överensstämmer med verkligheten, men hävdar att vi här står inför ett *val*. Vi behöver närmare bestämt bestämma oss för en "övergripande gestaltning" (s. 35) av tillvaron – och enligt många sådana motsvaras djuperfarenheter av något verkligt. Såvitt jag förstår anser Jeffner att flera olika övergripande gestaltningar av tillvaron kan vara vettiga, såväl sådana som inkluderar en gud som sådana som inte inkluderar (och kanske även utesluter) en gud.

Det som Jeffner lägger mest krut på av allt detta är att påvisa det svårsmälta i den strikta empirismen, vilket bland annat exemplifieras med Humes syn på jaget som inget annat än ett knippe sinnesintryck. Detta fokus är lite synd, för empirismens eventuella misslyckande ger inte mycket till stöd för att religiös tro kan vara rationell. Även om till exempel vissa intuitioner i matematik, etik och metafysik är tillförlitliga på ett sätt som undergräver empirismen, så kan detta inte gärna ge mer än högst marginell legitimitet åt just religiösa övertygelser. Detta är för övrigt ett påpekande som man påfallande ofta blir föranledd att göra när man recenserar svenska böcker i religionsfilosofi (se tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift*); föreställningen att om vi lyckas vederlägga den snäva empirismen, så har vi därmed krattat manegen för en teistisk åskådning, verkar sitter i väggarna på landets teologiska institutioner. Vidare gör Jeffners betoning av empirismens brister att andra delar av hans tankegångar blir onödigt outvecklade. Det är till exempel oklart varför han ser övergripande uppfattningar om världen som föremål för ett val. Han har förstås rätt i att en persons befintliga evidens är förenlig med flera olika, sinsemellan oförenliga helhetsbilder. När en person accepterar en sådan helhetsbild, så fäller hon därför någon form av *omdöme* som går utöver vad hennes evidens logiskt implicerar. Men från detta följer inte att hon *väljer* en helhetsbild. Och även om hon gör det, undrar jag vilken betydelse det ska antas ha. Det kan i alla fall knappast vara ett argument för att den religiösa tron är försvarbar: den är väl snarare ett *mindre* lämpligt föremål för klander om den *inte* är resultatet av ett val.

En annan punkt som nästan helt kommer bort i diskussionen är huruvida de religiösa djuperfarenheter, som Jeffner gör ett stort nummer av, enligt honom tyder på att det finns en gud. Även om de på ett

eller annat sätt gör det rationellt att ha en gudstro, så verkar inte detta särskilt viktigt så länge de inte även indikerar, eller gör det troligt, att gudstron är korrekt. Det är förstås en möjlig position att de faktiskt gör detta: om teismen exempelvis ingår i den bästa förklaringen till att vissa personer har dessa erfarenheter, så verkar erfarenheterna tala för att det finns en gud. (I så fall uppstår emellertid frågan varför ateismen däremot inte ingår i den bästa förklaringen av att vissa har erfarenheten att det *inte* finns en gud.) Men det framgår inte ifall Jeffner är böjd att acceptera något sådant, och i så fall på vilka grunder.

I ”Ingemar Hedenius och religionen” ger Jeffner en nyanserad framställning av sin före detta lärares inställning till kristendomen. Till skillnad från många andra anser Jeffner inte att Hedenius givit en vrångbild av den kristna läran. Hedenius är enligt Jeffner också fullt på det klara med de icke-kognitiva elementen i religionen. Han är dessutom ”entydigt och klart positiv” till ”den öppet ateoretiska religionen” (s. 49), där religionen identifieras med en sorts konst som inte påstår någonting om verkligheten. När Hedenius går hårt åt Anders Nygren, som brukar förknippas med en ateoretisk tolkning av kristendomen, så är det för att denne enligt Hedenius sysslar med en sorts dubbel bokföring: som biskop accepterar Nygren den kristna läran som sann, som teolog förnekar han att den har sanningsvärde. Kapitlet innehåller överlag en hel del intressanta anmärkningar om såväl Hedenius kristendomssyn som andra debattörers Hedeniussyn. Även om många blir förståeligt provocerade av Hedenius ”lätt raljanta attityd till bibelordet” (s. 46), säger Jeffner, så berättigar inte detta att man bortser från hans invändningar. Jeffner beklagar också att Hedenius inte haft ett större inflytande i den svenska teologin när det gäller att utmönstra uppfattningen att det är ett vetenskapligt krav för att bedriva kristendomsstudier att man själv är kristen. Enligt Jeffner har denna uppfattning fortfarande (eller åtminstone 2009, då uppsatsen först publicerades) förespråkare inom svensk teologi. Det är, i så fall, högst intressant.

”Verkligheten som Guds språk” är en givande genomgång av biskop Berkeleys pedagogiskt betitlade skrift *Alciphron, or the minute philosopher. In seven dialogues. Containing, an apology for the Christian religion, against those who are called free-thinkers* från 1732. En av Berkeleys huvudpersoner presenterar ett försök till gudsbevis. Genom att studera andra människors beteende, så kan vi sluta oss till att de är medvetna, trots att vi inte kan se deras medvetanden. På samma sätt kan vi genom att studera diverse förlopp i naturen enligt argumentet sluta oss till att dessa styrs av en

medveten och mäktig varelse, trots att vi inte kan se denna varelse. Jeffner försvarar inte detta argument, men använder det som inspiration till ett ifrågasättande av en materialistisk syn på medvetandet. En av Jeffners poänger här är att även om vår evidens utgörs av rent materiella fenomen, så utesluter inte detta att den ger stöd för existensen av immateriella fenomen. Det verkar korrekt. Men Jeffner tycks också anse sig göra en viktig anti-materialistisk poäng när han noterar att alla de fysiska processer, som en materialist identifierar tankar och upplevelser med, har upptäckts med hjälp av mentala processer; vi har bara tillgång till dessa fysiska processer via vårt medvetande. Det är dock svårt att se vad det är i detta påpekande som Jeffner tänker sig att en materialist skulle generas av. På vilket sätt skulle det att mentala processer krävs för att vi ska upptäcka fysiska processer kasta tvivel över att mentala processer är fysiska? Man skulle ju till exempel inte säga att eftersom mentala processer krävs för att vi ska upptäcka processer som är tidsligt utsträckta, så finns det skäl att betvivla att mentala processer är tidsligt utsträckta.

Det finns ibland någonting lite väl milt och molnigt, och lamt och luddigt, över Jeffners diskussioner. Man önskar stundom lite mer bett, även om det som sagt förekommer en del av den varan när Jeffner kommer in på den svenska universitetsteologin. Samtidigt framstår den ocyniska och ofta omdömesgilla stämma som gör sig gällande i essäerna som starkt sympatisk. Jeffner delar generöst med sig av egna erfarenheter från livet i den akademiska världen och texterna är även i övrigt personligt skrivna på ett sätt som gör läsningen till en ganska angenäm upplevelse. Jeffner är bildad och kunnig och det lär inte finnas många som boken inte skulle ge ett avsevärt tillskott av idéhistoriska kunskaper.

JENS JOHANSSON

Etikprofessorn
Torbjörn Tännsjö
Fri Tanke 2018. 288 s. ISBN 978-91-88589-14-9

Först en bit in på 1980-talet får medicinsk etik i Sverige den uppmärksamhet ämnet förtjänar. På Olof Palmes initiativ bildas 1985 Statens medicinsk-etiska råd (Smer) och 1991 inrättas den första professuren vid medicinska fakulteten i Lund. Vägen dit hade varit lång. När jag på 1970-talet var kursledare i socialmedicin på Karolinska institutet anslog vi en förmiddag åt ämnet. Det var all undervisning blivande läkare fick

i medicinsk etik. Men det krävde inget större mått av klärvoajans för att inse vilka besvärliga frågor som väntade runt hörnet, som fosterdiagnostik, organtransplantationer, prioriteringar och dödshjälp för att bara nämna några.

Varför denna senfärdighet? Medicinsk etik – eller bioetik som ämnet numera ofta kallas – är ett ämne där filosofer och medicinare tvingas försöka sätta sig på samma stol. Medicinarna hade länge svartsjukt hanterat ämnet på egen hand med stöd av Den Hippokratiska Eden. Att söka samarbete med filosoferna betraktades med misstro, som att ifrågasätta läkarkårens egen moral. Ett argument man kan möta fortfarande. Den förste medicinaren med kompetens i filosofi blev psykiatern Clarence Blomquist som disputerade för Hedenius 1973 och var den föreläsare vi på socialmedicin kom att anlita. När Blomquist avled 1979 fanns ingen självklar efterträdare.

Harald Ofstad organiserade den första kursen i medicinsk etik vid Stockholms universitet på 1980-talet. Många filosofer rynkade högfärdigt på näsan åt ”blod och spermafilosofin” – dock inte Torbjörn Tännsjö, som 1989 åtog sig att leda kursen.

Vid sidan av medicinarnas amatörism och filosofernas ointresse fanns en tredje kraft som fungerat som bromskloss, de religiösa. Sedan gammalt ansågs ”etik” vara teologernas revir varför ämnet ofta kallades ”kristen etik” – eller när prefixet kristen föll bort så fanns det ändå kvar, osynligt men påtagligt. När jag kom till Smer 1986 fanns i rådet en filosof och två teologer plus ett antal bekännande kristna av olika kulörer. För att den medicinska etiken skulle bli ett akademiskt ämne att ta på allvar, måste medicinarna först övertygas om att de inte var kompetenta att ensamma sköta frågorna; filosoferna sluta hålla för näsan inför ”blod- och spermafilosofin” och den kristna hegemonin brytas så att ämnet kunde stå på sekulär grund.

Så ungefär ser den bakgrund ut mot vilken man kan läsa andra delen av Tännsjös memoarer som tar vid där *Vänsterdocenten* slutar. Docenten blir 1995 professor i praktisk filosofi vid Göteborgs universitet. Tännsjö väljer att bo kvar i Stockholm och tar X2000 till Göteborg två gånger i veckan. De tre tågtimmarna utnyttjas till arbete och inte minst personliga samtal med andra, ofta kollegor. Till Göteborg gäller mer seriösa diskussioner. Från Göteborg finns utrymme också för skvaller, förtroligheter och pokulerande. Den filosofiska institutionen visar sig vara på dekis och Tännsjö lägger ner stort arbete att få verksamheten på rätt köl. Men han vill tillbaka till Stockholm och söker förgäves tjänst på

Karolinska institutet, men får till slut en professur i praktisk filosofi vid Stockholms universitet 2002.

Självbiografin är en genre mitt emellan romanen och fackboken. Författaren får inte som i romanen hitta på vad som helst, men behöver inte som i facklitteraturen ange sina källor. Självbiografin är också en subjektiv genre där det gäller – om ens eget liv inte är tillräckligt dramatiskt – att komma med anekdoter, personkritik och avslöjanden. Detta tillsammans med berättarglädjen och flytet i stilen gör att *Etikprofessorn* mer än väl uppfyller kraven.

När det gäller Tännsjös förhållandet till andra människor kan relationerna indelas i fyra kategorier: Vänner – att ses som vän är viktigt och påpekas ideligen. Att kallas vän innebär dock inte att man behöver tycka som författaren. En vän är Alf Svensson. Efter vänner kommer de som ”visat brist på hjärtlighet”, vilket tycks vara ett allvarligare brott än avvikande mening i sakfrågor. Efter de icke-hjärtliga kommer fienderna som författaren kan vara elak mot, som Harald Ofstad – och till sist de som behandlas lumpet. Till exempel människor som givit Tännsjö ”förtroenden”, gråtit vid hans skuldra eller som en kollega bekänt sig vara olyckligt kär i sin hustru. Eller vem som utreddes för sexuella trakasserier (anmälan togs tillbaka). Alla namngivna. Uppgifter med tveksamt allmänintresse.

Själv har jag turen att hamna bland de ljumma i kategori två. Och det har framför allt att göra med Tännsjös försök att få en tjänst vid Karolinska institutet. Jag hade viss insyn i detta redan innan jag blev medlem av konsistoriet 2001–2007. Där såg jag som min uppgift att tjata fram en professur i medicinsk etik, och blev så småningom bönhörd. Men det fick ske trappstegsvis, först en adjungerad professur på deltid, medan man sökte en permanent innehavare. KI hade tidigare samarbetat med jesuiten Erwin Bischofberger och ville nu ha honom som adjungerad tills vidare. Jag kände Bischoffberger från Smer och tyckte det var en godtagbar interimslösning, trots att han var katolik.

Sedan följde en rad turer och Tännsjö har helt rätt i att schabblandet drabbade honom. Men han tycks fortfarande inte vilja förstå varför. Svaret är enkelt, KI ville inte ha honom. Av två skäl: att han saknade sjukvårdserfarenhet och att man befarade att han skulle göra spektakulära utspel med KI som bas. Ledningen vågade helt enkelt inte ta in en rabulist, som Tännsjö själv kallar sig. Inte särskilt snyggt. Men ledningen var orubblig. Tännsjö blev arg och besviken. Till den grad att han begärde tillbaka de böcker med personlig dedikation han skickat till rektorn.

Tännsjö anklagar mig för att jag inte tog strid för honom. Det är begripligt. Men vi hade olika mål, Tännsjö att Tännsjö skulle få tjänst vid KI. För mig var det viktigare att snarast få en professor som ledningen kunde acceptera. Så småningom löste det sig och läkaren Niels Lynöe kunde tillträda. Men därmed var inte allt frid och fröjd. Ledningen hade låtit sig imponeras av en cancerläkare som skrivit en bok i konsten att vara snäll och givit honom inflytande över den medicinska etiken. Men efter diskussion insåg man att etik är ett akademiskt ämne och inte samma sak som att vara snäll.

Tännsjö kom så småningom att få viss upprättelse då han – efter en del internt fotarbete – blev ”affilierad” professor vid KI. Om det tidigare bråket skriver han nu att han ”skattar mig lycklig att det gick som det gick”.

Om de personliga relationerna kan indelas i olika grader av värme, är relationerna till olika institutioner mer rakt på sak. Beträffande samtliga akademier sägs de vara feodala relikter som ofta ohämmat och nepotistiskt gynnar vänner och kollegor. Akademierna hör inte hemma i ett demokratiskt samhälle. De bör avskaffas och deras fonder överföras till de statliga forskningsråden. Men här finns en liten, rönnbärsfärgad brasklapp. Tännsjö skriver: ”... att det varit särskilt surt att jag inte blivit invald i Vitterhetsakademien”.

Förutom att vara en regelrätt yrkesbiografi berättad i kronologisk ordning, upptas en betydande del av centrala etiska problem. Tännsjö har ju varit mycket flitig och framgångsrik med publikationer i bioetik. Förarbetet tillgår så att författaren sätter på sig tänkarmössan i sitt ”metafysiska laboratorium” och tänker till. Sedan är det som om han delar han sig upp i två personer, en som tänker ”förbjudna” tankar, och en som förfasar sig över slutsatserna. Detta är utmärkt och ger rika tillfällen till självkritik och omprövningar. Men Tännsjö tycks inte inse att det som förfasar honom själv, i ännu högre grad kan skrämma dem som inte varit med under framkörningen.

Tännsjö är klassisk utilitarist vars mål är högsta grad av lycka åt största antal individer. Därmed hamnar han i det klassiska problemet om fördelningen. Ekvationen skrivs: grad av lycka x antal individer. Vilket innebär att om antalet individer är mycket högt, kan graden av lycka vara försumbar. I likhet med andra tror jag att det finns en gräns där man måste kräva ett visst mått av livskvalitet. Varken utilitarismen eller någon annan moralfilosofi levererar till hundra procent; man bör alltid vara beredd att hämta stöd från annat håll i slutänden, i detta fall från Mänskliga rättigheter.

En annan fråga som jag inte heller tycker utilitarismen har lösningen på är om ”någonting är bättre än ingenting”. Det betraktas som ett axiom – med vilken rätt kan man fråga sig. Är det bättre att vara född än att inte vara det? I John Rawls klassiska tankeexperiment placeras ett antal ofödda ”personer” bakom ”okunnighetens slöja”. De får veta att de roller som väntar är: fattig eller rik, frisk eller sjuk, klok eller dum och så vidare. Vilken sorts samhälle ska de välja utan att riskera bli sittande med Svarte Petter? Men en roll saknas, att inte vara född alls. Vilket möjligen är det bästa valet. Inget att riskera; ingen som kan klaga över att inte få finnas till.

Detta har relevans i kapitlet ”Den avskyvärda slutsatsen” som handlar om reproduktiv medicin. Tännsjö pläderar här för att barnet ska stå i centrum, inte föräldrarnas längtan efter barn. Så långt är allt gott och väl. Men kan man verkligen utgå ifrån att det är i barnets intresse att födas? Tännsjö menar att det kommande barnet förvisso utsätts för vissa risker – men annars skulle barnet inte alls blivit fött. Men kan att födas alltid utan vidare fastlås vara en vinst? Varför har Nietzsche självklart fel då han menar att det bästa är att aldrig ha blivit född?

Ett annat område som Tännsjö ger sig på är doping inom idrotten som han pläderar för. Han skriver ”Dopingförbudet kan bara motiveras med hänvisning till en fascistoid ideologi”. Doping finns i många former och kan i en nära framtid innebära ingrepp i arvsmassan, så kallad *enhancement*, människoförbättring. Det finns en växande rörelse, Transhumanismen, som inte bara vill använda alla medel för att förbättra egenskaper, som intelligens, utan ser som det ultimativa målet att uppnå evigt liv. Detta kan ske genom att vi bygger robotar som är smartare än människan. Punkten då roboten kör förbi oss kallas Singulariteten.

Tännsjö tycks ha en ambivalent inställning till detta. På ett ställe skriver han ”... låt oss koncentrera oss på att bygga ett gott samhälle, snarare än att skapa en god människa”. Men i kapitlet ”Mänsklighetens framtid” sägs det vara bättre att vi ”klokt” konstruerar våra efterföljare, robotarna, än inväntar människans normala evolutionsprocess. Detta väcker två frågor. Evolutionsprocessen är nog över för vår del, då det saknas jordiska reservat där mutanterna kan utvecklas i fred. Alternativet torde vara att skicka ut ett gäng till en fjärran rymdstation, och hämta tillbaka dem efter några hundra generationer och kolla resultatet. Och beträffande robotarna: Finns några som helst garantier för att de av robotar konstruerade robotarna efter några generationers återkommande nykonstruktioner är goda?

Att ha rätt är inte samma sak som att få rätt; det vet alla de pionjärer som haft det motigt. Att till slut få rätt kräver inte bara att man har rätt utan också förstår att vinna över andra till sin sida. En viss smidighet är då inte i vägen.

Tännsjö har ofta rätt och – det är min förhoppning – kommer att få rätt i en rad frågor som han varit bland de första att aktualisera. Hit hör terminal sedering då en döende människa kan få möjlighet att sova in i döden. Något som det i dag snålas med och där beslutet inte ligger hos patienten utan hos läkaren. Samma med dödshjälp för obotligt, terminalt sjuka. En yttersta barmhärtighetstjänst som nu öppnas i land efter land. Men inte i Sverige.

Svenska kirurger är skickliga på att transplantera organ, medan vi har en föråldrad lagstiftning som gör att många presumtiva organdonationer går förlorade. En dellösning, som Tännsjö förordar, vore att inrätta ett rent nej-register dit de som inte vill donera kan registrera sig. En god idé. Men det lär nog vara svårare att övertala myndigheterna – som Tännsjö vill – att *köpa in* organ från levande donatorer, organ som sedan kan fördelas efter behov.

Ett annat område gäller prioriteringar. Tännsjö menar att det läggs ner för stora resurser på att till varje pris förlänga livet hos gamla och svårt sjuka. Detta också då livskvaliteten är usel och behandlingarna – kanske med upprepade aggressiva cellgiftkurer – är ytterst plågsamma och vinsten möjligen några veckor. Medan psykiatrin inte alls får de resurser som krävs för att ge yngre personer ett drägligare liv. Jag hoppas att han får rätt också på den punkten.

Tännsjö kallar sig själv rabulist, i varje fall som ung. Men det är svårt att på en gång vara rabulist och bli älskad. En rabulist som i porslinsbutiken inte nöjer sig med att påpeka sprickor i glasyren, utan inte kan låta bli att peta de dyrbara pjäserna från hyllan för att få höra kraschen – och sedan sätter upp en sårad min när applåderna uteblir.

På bokens baksida kallas Tännsjö ”Sveriges Etikprofessor”. Litet pretentiöst kan man tycka – men frågan är om inte tiden håller på att ge honom rätt. Ingen svensk bioetiker ges idag samma utrymme i det offentliga rummet som Torbjörn Tännsjö.

P C JERSILD

NOTISER

TEOLOGI

Det påstås ibland att Gud har givit människan en fri vilja. Men i åtminstone ett mycket viktigt fall tycks det inte ha fungerat särskilt bra. Aposteln Paulus säger i det så kallade Romarbrevet följande:

> Det jag vill, det gör jag inte, men det jag avskyr, det gör jag. Jag vet att det inte bor något gott i mig, det vill säga i min köttsliga natur. Viljan finns hos mig, men inte förmågan att göra det som är gott. Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag.

Paulus har det inte lätt. När han vill göra något, så kan han inte göra det, utan gör i stället något helt annat. Det måste väl vara ett praktexempel på en bristande handlingsfrihet.

Men om Gud har givit människan en fri vilja, så gäller det säkert också Paulus. Han är ju en människa. Ska man då anta att han visserligen har viljefrihet, men att han saknar handlingsfrihet?

Eller ska man anta att han inte vet vad han vill? Han tror att han vill det goda, men i själva verket vill han det onda. Och lyckas också göra det. Är han bara förvirrad?

Normalt tänker man sig ju att det man vill helt enkelt visar sig i det man gör. Kanske inte i varje enskild handling, men i de handlingsdispositioner, som kommer till uttryck på olika sätt i de olika situationer man råkar in i.

Men så fungerar alltså inte Paulus – om han nu har lyckats ge en korrekt beskrivning av sin psykologiska natur.

Om Paulus vilja är fri, så är den i alla fall inte mycket att hänga i julgranen. Vad ska man med en sådan frihet till? Den hjälper en ju inte att åstadkomma det man vill. Den har inget positivt samband med vad man gör. Den måste vara väldigt frustrerande.

En viljefrihet som är något att ha måste inbegripa handlingsfrihet. Det är förmågan att *göra* det man vill som är något värd. Men om inte ens den framstående aposteln Paulus fick en fri vilja som innefattar handlingsfrihet, så är det väl inte så troligt att vi andra skulle vara mer lyckligt lottade.

Filosofisk tidskrift 2018 nr 4, 62–63

Teologernas idé om att vi skulle ha en fri vilja verkar alltså vara alldeles fel. En av deras främsta auktoriteter kan själv tyckas vara ett bevis för detta.

Å andra sidan ska man kanske inte bry sig så mycket om just Paulus. Han tycks ha en egendomlig defekt som de flesta av oss inte har. Vi andra gör ju i allmänhet det vi vill göra. Ibland är vi visserligen tvungna att göra något vi helst skulle slippa, men i de fallen föredrar vi ändå att göra det vi känner oss tvungna att göra framför att försöka låta bli. Om jag exempelvis under pistolhot tvingas att lämna ifrån mig min plånbok till en rånare, så vill jag ju klara mig ur situationen på bästa sätt, vilket innebär att jag ”frivilligt” lämnar ifrån mig plånboken – eftersom jag *vill* göra det, hellre än att bli skjuten eller misshandlad.

Om nu Gud har gett oss fri vilja i denna mening, så är det väl bättre än att vi skulle ha det som Paulus. Det är alltid något. Men det behöver inte innebära någon riktig frihet. Att vi gör det vi vill göra är ju helt förenligt med att vi inte kunde vilja något annat.

Vad Gud gjorde var kanske bara att se till att vi – till skillnad från Paulus – vill göra just det, som vi i alla händelser faktiskt är tvungna att göra. Därigenom kan han också lura oss att tro att vår vilja är fri.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Henrik Andersson* är fil. dr och lärare i praktisk filosofi i Lund, *Anders Bartonek* är lektor i filosofi vid Södertörns högskola, *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi, *Dan Egonsson* är professor i praktisk filosofi i Lund, *Frits Gåvertsson* är doktorand i praktisk filosofi i Lund, *P C Jersild* är författare och läkare, *Jens Johansson* är professor i praktisk filosofi i Uppsala, *Olle Risberg* är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala.

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