

Filosofisk tidskrift

Nr 3 Årgång 42 September 2021

3 Ingemar Hedenius försvar för den juridiska begreppsbildningen
Svante Nordin

11 Att rätta mun efter matsäcken
Lars Bergström

Hägerströmföreläsningarna 2021: Karen Bennett

19 Karen Bennetts Hägerströmföreläsningar 2021
Tobias Alexius

29 Intervju med Karen Bennett
Henrik Rydéhn

Replik

37 Form och reduktion: Replik till Martin Gustafsson
Karl Bergman

Recensioner

44 Emil Andersson om *Leva fritt och leva väl* av Per Bauhn

53 Marta Johansson Werkmäster om *The Philosophy of Sex*

58 **Notiser**

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg

Redaktionsassistent: Karin Enflo

redaktion@filosofisktidskrift.se www.filosofisktidskrift.se

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr

Lösnummer: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, c/o Filosofiska institutionen,

Stockholms universitet, 106 91 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2021

Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen

Satt med Arnhem Blond och Joanna Sans Nova

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2021

ISSN 0348-7482

Ingemar Hedenius försvar för den juridiska begreppsbildningen

Några synpunkter

Svante Nordin

År 1979 blev Ingemar Hedenius juris hedersdoktor i Uppsala. I motiveringen för hedersdoktoratet hänvisades bland annat till den gärning han utfört genom att i sin skrift *Om rätt och moral* ha försvarat den juridiska begreppsbildningen mot dess belackare (UNT 22.2.1979).

Varför uppfattade Hedenius det som nödvändigt att försvara den juridiska begreppsbildningen? På vilket sätt försvarade han den? Ter sig hans sätt att försvara den fortfarande hållbart? Hur bör denna begreppsbildning i annat fall förstås? Det är dessa frågor jag vill diskutera i denna uppsats.

Om rätt och moral kom ut på Tidens förlag 1941. Den byggde till stor del på artiklar som tidigare publicerats i Socialdemokraternas idétidskrift *Tiden*, vilken under krigsåren redigerats av Hedenius vän Torsten Gårdlund, som också föreslagit att artiklarna skulle sammanställas till en liten skrift. Det var med andra ord inte fråga om ett akademiskt specimineringsarbete utan om en populärt hållen skrift avsedd för en bredare publik. Ändå fick *Om rätt och moral* stor betydelse även ur akademisk synpunkt. Boken markerade övergången från den gamla uppsalafilosofin sådan den företratts av Axel Hägerström och Adolf Phalén till den nya analytiska filosofi som i detta skede framför allt inspirerades av Cambridgeskolan (Bertrand Russell, G. E. Moore). Det kan sägas att Hedenius i *Om rätt och moral* för första gången på svensk botten gav exempel på den typ av analytisk filosofi som i fortsättningen blev den i vårt land dominerande. Därmed inledde den ett nytt skede i svensk filosofihistoria. Boken spelade dessutom en avgörande roll för att författaren 1947 blev professor i praktisk filosofi i Uppsala.

Det är inte fel att säga att *Om rätt och moral* inledde ett nytt skede även i svensk rättsfilosofi. Det är ur den rättsfilosofiska synpunkten jag här tänker diskutera boken. Jag förbigår därför så mycket som möjligt Hedenius diskussion av de moralfilosofiska frågorna. Det är frågan om den juridiska begreppsbildningen jag framför allt vill ställa i fokus.

Om rätt och moral är på en och samma gång ett försvar för och ett angrepp mot Axel Hägerströms moral- och rättsfilosofi. Hedenius var fostrad i den uppsalafilosofiska skolan, även om hans lärare varit Phalén snarare än Hägerström. Längre hade han varit en tämligen rättrogen föreläsare för denna skola. Men han hade samtidigt betraktat många av dess doktriner med stigande skepsis. Under inflytande från framför allt Russells och Moores Cambridgefilosofi hade han kommit att förkasta en del av uppsalafilosofins grundsatser. Detta kommer för första gången till synes just i *Om rätt och moral*. Boken hade det dubbla syftet att behålla traditionen från den uppsalafilosofiska "värdenihilismen", vilket gjordes genom en omtolkning av doktrinen, och att kritisera denna värdenihilism sådan den utformats av Hägerström och av Vilhelm Lundstedt.

Axel Hägerströms moral- och rättsteori hade en kulturrevolutionär karaktär. Varken Hägerström själv eller hans lärjungar tvivlade på detta. Enligt Hägerströms mening var alla förhärskande föreställningar om moral och rätt, vare sig bland vanliga medborgare, bland politiker eller rättslärdar, falska och vidskepliga. Hägerströms mål var att röja upp bland denna metafysiska bråte. Lundstedt applåderade och talade (1933) om Hägerströms "gigantiska" betydelse:

Nämna mig en banbrytande insats, som utförts av en människa och som kan ställas i jämbredd med den vi nu ha för ögonen! Det är dock hela den sociala, med vidskepligheter genompyrda föreställningsvärlden, som slås i spillror efter en flertusenårig tillvaro. Och detta sker vid en tidpunkt, då dessa vidskepligheter hota att slå hela den vita rasen med fördärv. (Lundstedt 1933)

Hedenius accepterade visserligen viktiga punkter i Hägerströms moral- och rättsteori, men fann de Lundstedtska anspråken löjeväckande och för hela uppsalafilosofin komprometterande. Det kan hävdas att syftet med *Om rätt och moral* var att tillvarata vissa uppslag hos Hägerström som Hedenius ansåg väsentliga, men samtidigt frigöra dem från sådant som han inte trodde på. Därigenom skulle den Hägerströmska värdeteorin befrias från inslag som var lätta att angripa och som i den samtida debatten utsattes för häftiga anfall.

Det var framför allt fyra tekniska grepp som Hedenius använde för att nå sina syften med *Om rätt och moral*.

1. Tolkningen/omtolkningen av Hägerströms värdeteori som en non-kognitivistisk värdesatsteori. I stället för att bli en torped under arken för hela samhällsbygget blev "värdenihilismen" genom denna omtolk-

ning till ett stycke begreppsanalys som bara kunde vara av intresse för filosofiska specialister. "Värdenihilismen" gjordes harmlös.

2. Distinktionen mellan en sats mening och analysen av dess mening. Idén här var att de moraliska och juridiska satserna skulle kunna fortsätta att användas som dittills, oberörda av filosofernas analyser vilka bara handlade om för vanligt folk (inklusive juridiskt verksamma funktionärer) helt otillgängliga och ointressanta ting. Hedenius skriver:

De filosofer vi nu kritiserar [Hägerström, Lundstedt, Olivecrona] förväxlar de rättsvetenskapliga termernas mening med en viss verklighetsfrämmande teori om deras mening: endast genom att göra denna förväxling har det varit möjligt för dem att finna något stöd för den i och för sig orimliga teorin, att de rättsvetenskapliga termerna, sådana de används i det moderna språket, har verklighetsfrämmande, ja, vidskeplig mening. (Hedenius 1963, s. 72.)

3. Teorin att en sats mening utgörs av det sakförhållande som gör satsen sann. Denna idé tillämpades framför allt på det Hedenius kallade "oäkta rättssatser". Det sakförhållande som gör exempelvis satsen "Jag äger bilen" sann är bland annat att polis och domstolar är beredda att inskrida för att bestraffa dem som eventuellt stjälar min bil och återföra den i min ägo.

4. Distinktionen mellan äkta och oäkta rättssatser. De "äkta" rättssatserna är moraliska utsagor, de uttrycker krav, är en social appell, dels till den stora allmänheten att avstå från att bete sig på ett lagstridigt sätt, dels till rättsliga myndigheter att företa vissa åtgärder i förekommande fall. I äkta rättssatser betecknar ordet "rätt" ingenting, det är ett meningslöst ord och kan inte ge upphov till några logiska slutsatser eller konsekvenser. Om utsagan uppfattas som en oäkta rättssats är dess innebörd däremot det som anförts under punkt 3, det vill säga ett påstående om vissa myndighetspersoners sannolika beteenden under vissa omständigheter, bland dem omständigheten att bilen blir stulen:

Att jag har äganderätten till en sak innebär detsamma som att vissa reaktioner träffar den som tar saken ifrån mig eller skadar den. (Ibid., s. 92. Jfr s. 20f., s. 50f. och s. 54f.)

Hedenius betonar att de reaktioner det handlar om i det juridiska fallet är tvångsåtgärder och att det just är tvånget som ger dem deras juridiska karaktär. Han framhåller också att reaktionerna måste följa ett regelverk, "gällande rättsregler" (ibid., s. 85).

Samtidigt poängterar Hedenius, att det "faktum att en rättsregel gäller, har alla de egenskaper som utmärker ett hypotetiskt sakförhållande" (ibid., s. 88).

Det vill säga att detta faktum innebär att myndigheterna kommer att agera på ett visst sätt under vissa hypotetiska fall, exempelvis då en stöld blir upptäckt. Rättigheter och skyldigheter blir enligt detta sätt att se hypotetiska fakta.

Idén att juridiska utsagor kan tolkas som "oäkta rättssatser" är just Hedenius metod att rädda den juridiska begreppsbildningen. Med hjälp av denna idé kan de juridiska utsagorna tolkas som sanna (eller falska) omdömen om verkligheten. De frigörs från den teoretiska meningslöshet som vidlåder de "äkta" rättssatserna. De blir påståenden, inte enbart känslouttryck. De kan därmed bli beståndsdelar i vetenskapliga (inklusive rättsvetenskapliga) argumenteringar. Lundstedts åsikt att Hägerström förvandlat hela den dittillsvarande rättsvetenskapen till makulatur kunde med denna argumentering tillbakavisas. Detta kunde onekligen vara värt ett hedersdoktorat.

Men i vilken utsträckning kan Hedenius "räddning" av den juridiska vokabulären anses hållbar?

Egentligen som jag tror inte alls. Varken de "äkta" eller de "oäkta" rättssatserna i Hedenius version återger riktigt de juridiska utsagornas innebörd.

De äkta rättssatserna anses ur teoretisk synpunkt meningslösa och ur dem följer ingenting. De har en social funktion, något som även Hägerström medgav. Men de är i sig själva intellektuellt intiga.

Men inte heller de "oäkta" rättssatserna räddas egentligen i sin egenhet av rättssatser även om de ges en empirisk mening. Den rent juridiska innebörden av "Det är min bil" fångas inte av "Polis och domstolar är om bilen stjäls beredda att vidtaga åtgärder för att jag skall återfå den och tjuven straffas". Påståendet att myndigheterna under vissa omständigheter är redo att agera på ett visst sätt är nog taget inte en "rättssats" utan ett mer eller mindre sociologiskt antagande om vissa personers beteende under vissa givna omständigheter. Det skiljer sig principiellt inte från omdömen som "Brev som läggs på brevlådan kommer sannolikt att befordras till adressaten om de är rätt frankerade" eller "Snöskottning verkställs i allmänhet av behöriga myndigheter när behov inträder". Det handlar om en form av myndighets- eller funktionärsbehavioristik snarare än om juridik.

Visserligen vill Hedenius klargöra sin mening genom att säga att

bara sådant myndighetsbeteende som handlar om utövning av tvång har juridisk karaktär. Men detta är inte tillräckligt för att skilja det från exempelvis militära aktioner, gränsbevakning med mera.

Hedenius framhåller därtill att den ”juridiska vetenskapens undersökning av den gällande rätten” vanligtvis har formen av en undersökning av bestämmelserna, det vill säga av lagstiftningen. Samtidigt hävdas att bestämmelserna är äkta rättssatser, som riktar sig till myndigheternas beteende, t. ex. utsäger de att en domare bör förfara på ett visst sätt, när vissa fakta är förhanden (*ibid.*, s. 103f).

Men vad en undersökning av teoretiskt meningslösa bestämmelser egentligen skulle gå ut på kan Hedenius inte riktigt klargöra. Rent logiskt följer ingenting ur dessa bestämmelser (eftersom ingenting kan följa logiskt ur äkta rättssatser). Materialet för undersökningen förefaller därför tunt (såvida inte en rent sociologisk eller psykologisk undersökning avses).

Hur den juridiska vetenskapen som undersökning av myndigheters beteende förhåller sig till den juridiska vetenskapen som analys av lagbestämmelserna blir inte klarlagt. Det handlar ju om två ganska olika ting. Den vanliga juridiska analysen av lagens bestämmelser handlar mera om hur domstolar borde bete sig (döma) i vissa fall än om hur de faktiskt betar sig. Det handlar mera om att analysera lagtextens bestämmelser än om att sociologiskt beskriva ett faktiskt beteende. Men när lagbestämmelserna uppfattas som teoretiskt meningslösa känslouttryck, det vill säga som ”äkta” rättssatser, är det svårt att se hur det juridiska språkbruket egentligen ”räddas” genom Hedenius teori.

En annan svaghet i Hedenius analys är att han inte förklarar på vilket sätt ”äkta” och ”oäkta” rättssatser förhåller sig till varandra. Eller, annorlunda uttryckt: hur lagen som norm förhåller sig till lagen som faktum. Ändå är detta historiskt sett den springande punkten i all rättsfilosofisk diskussion. Det är ju bara förbindelsen mellan ”rätt” och ”rättvisa” i moralisk mening och ”rätt” och ”rättvisa” i juridisk mening som ger oss skäl att alls använda samma termer i båda betydelseerna. Man kan givetvis försvara Hedenius genom att säga att själva poängen i hans, liksom i Hägerströms, Lundstedts och Olivecronas, rättsfilosofi är att hävda att det inte finns någon absolut förbindelse mellan ”rätt” i den ena och i den andra meningen, att det här råder en djup dubbeltydighet. En benägenhet att mena så är också tydlig hos Hedenius, inte bara i *Om rätt och moral* utan också i hans senare rättsfilosofiska författarskap. Tal om ”rättvisa” borde, menade han, så långt möjligt hållas borta från

den juridiska diskussionen. Termer som "brott" och "straff" uppfattade han, liksom Hägerström gjort, som uttryck för social vidskepelse (eller för ett vedergällningstänkande), bland annat därför att de förutsätter fri vilja och moralisk ansvarighet. Hedenius ville, återigen i likhet med sina föregångare inom Uppsalaskolan, framför allt betrakta rättsväsendet som en form av social teknologi, avsedd att uppnå social välfärd och andra politiskt önskvärda mål. Allmänheten och dess moralsyn tenderade han att misstro.

För egen del har jag svårt att uppfatta ett rättsväsende annat än som uttryck för en rättsuppfattning. På den punkten såg Hägerström och Lundstedt saken riktigare än Hedenius när de menade att det fanns ett nära samband mellan moralisk och juridisk vokabulär. Moralisk rätt och juridisk rätt är visserligen två skilda saker. Men de har ett intimt samband med varandra. "Rätt" i juridisk mening måste uppfattas som ett samhälleligt uttryck för en moralisk rättsuppfattning, som ett regelsystem som återspeglar en sådan uppfattning. Detta är det säregna och specifika för det vi kallar "rätt". Det handlar om en dubbelhet, inte om en identitet. Men utan denna dubbelhet kan rätten och den rättsliga begreppsbildningen inte förstås. Hedenius analys som kontrasterar teoretiskt meningslösa uttryck mot sociologiska generaliseringar fångar inte förhållandet.

Hedenius hade från Uppsalaskolan ärvt en ontologi som var ganska fattig på möjligheter. Den inspiration han förvärvade från Cambridge-skolan eller den logiska empirismen gav honom i detta avseende inte större resurser. Resultatet blev att satsanalysen lämnade två ganska olika möjligheter. Antingen refererade en sats inte till någonting alls som fanns i den fysiska, empiriskt påtagliga verkligheten. Den var då teoretiskt meningslös, tom på innebörd. Eller refererade den till något påtagligt, något som kunde fastställas empiriskt och fysiskt, exempelvis en viss form av beteende hos människor. Detta skapade stora svårigheter när det gällde att förstå det juridiska språkbruket. Juridik refererar till ett regelsystem. Detta regelsystem måste visserligen upprätthållas i den fysiskt-empiriska verkligheten av ett "rättsmaskineri" för att verkligen ha juridisk karaktär. Men själva begreppen, satserna och utsagorna refererar inte till hur rättens olika funktionärer betar sig utan till själva rättssystemet som sådant och till vad som är giltigt eller åtminstone plausibelt inom ramen för detta system och dess tillämpning på konkreta fall. Utsagor om vad som är "giltigt" har emellertid svårt att finna rum inom en sådan ontologi som Hedenius tyst förutsatte då han skrev *Om*

rätt och moral. Han kom senare att mjuka upp sin ståndpunkt och att medge såväl existensen av ”performativa” satser som av ”praktiska slutledningar”. Men 1941 höll han sig till ett synsätt som inte egentligen lämnade rum för något sådant som ett regelsystem. Eftersom han givetvis ändå insåg att juridiska utsagor handlar om ett regelsystem försökte han i efterhand komplettera den funktionärbehaviouristiska analysen med att hänsynstagande till reglernas betydelse. Men detta blev en smula som att kasta in jästen efter degen.

Lagstiftningen är ett regelverk. Rättssatserna ger uttryck för regler. De är, kunde man säga, av två slag. En del handlar om vad som gäller inom regelverket. En del tillämpar regelverket på ett konkret individuellt fall.

Man kan göra en jämförelse med satser som handlar om regler för exempelvis fotboll eller schack. Satser som handlar om hur damen flyttas avser vad som gäller inom regelverket för schack. Satsen ”Kasparov är schack matt” är en tillämpning på ett konkret fall.

Vad som utmärker det juridiska regelverket är som Hedenius framhöll dess tvångskaraktär och dess koppling till ett rättsmaskineri. Men också regelverken för exempelvis fotboll eller schack är kopplade till en social praxis. Den som vill tävla inom dessa områden är tvunga att rätta sig efter regelverket.

Satser som formulerar regler uttrycker inte egentligen värderingar. De påstår inte heller något som är sant eller falskt om människor beteenden. De formulerar inte vad som borde vara eller vad som är utan vad som gäller (inom ett visst regelsystem).

Det som gör ”rättssatser” till rättssatser är visserligen arten av det regelsystem det gäller, ett rättssystem som upprätthålls av en stat med kontroll över sitt territorium, men rättssatserna beskriver inte hur detta system fungerar utan formulerar bara regler som gäller inom det. De är varken ”äkta” eller ”oäkta” rättssatser i Hedenius mening utan av ett tredje slag.

Däremot kan sägas att det juridiska regelsystemet har sin karaktär av ”rätt” inte bara genom sin relation till staten utan också genom sin relation till en ”rättsuppfattning”, till en moralisk åskådning. En stat som inte ger uttryck för någon uppfattning av ”rättvisa” måste sakna legitimitet.

Förtjänsten med Hedenius analys i *Om rätt och moral* tycks mig vara att han behöll Uppsalaskolans rättsrealistiska angreppssätt utan att för den skull hamna i den typ av absurda konklusioner som i synnerhet

Lundstedt gjorde sig känd för. Men det tycks mig också som om framställningen i *Om rätt och moral* utmynnade i en ohållbar dualism mellan "äkta" och "oäkta" rättssatser som inte gjorde rättvisa åt en komplicerad problematik. Frågor som gällde rätten som regelsystem eller förhållandet mellan rättsordning och moral trängdes undan. En del av svårigheterna försökte Hedenius lösa i senare skrifter. Men han återvände aldrig på något mera utförligt sätt till problematiken. Det manuskript han arbetade med under fyrtioalet och som skulle ha utgjort en fortsättning på *Om rätt och moral* lämnades ofullbordat.

Denna uppsats är tillägnad Hans-Gunnar Axberger.

Litteratur

Hedenius, Ingemar. 1963. *Om rätt och moral*. Stockholm: Wahlström & Widstrand.

Lundstedt, Vilhelm. 1933. "Axel Hägerströms verk". *Fönstret*, nr 6.

Att rätta mun efter matsäcken

Lars Bergström

Kärnan i W. V. Quines filosofi är den så kallade naturalismen. Liksom de flesta ismer kan "naturalism" betyda lite olika saker, men för Quine är naturalismen en kombination av två komponenter. Dels en *epistemologisk* tes om hur våra teorier om verkligheten uppstår och motiveras och dels en *ontologisk* tes som handlar om vad som existerar, vad som är verkligt.¹

I bägge fallen anser Quine att det är en uppgift för vetenskapen att avgöra vad som gäller. "Vetenskapen" ska då uppfattas i vid mening. Dit räknas alla sorters föreställningar om verkligheten, även av mer vardagligt slag. Alltså även enkla observationer, som normalt inte ifrågasätts.

Vetenskapen säger oss att evidens för våra teorier är något som når oss via våra fem sinnen. Quine är därför empirist. Men Quine skiljer sig från många tidigare empirister, bland annat genom att han menar att även (delar av) matematiken stöds av empirisk evidens, och framför allt genom att han tar avstånd från alla försök att säkerställa våra vetenskapliga teorier genom att basera dem på subjektiva intryck eller upplevelser (som t. ex. hos Descartes och Hume). Vi får visserligen tillgång till evidens genom att våra sinnesorgan stimuleras, men denna evidens utgörs av trosuppfattningar om intersubjektivt observerbara situationer.²

Vetenskapen baseras alltså på vad vi tror. Och intersubjektivitet är det som garanterar vetenskapens objektivitet.³

Den ontologiska delen av naturalismen går ut på att verkligheten är det som våra teorier handlar om. Det kan låta självklart, men Quine menar också att vi faktiskt konstruerar verkligheten när vi utarbetar och förfinar våra teorier. Han menar att "sanningen är immanent" i för-

1. Quine beskriver sin naturalism på många ställen, t. ex. i Quine 1969, 1975 och 1995. En bra redogörelse för Quines naturalism finns också i Gibson 1988. Man kan notera att Quines naturalism inte innebär något krav på att teorier bara ska handla om naturliga föremål. En helt acceptabel teori kan t. ex. innehålla påståendet att kvadratroten ur två är ett irrationellt tal, där varken föremålet eller dess egenskap är särskilt "naturligt".

2. Den kan ju inte gärna formuleras som påståenden om vilka nervceller som stimuleras.

3. Jfr Quine 1993.

hållande till teorierna. Våra teorier avgör vad som är sant. Sanningen är alltså socialt konstruerad och inte transcendent, i betydelsen utom räckhåll för mänskligt vetande. Däremot är den förstås transcendent i den meningen att teorier kan visa sig vara falska och att de i så fall var falska hela tiden, inte sanna innan det visar sig att de är falska.

När vi ska avgöra vad som är sant måste vi alltså utgå från det vi redan tror oss veta. Vi måste, så att säga, ”rätta mun efter matsäcken” – vilket uttrycks i titeln på en av Quines artiklar, ”Naturalism; Or Living Within One’s Means” (1995). Vi kan inte, som t. ex. Descartes, sätta allt det vi tror inom parentes och därefter försöka hitta ett säkert fundament på vilket hela vetenskapen kan byggas upp. Vetenskapen innehåller redan det som vi är mest säkra på – även om en del av det vi tror antagligen inte stämmer.⁴ Men det enda sätt på vilket det kan visa sig att något är falskt, är att det är oförenligt med resten av våra teorier.⁵

De traditionella sanningsteorierna – korrespondensteorin, koherensteorin, den pragmatiska teorin, och så vidare – uppfattas nog oftast som konkurrerande definitioner av sanningsbegreppet, eller som olika idéer om vad sanning är. Men jag tror det är rimligare att helt enkelt se dem som olika påståenden om sanning, och då kan allihop vara helt acceptabla – även om de förstås är rätt skissartade.⁶ Hur som helst, sanningen (eller verkligheten) är det som våra teorier påstår vara sant, med reservation för att teorierna kanske ännu har brister som gör att de bör modifieras eller kompletteras.

Mot detta har vissa filosofer invänt att vi inte kan utesluta att alla våra teorier är fullständigt felaktiga. Det skulle till exempel kunna bero på att vi i själva verket är hjärnor i en näringslösning, som matas med sinnesintryck i ett laboratorium, eller på att vi lever i en datorsimulering, ungefär som i filmen *The Matrix*.⁷ Men det är svårt att förstå hur man

4. Jfr Quine 1995, s. 472.

5. ”Den naturalistiske filosofen begynner sitt tänkande inom en nedärvd världsbild som en given utgångspunkt. Till en början tror han på den världsbilden i dess helhet, men han tror även att det finns oidentifierade delar som är fel. Han försöker förbättra, förtydliga och förstå systemet inifrån. Han är som den verksamme sjömannen på havet i Neuraths båt” (Quine 1975, s. 72, reds. övers.).

6. En bra diskussion av olika sanningsteorier finns i Burgess och Burgess 2011. Men där framstår de som olika alternativ, som konkurrerar med varandra. – En extra oklarhet i sammanhanget uppstår om olika personer menar olika saker med ”sann”. Det kan tyckas bli fallet om de är anhängare av olika varianter av logik.

7. Idén om hjärnor i näringslösning dyker upp lite här och där; den diskuteras bland annat i Packalén 2012. Att vi med stor sannolikhet lever i en datorsimulering har hävdats i Bostrom 2003.

någonsin skulle kunna få någon evidens för något sådant,⁸ så det kan man nog utesluta som dålig metafysik, även om det inte kan uteslutas rent logiskt. (Rent logiskt kan man ju inte heller utesluta att de som åstadkommit datorsimuleringen i sin tur lever i en annan datorsimulering, som i sin tur lever i en tredje datorsimulering, och så vidare.) Att ta sådana fantasier på allvar strider mot naturalismen.

* * *

Om vi alltså måste ”rätta mun efter matsäcken”, så måste vi utgå från allt det vi tror – det vill säga allt vi *anser vara sant* – så länge det är koherent och inte ger upphov till motsägelser.⁹

Tyvärr tycks det ju vara så att alla inte tror detsamma. Även inom så grundläggande områden som matematik och logik råder det delade meningar. Inom vissa vetenskaper är det kanske ofta en tidsfråga innan man blir överens, men ibland kan det verka som om oenigheter riskerar att bli permanenta. Kanske gäller det redan i fundamental vetenskap som teoretisk fysik. Olika konkurrerande teorier – så kallade ”tolkningar” – i kvantfysik kunde vara ett exempel. Ännu tydligare kan det tyckas gälla i fråga om moral.

Men anhängare av olika moraliska teorier, som exempelvis olika varianter av utilitarism och pliktetik, använder ju ord som ”bör”, ”plikt” och ”orätt” på lite olika sätt – och om mening bestäms av användning (enligt principen *”meaning is use”*), så skulle dessa ord därför inte ha samma betydelse inom olika moralteorier.¹⁰ Kanske kunde man då säga att oenigheten mellan anhängare av olika moralsystem endast är verbal, inte reell. De menar kanske inte detsamma med de moraliska termerna.

8. Nick Bostrom tänker sig visserligen att en person i en simulering skulle kunna ”laddas upp” – eller kanske teletransporteras? – till den värld där simuleringen sker (Bostrom 2003). Tanken är väl att man där skulle kunna minnas att man fanns i en annan värld, men hur vet man att det är den värld som simuleras?

9. Vår tilltro till det vi anser vara sant kan förstås vara mer eller mindre stark. Jag är t. ex. mer säker på att jag har två händer än på att det finns oändligt många primtal, och mer säker på det senare än på att Big Bang har inträffat. Om man tvingas förkasta något av det man tror, så offerar man väl i första hand det man är mindre säker på.

10. Ofta tänker man sig ju också att ett axiomsystem utgör en implicit definition av de ingående begreppen. Ord som ”punkt”, ”linje” och liknande betyder t. ex. inte detsamma i euklidisk och icke-euklidisk geometri, och ”mängd” betyder inte detsamma i olika axiomatiseringar av mängdläran. Detta betonas bland annat av Justin Clarke-Doane (2020). De flesta moralfilosofer tror antagligen att moraliska termer, som t. ex. ”bör”, har samma betydelse i olika moralteorier, men hur kan man egentligen veta det? – Quine är ju för övrigt skeptisk mot tanken att ord alls har en bestämd mening; se t. ex. Gibson 1988, s. 102–11.

I så fall skulle man helt enkelt kunna slå ihop de olika systemen och undvika missförstånd genom att stava de typiskt moraliska termerna på olika sätt, så att man inte luras att tro att systemen är oförenliga.

Justin Clarke-Doane har nyligen diskuterat detta, men han anser att det på denna punkt finns en viktig skillnad mellan matematik och moral. Han menar att om en viss handling bör utföras enligt en moralteori, samtidigt som den bör undvikas enligt en annan – och om ordet ”bör” därför skulle ha olika betydelse i de två utsagorna, så att det inte föreligger någon motsägelse – så återstår det *praktiska* problemet om vad man ska göra.¹¹ Problemet är, enligt Clarke-Doane, att även om det finns moraliska fakta, så avgör de inte vad som ska göras. Något liknande handlingsproblem uppstår inte i matematiken. Av detta drar han slutsatsen att man kan vara realist i matematik, men inte i moral.

Detta kan låta övertygande, men jag är inte övertygad.

Det är klart att om det finns två olika betydelser av ”bör”, och om moralen säger att man bör utföra en viss handling i den ena betydelsen men inte i den andra, så har frågan om vad man ska göra inte besvarats på ett tillfredsställande sätt. Men det är nog inte bara det som är Clarke-Doanes poäng. Han tycks också mena att ”det praktiska problemet” över huvud taget inte kan besvaras genom att man påstår något som är sant, ty då kan man alltid tillämpa en variant av den ”öppna frågans” argument (Clarke-Doane 2020, s. 167). Det kan alltså inte besvaras genom att man konstaterar att en viss handling bör utföras, eller att det mesta talar för att man ska handla på ett visst sätt. Det praktiska problemet kan endast besvaras eller lösas genom att man *gör* (eller undviker att göra) något. Vad som krävs är en *handling*.¹²

I matematik kan man vara både realist och pluralist, t. ex. så att man accepterar både euklidisk och icke-euklidisk geometri (för olika tolkningar av centrala begrepp som ”punkt” och ”linje”). Men Clarke-Doane tycks mena att man varken kan vara realist eller pluralist i moral.

Att pluralism inte är så lyckat i moral verkar klart, men varför avsluta moralisk realism?

11. Han säger t. ex.: ”Att veta att vi bör₁ döda en för att rädda fem (i någon situation) och att vi inte bör₂ göra det lämnar den *praktiska* frågan öppen om vad vi ska göra” (Clarke-Doane 2020, s. 164, reds. övers.).

12. Men inte vilken handling som helst. Inte en handling av typen rekommendation eller befallning. Problemet löses inte genom att man utfärdar en befallning om att en viss handling ska utföras, ty då återstår ju frågan om man ska lyda den eller inte. Det duger inte heller att i enlighet med någon form av emotivism eller expressivism uttrycka en inställning eller rekommendation, ty då är återigen frågan om den tilltalade parten ska låta sig påverkas av detta.

Clarke-Doane tycks mena att realism i moral kan avfärdas med hans nya variant av den ”öppna frågans” argument. Ty även om man visar att något är *sant*, inklusive det att ett visst alternativ bör utföras, så kvarstår det praktiska problemet, som bara kan lösas genom att man gör något.¹³

Steget mellan tro och handling är väl inte oproblematiskt, men i fråga om moral kan man nog tänka sig att samtidigt som vi har indoktrinerats i vissa moraliska föreställningar, så har vi också tränats i att göra det vi tror att vi bör göra. Uppfostran har alltså mer eller mindre framgångsrikt lyckats inympa en disposition i oss att handla i enlighet med det vi anser vara moraliskt riktigt.¹⁴ Det är inte konstigare än att uppfostran har orsakat diverse dispositioner hos människor att under vissa betingelser tro något eller att använda språkliga uttryck på ett visst sätt. Så Clarke-Doanes argument mot moralisk realism övertygar mig inte.

* * *

Någon vill kanske här invända att en annan skillnad mellan matematik och moral är att moraliska påståenden över huvud taget inte kan vara sanna i realistisk mening och att de alltså inte kan ingå i vår totala teori om verkligheten. Det tycks också vara Quines uppfattning.¹⁵

För min del vill jag på denna punkt avvika från Quine. Han hänvisar bara till en känsla han har om att utsagor i etik och estetik inte innehåller några kognitiva anspråk (*cognitive claims*).¹⁶ I fråga om estetik har han kanske rätt – det låter jag vara osagt – men när det gäller etik har jag motsatt känsla.¹⁷ När vi argumenterar i moral tycks vi utgå från att det finns en korrekt lösning på det problem som ska lösas och att denna lösning är objektiv i den meningen att den inte bestäms av vad någon råkar tro eller säga om saken. Detta innebär enligt min mening att vi har ”kognitiva anspråk” när vi ger uttryck för moraliska uppfattningar och att det inte bara är fråga om att ge utlopp för en inställning eller

13. ”Frågan om vad vi ska göra består även efter att vi har bestämt oss för vad vi ska tro” (Clarke-Doane 2020, s. 174, reds. övers.). I själva verket kan man ju här gå ett steg längre än Clarke-Doane. Man kunde hävda att även om något är sant, så kvarstår det praktiska problemet om vad man ska *tro*. Varför ska man tro det som är sant?

14. Ligger denna disposition innanför eller utanför den moraliska övertygelsen? Om detta är så kallade internalister och externalister oense, men jag har svårt att se att denna fråga har någon korrekt och generell lösning. Det är som att strida om påvens skägg.

15. Se t. ex. Bergström och Føllesdal 1994, s. 202.

16. *Ibid.*

17. En känsla som jag också har försökt underbygga med argument, se t. ex. Bergström 1981. Man kan väl tillägga att denna känsla troligen har delats av en alldeles övervägande majoritet av mänskligheten ända tills helt nyligen – eller kanske till och med fortfarande.

att påverka någon. Att man har kognitiva anspråk med en utsaga är väl egentligen detsamma som att man anser att den är sann, eller att den i princip kan vara sann, i realistisk mening.

Våra moraliska uppfattningar är delvis ett resultat av biologiska dispositioner som har utvecklats under evolutionen och delvis en konsekvens av inlärning som vi har utsatts för.¹⁸ Vad vi lär oss är till exempel sådant som W. D. Ross har betecknat som så kallade prima facie-förpliktelser: att man bör hålla sina löften, gottgöra skador man orsakat, återgälda tjänster, åstadkomma så mycket gott som möjligt, undvika att skada andra, och så vidare (se Ross 1930). Hur konflikter mellan sådana plikter ska lösas i enskilda fall är också något man tränas i under uppfostran och genom att delta i sociala sammanhang.

Alla gör visserligen inte precis samma moraliska bedömningar. Men om vi skulle göra det, så skulle vi antagligen aldrig komma på idén att våra bedömningar inte vore sanna i realistisk mening. De kan visserligen inte testas empiriskt och vilar alltså inte på empirisk evidens. Men detsamma gäller även många filosofiska teorier, och sådana brukar vi normalt uppfatta som sanna eller falska. Allt beror ju i sista hand ändå på vad vi tror! Det vill säga "tror med kognitiva anspråk".¹⁹

* * *

Om man tror att moraliska föreställningar inte kan vara sanna, så tror man kanske också att detsamma gäller filosofiska föreställningar i största allmänhet. I bägge fallen rör man sig ju utanför väletablerade och evidensbaserade "vetenskapliga" teorier.

Men hur rationellt vore det egentligen att tro *både* att moraliska föreställningar inte kan vara sanna *och* att denna filosofiska uppfattning om moraliska föreställningar inte heller kan vara sann?

Å andra sidan, om man tror att filosofiska, men inte moraliska, uppfattningar kan vara sanna, så verkar det krävas en förklaring till detta.

18. Quine har i en artikel skisserat en naturalistisk uppfattning om hur detta går till, se Quine 1978. – Vissa filosofer tycks anse att våra moraliska uppfattningars biologiska och sociala ursprung visar att de inte kan vara sanna. Det är inte en rimlig slutsats. Om det vore rimligt, så kunde det ju lika gärna tillämpas på empiriska observationer, som ju också är sådant vi lär oss på liknande sätt. Men om det är något som anses kunna vara sant, så är det ju empiriska observationer.

19. Om oenighet i vissa fall kan bedömas som permanent, eller om olika varianter förefaller ungefär likvärda, så bör man kanske säga att det varken finns sanning eller falskhet i just dessa fall. Det gäller kanske t. ex. vissa mängdteoretiska axiom. Men i fråga om moral tycks vi vara mycket mer intresserade av att uppnå konsensus – även om kulturella skillnader i mer perifera avseenden kan vara fullt acceptabla.

En förklaring kunde kanske ta fasta på att filosofiska teorier ofta har en sorts samband med vetenskapliga teorier. Quine tänker sig att filosofin är en del av vetenskapen. Både vetenskapen och filosofin sysslar ju också med frågor om vad som finns och hur vi vet vad vi tror oss veta. Men moraliska uppfattningar har också samband med diverse vetenskaper, t. ex. beslutsteori, psykologi, sociologi, evolutionsteori och statsvetenskap.

En annan förklaring kunde lägga vikt vid att moraliska uppfattningar är normativa, medan filosofiska uppfattningar är mer rent deskriptiva. Det är väl delvis riktigt, men det har ofta invänts – särskilt mot Quine – att kunskapsteori åtminstone delvis är normativ. Jag har själv argumenterat för att den inte är normativ (t. ex. i Bergström 2011), men jag tror numera att det både inom kunskapsteori och ontologi – liksom även inom vetenskap – finns en del normativa eller kanske snarare praktiska problem. Vad man ska tro är ju en praktisk fråga. Hur bör man välja mellan olika tolkningar av kvantfysik? Bör man, som Quine (1981), hålla fast vid två-värd logik, till priset av vissa nackdelar? Hur bör man förhålla sig till alla olika axiomatiseringar av mängdteori? Finns det någon godtagbar allmän princip för val mellan alternativa vetenskapliga teorier?²⁰ Plus förstås diverse etiska problem som kan uppstå i vetenskaplig verksamhet.

Jag har med andra ord svårt att se någon särskilt skarp gräns mellan moral och vetenskap, som skulle kunna motivera tanken att moraliska föreställningar inte kan vara sanna. Även här kan man ta fasta på naturalismens idé om att "rätta mun efter matsäcken" – som ju för övrigt låter som en normativ idé – och alltså helt enkelt utgå från vad man tror.

Litteratur

- Bergström, Lars. 1981. "Outline of an Argument for Moral Realism". *Grazer Philosophische Studien* 12/13, s. 215–25.
- Bergström, Lars. 1996. "Scientific Value". *International Studies in the Philosophy of Science* 10, nr 3, s. 189–202.
- Bergström, Lars. 2011. "Normativ kunskapsteori". I *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*, s. 273–87. Stockholm: Thales.
- Bergström, Lars och Dagfinn Føllesdal. 1994. "Interview with Willard Van Orman Quine". *Theoria* 60, del 3, s. 193–206.
- Bostrom, Nick. 2003. "The Simulation Argument: Why the Probability that You Are Living in a Matrix is Quite High". *Times Higher Education Supplement*, 16 maj, s. 1–5.

20. Se t. ex. Bergström 1996.

- Burgess, Alexis G. och John P. Burgess. 2011. *Truth*. Princeton: Princeton University Press.
- Clarke-Doane, Justin. 2020. *Morality and Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Packalén, Sara. 2012. "Hur kan vi veta att vi inte är hjärnor i näringslösning?". *Filosofisk tidskrift*, nr 2, s. 3–13.
- Gibson, Roger F. Jr. 1988. *Enlightened Empiricism. An Examination of W. V. Quine's Theory of Knowledge*. Tampa: University of South Florida Press.
- Quine, W. V. 1969. "Epistemology Naturalized". I *Ontological Relativity and Other Essays*, s. 69–90. New York: Columbia University Press.
- Quine, W. V. (1975) 1981. "Five Milestones of Empiricism". I *Theories and Things*, s. 55–66, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. (1978) 1981. "On the Nature of Moral Values". I *Theories and Things*, s. 67–72. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1981. "What Price Bivalence". I *Theories and Things*, s. 31–42. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Quine, W. V. 1993. "In Praise of Observation Sentences". *Journal of Philosophy* 90, nr 3, s. 107–16.
- Quine, W. V. (1995) 2008. "Naturalism; Or Living Within One's Means". I *Confessions of a Confirmed Extensionalist*, s. 461–72. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ross, W. D. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.

Karen Bennetts Hägerströmföreläsningar 2021

Tobias Alexius

Introduktion

Professor Karen Bennett vid Rutgers universitet, en internationellt ledande röst inom den samtida metafysiken, gav den 17:e till 19:e mars årets tre Hägerströmföreläsningar vid Uppsala universitet. Föreläsningarna fokuserade på frågor rörande *grundanderelationer* – relationer vars jobb är att knyta ihop naturens icke-fundamentala fenomen med dess fundamentala byggstenar. I denna text summerar jag några av de idéer och argument som Bennett lyfte fram under de två första föreläsningarna, samt pekar på ett antal potentiella brister. Jag börjar dock med en kort idéhistorisk introduktion till samtida grundandeteorier.

Grundanderelationer

Det är mycket tal om *grundande* bland samtida metafysiker. Denna relation antas ofta vara en *konstitutiv* relation: Om ett fenomen A grundar ett annat fenomen B, så *består* B av A.¹ Grundande kopplas också ofta samman med *förklaring*, specifikt *metafysisk förklaring*, på så sätt att om A grundar B så är A den metafysiska förklaringen till B.² För att göra saken mindre abstrakt kan vi se på några typiska exempel av grundande-påståenden formulerade i termer av fakta:

Faktumet att det finns partiklar arrangerade hästmässigt *grundar* faktumet att det finns hästar.

Faktumet att *x* är blå *grundar* faktumet att *x* är blå eller röd.

Faktumet att en handling H har en naturlig egenskap G *grundar* faktumet att H är moraliskt rätt.

Faktumet att en person P är i det neurologiska tillståndet N *grundar* faktumet att P är i det mentala tillståndet M.

1. Se t. ex. Audi (2012a, 2012b), Fine (2001, 2012), Rosen (2010) och Schaffer (2009).
2. För en överblick, se Maurin (2019).

Låt oss fokusera på det sista exemplet. Det skall alltså förstås som påståendet att det faktum att P är i N är den *metafysiska förklaringen* av det faktum att P är i M och/eller som påståendet att det senare faktumet *består av* det förra.

En viktig historisk orsak till att grundanderelationer tog en central plats i den samtida metafysiken var den ökande insikten om begränsningarna hos de modala/superveniensbaserade förklaringsmodeller som tidigare varit dominerande. Dessa förklaringsmodeller var fokuserade på att finna modala korrelationer mellan fenomen, t. ex. mellan neurologiska och mentala tillstånd, mellan naturliga och moraliska egenskaper etc. Men som bland annat Jaegwon Kim (1990) och Terence Horgan (1993) påpekat så kan metafysiker inte nöja sig med korrelationer, de måste också producera förklaringar av de korrelationer som de finner. Strävan efter sådana förklaringar (tillsammans med andra, relaterade filosofiska resultat, så som Kit Fines (1994) distinktion mellan *nödvändiga* och *essentiella* egenskaper), initierade vad Daniel Nolan (2014) kallar en "hyperintensional revolution". Grundanderelationer har postulerats av deltagare i denna revolution som det hyperintensionala "kitt" som ska sammanfoga fenomen på ett mer finkornigt vis än vad modal korrelation gör. Grundandeideologin tillåter oss nämligen att säga saker så som: A och B samvarierar eftersom A grundar B (dvs. eftersom B består av A, och/eller eftersom A är den metafysiska förklaringen av B). Metafysiker som postulerar grundande kopplar också ofta samman grundande och *fundamentalitet*. Tanken är att naturens alla icke-fundamentala fenomen är grundade i (alltså består/förklaras av) naturens fundamentala fenomen, som själva är grundade.³

Bennett är en inflytelserik grundandeteoretiker. Hennes bok *Making Things Up* (2017) är obligatorisk läsning för alla som är intresserade av närliggande metafysiska problemställningar. Den teori om grundande som Bennett lanserar i *Making Things Up* skiljer sig från den ortodoxa uppfattningen om grundande på flera avgörande punkter, men det som har fått störst uppmärksamhet är hennes specifika *pluralistiska* hållning till grundande. Där andra filosofer ser *en* grundanderelation, ser Bennett en familj av olika "bygganderelationer"⁴ som bland annat inbegriper:⁵

3. Se t. ex. Schaffer (2009).

4. Bennett är dock inte ensam om att vara pluralist, se också t. ex. Wilson (2014) och Fine (2012).

5. För en längre lista, se Bennett (2017), i synnerhet s. 8–17.

- Mängdmedlemskap (som råder mellan mängder och deras element);
- Komposition (som råder mellan helheter och deras delar);
- Konstitution (som råder mellan två objekt/massor med överlappande spatiotemporala positioner, såsom en *staty* och det *brons* den består av);
- Realisering (som råder mellan egenskaper);
- Grundande (som råder mellan fakta).

Huruvida Bennett gör rätt i att anamma pluralism om bygganderelationer kommer jag att låta vara osagt. Istället kommer jag i nästa sektion att fokusera på Bennetts inkludering av ytterligare en relation – *kausalitet* – i byggandefamiljen. Denna inkludering har visat sig vara mycket kontroversiell och var temat för Bennetts första Hägerströmföreläsning.

Föreläsning 1: Byggande och kausalitet

Vi kan introducera nya tekniska kategorier via stipulation. Om Bennett vill använda namnet 'bygganderelationer' för relationerna på listan ovan, plus kausalitet, står det henne fritt. En sådan kategori blir kontroversiell endast om den är avsedd att uppnå något ytterligare teoretiskt mål.

Vad för sorts mål är då introduktionen av Bennetts byggandekategori tänkt att uppnå? Det är inte helt lätt att urskönja, varken från *Making Things Up* eller från Hägerströmföreläsningarna. Men det verkar, åtminstone stundtals, som att kategorin är tänkt att fånga en *naturlig sort* (alltså en kategori vars medlemmar uppvisar objektiva likheter som understödjer användbara generaliseringar). T.ex. skriver Bennett följande i *Making Things Up*:

Den mängd som innehåller alla bygganderelationer utom kausalitet är som mängden av alla däggdjur utom de som är grå, eller som mängden av alla positiva heltal utom 37, 89 och 2. Den må vara mindre, och mer enhetlig, men den är därmed inte bättre. (s. 70, egen övers.)

Denna tolkning berättigas ytterligare av att Bennet ägnar en stor del av *Making Things Up* åt att presentera kopplingar/likheter mellan kausalitet och övriga bygganderelationer (jag kommer att kalla dessa övriga relationer 'grundanderelationer' eller 'grundande' från och med nu). Det är värt att snabbt nämna några:

- Grundanderrelationer och kausalitet har liknande *logiska egenskaper* (de är t. ex. *asymmetriska* och *irreflexiva*).
- Grundanderrelationer och kausalitet *genererar nya fenomen*.
- Kausala processer/roller kan agera byggstenar för grundanderrelationer. I funktionalistiska teorier anses t. ex. ett icke-fundamentalt fenomen, såsom ett mentalt tillstånd, vara grundat i en mer fundamental kausal roll eller process.

Flera av Bennetts meningsmotståndare har dock kritiserat henne för att förbise viktiga skillnader mellan kausalitet och grundande. Jag kommer nu att ta upp två invändningar av detta slag som Bennett nämnde under den första Hägerströmföreläsningen (kalla dem *olikhetsinvändningar*), återge Bennetts svar på dem och lyfta fram några problem.

Den första olikhetsinvändningen är att grundanderrelationer är mer "metafysiskt intima" än kausalitet. Till exempel har Paul Audi (2020) argumenterat för att grundanderrelationer, men inte kausalitet, alltid råder mellan spatiotemporalt överlappande entiteter, och Gideon Rosen (2020) har argumenterat för att om A grundar B, så är B *inget utöver A*, medan inget liknande följer av att A orsakar B.

I Bennetts svar pekade hon på två exempel där grundanderrelationer inte kräver spatiotemporal överlappning:

- Grundanderrelationer mellan abstrakta, positionslösa entiteter, t. ex. relationen mellan två mängder där den ena är ett element i den andra;
- Grundanderrelationer som råder på distans, t. ex. det faktum att en person är en syster är grundat i fakta/entiteter som inte överlappar spatiotemporalt med personen i fråga.⁶

Men Bennett medgav även att det kan finnas vissa skillnader i metafysisk intimitet mellan grundande och kausalitet, så som i genererandet av "inget-utöver-relationer". Samtidigt påpekade hon att byggandekategorin tål en viss intern variation innan den blir onaturlig (jämför med "däggdjur" – en naturlig kategori med hög intern variation). Man kan såklart fråga sig hur mycket, och vilken typ av variation byggandekategorin tål, men tyvärr gav Bennett inga tydliga kriterier här.

6. Exemplet är potentiellt problematiskt eftersom det är oklart om fakta har spatiala positioner överhuvudtaget. Vilka koordinater har t. ex. faktumet att Joe Biden är USA:s president? Eventuellt skulle fakta om syskonskap kunna grundas i *syskon* eller *syskonskap* (alltså i objekt/relationer och inte i fakta), men det skulle krävas arbete för att tydliggöra detaljerna i en sådan position.

Den andra olikhetsinvändningen gäller kopplingen mellan grundande, kausalitet och *fundamentalitet*. Som jag nämnde tidigare kopplar många metafysiker samman grundande och fundamentalitet. Bennett är en av dessa. Hon har argumenterat för att ett fenomenets fundamentalitetsgrad kan förstås i termer av fenomenets position relativt andra fenomen i nätverk av bygganderelationer, där varje unik bygganderelation ger vid handen en unik fundamentalitetsrelation/hierarki. Något förenklat:⁷

Vad det innebär att A är mer fundamental_{grundande} än B är att A står i en viss position relativt till B i naturens grundandenätverk (t. ex. i den positionen att A grundar B).

Vad det innebär att A är mer fundamental_{kausalitet} än B är att A står i en viss position relativt till B i naturens kausala nätverk (t. ex. i den positionen att A orsakar B).

Problemet är att fundamentalitetshierarkier typiskt sett inte är menade att ta hänsyn till vad som orsakar vad, utan enbart till vad naturen till syvende och sist *består av*. Fundamentalitetshierarkier är, för att använda populära metaforer, ”vertikala” och ”bestämmande”, medan kausalitet är ”horisontell” och ”produktiv”.

I sitt svar på denna kritik erkänner Bennett att hennes fundamentalitetsbegrepp står i konflikt med vårt förteoretiska fundamentalitetsbegrepp, men samtidigt påpekar hon att hennes fundamentalitetsbegrepp skall ses som ett förslag till begreppslig revision, inte som en begreppslig analys. Något överraskande motiverar hon dock inte denna revision med att den resulterar i ett mer naturligt fundamentalitetsbegrepp. Istället påstår hon att revisionen hjälper oss att medvetandegöra de kopplingar mellan grundande och kausalitet som hon lyft fram i *Making Things Up*. Fördelen med det reviderade fundamentalitetsbegreppet är alltså menad att vara *kognitiv*, snarare än *teoretisk*.

Bennett ger dock ingen tydlig grund till varför hennes begreppsliga revision skulle leda till sådana kognitiva fördelar. Och även om det är sant att de likheter mellan kausalitet och bygganderelationer som hon har pekat ut brukar bli förbisedda så undrar man varför dessa likheter inte lika väl kan medvetandegöras genom att Bennett understryker dem i sina teorier, utan att introducera nya, breda kategorier.

7. Se Bennett (2017) kapitel 5 ”Absolute Fundamentality” och kapitel 6 ”Relative Fundamentality”.

När Bennett backar från ambitionen att lansera nya, mer naturliga begrepp, och istället trycker på påstådda psykologiska fördelar med sin egen begreppsapparat, riskerar hon dessutom att reducera sina argument till en sorts filosofisk självhjälp som hennes läsare inte är i uppenbart behov av. Den mer ambitiösa tolkningen av Bennetts projekt som jag lade fram tidigare är klart mer filosofiskt intressant, och man hoppas att den bättre speglar hennes sanna, övergripande ambitioner.

Föreläsning 2: Vad grundar grundande?

Säg att A grundar B. Vad grundar då det faktum att A grundar B? Bennetts svar i *Making Things Up* är att A grundar det faktum att A grundar B.⁸ För att förtydliga: låt '←' stå för grundande, så att pilen pekar mot det grundande och bort från det grundade, och låt klämmorna '['] avgränsa fakta. Bennett säger då att om

A ← B
 så
 A ← [A ← B]

Bennett kallar denna teori *uppåtriktad anti-primitivism* ('UAP'). Bennetts andra Hägerströmföreläsning var ett försvar och en vidareutveckling av UAP. Hon fokuserade i huvudsak på Shamik Dasguptas (2014) kritik av UAP, vars huvudinvändning är att UAP inte är tillräckligt *förklarande*. Ta följande fall:

Det faktum att en person A är i det neurologiska tillståndet N grundar det faktum att A är i det mentala tillståndet M.
 (Förkortat: [A är i N] ← [A är i M].)

Ställ sedan frågan om vad som grundar faktumet [[A är i N] ← [A är i M]]. En förespråkare av UAP säger att det är [A är i N] som grundar detta faktum. Men det låter inte som en fullständig förklaring. Vad som saknas, enligt Dasgupta, är någon sorts generell princip/lag som kopplar det grundade faktumet till dess grund. T.ex.:

Det ligger i M:s natur att närhelst en person är i N, så är personen i M.
 (Förkortat: Det ligger i Ms natur att M om N.)

Dasgupta menar att det är sådana generella principer som grundar grundandefakta. I det nuvarande fallet:

8. Se även Bennett (2011).

(Det ligger i Ms natur att M om N) \leftarrow $[[A \text{ är i } N] \leftarrow [A \text{ är i } M]]$

För att ytterligare motivera sin teori pekar Dasgupta på fall av ”dubbelgrundande” där ett faktum fullständigt grundar två numeriskt olika fakta, t. ex.:

$[A] \leftarrow [A \text{ eller } B]$

$[A] \leftarrow [\text{inte} (\text{inte } A)]$

Om vi säger att grunden för båda dessa grundandefakta är A, så som Bennett/UAP gör, så får vi:

$[A] \leftarrow [[A] \leftarrow [A \text{ eller } B]]$

$[A] \leftarrow [[A] \leftarrow [\text{inte} (\text{inte } A)]]$

Men notera att vi nu har gett samma grund till faktumet att $[A]$ grundar $[A \text{ eller } B]$ som vi har gett till faktumet att $[A]$ grundar $[\text{inte}(\text{inte } A)]$. Detta är ett problematiskt resultat. För givet grundanderelationens koppling till metafysisk förklaring (om A grundar B, så är A den metafysiska förklaringen till B) så levererar UAP exakt samma metafysiska förklaring till både $[A \text{ eller } B]$ och $[\text{inte} (\text{inte } A)]$. Men två numeriskt olika fakta kan intuitivt inte ha samma metafysiska förklaring!

Dasguptas alternativ till UAP kringgår detta problem genom att åberopa olika generella principer i de två fallen, närmare bestämt, de olika logiska lagar som styr disjunktion och negation. Vi får då att:

Lagarna för disjunktion $\leftarrow [[A] \leftarrow [A \text{ eller } B]]$

Lagarna för negation $\leftarrow [[A] \leftarrow [\text{inte} (\text{inte } A)]]$

Vi grundar alltså A:s förmåga att fullständigt grunda två olika fakta genom att hänvisa till olika logiska lagar, och ger därmed olika metafysiska förklaringar till $[A \text{ eller } B]$ och $[\text{inte} (\text{inte } A)]$.

I Bennetts svar på Dasguptas kritik/förslag håller hon med om att det är nödvändigt att blanda in generella principer i många fall av grundande. Men hon påpekar att detta är *förenligt* med UAP eftersom det står en förespråkare av UAP fritt att placera sådana generella principer direkt i grunderna i ”första-ordningens” grundandefakta. Givet UAP kommer principerna då automatiskt att hamna bland grunderna till första-ordningens grundandefakta.

För att förtydliga, låt oss återgå till exemplet med det neurologiska tillståndet N och det mentala tillståndet M. Bennetts poäng är att vi kan plocka in generella principer som ”Det ligger i Ms natur att M om N” direkt i grunden till $[A \text{ är i } M]$, så att:

$([A \text{ är i } N] \text{ och det ligger i Ms natur att M om N}) \leftarrow [A \text{ är i } M]$

Vi kan sedan tillämpa UAP och generera följande grundande av detta första-ordningens grundandefaktum:

$([A \text{ är i } N] \text{ och det är i Ms natur att M om N}) \leftarrow [[([A \text{ är i } N] \text{ och det är i Ms natur att M om N}) \leftarrow [A \text{ är i } M]]$

Ovanstående fall av dubbelgrundande kan hanteras på samma sätt:

$([A] \text{ och de logiska lagarna för disjunktion}) \leftarrow [[([A] \text{ och de logiska lagarna för disjunktion}) \leftarrow [A \text{ eller } B]]$

$([A] \text{ och de logiska lagarna för negation}) \leftarrow [[([A] \text{ och de logiska lagarna för negation}) \leftarrow [\text{inte (inte A)}]]$

Bennett har helt rätt i att den här manövern står öppen för förespråkare av UAP. Men jag vill nu lyfta fram ett problem med Bennetts alternativ som hon inte tog upp under Hägerströmföreläsningarna.

Jämför den roll som Bennett tillskriver ovanstående generella principer med den roll kausala lagar spelar. Anta att det är en kausal lag att händelser av typ G orsakar händelser av typ H (förkortat "($G \rightarrow H$)"). Det vore inkorrekt att säga att denna lag är bland *orsakerna* till händelser av typ H. Det är inte G och ($G \rightarrow H$) som orsakar H (då skulle lagen vara falsk/ofullständig eftersom den endast anger G som orsak till H). Lagens roll är istället att utgöra svar på frågor som "varför orsakar G-händelser H-händelser?" För att förtydliga:

Lagar som orsaker (inkorrekt): Lagar som förklaringar till orsaker (korrekt):

$G \text{ och } (G \rightarrow H) \text{ orsakar } H$

$G \text{ orsakar } H$

$(G \rightarrow H) \text{ förklarar varför } G \text{ orsakar } H$

Dasguptas användande av generella principer i fall av grundande är helt analogt med den korrekta bilden av kausala lagars roll, medan Bennetts användande är analogt med den inkorrekta bilden. Men varför denna disanalogi mellan grundande och kausalitet? Bennetts övergripande bild är ju att grundande och kausalitet är lika varandra och hör till samma byggandekategori. Men Dasguptas teori om vad som grundar grundandefakta enar grundande och kausalitet på ett bättre sätt än Bennetts UAP.

Sammanfattning

Årets Hägerströmföreläsningar gav en inblick i Bennetts tänkvärda försök att förstå de relationer som sammankopplar naturens fenomen i diverse metafysiska hierarkier. I den här texten har jag bara diskuterat en liten del av de idéer och argument som lyftes fram under de faktiska föreläsningarna (jag har t. ex., av utrymmesskäl, helt undvikit föreläsning nummer tre som avhandlade *sorter* och deras relationer till *grupper*).

Med det sagt så kvarstår, även efter föreläsningarna, många frågetecken kring Bennetts byggandeteori, särskilt när det gäller relationen mellan kausalitet, fundamentalitet och grundande. Förhoppningsvis kommer Bennett dock även i framtiden att försöka bringa mer klarhet kring dessa frågor och därmed ta oss närmare ett slutgiltigt svar på frågan om vad som bygger, hur det bygger, och vad det bygger.

Litteratur

- Audi, Paul. 2012a. "Grounding: Toward a Theory of the In-Virtue-Of Relation". *The Journal of Philosophy* 109, nr 12, s. 685–711.
- Audi, Paul. 2012b. "A Clarification and Defense of the Notion of Grounding". I *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, red. Fabrice Correia och Benjamin Schnieder, s. 101–21. Cambridge: Cambridge University Press.
- Audi, Paul. 2020. "Bennett on Building". *Inquiry* 63, nr 7, s. 677–92.
- Bennett, Karen. 2011. "By Our Bootstraps". *Philosophical Perspectives* 25, nr 1, s. 27–41.
- Bennett, Karen. 2017. *Making Things Up*. Oxford: Oxford University Press.
- Dasgupta, Shamik. 2014. "The Possibility of Physicalism". *The Journal of Philosophy* 111, nr 9, s. 557–92.
- Fine, Kit. 1994. "Essence and Modality". *Philosophical Perspectives* 8, s. 1–16.
- Fine, Kit. 2001. "The Question of Realism". *Philosophers' Imprint* 1, nr 2, s. 1–30.
- Fine, Kit. 2012. "Guide to Ground". I *Metaphysical Grounding: Understanding the Structure of Reality*, red. Fabrice Correia och Benjamin Schnieder, s. 37–80. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horgan, Terence. 1993. "From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World". *Mind* 102, nr 408, s. 555–86.
- Kim, Jaegwon. 1990. "Supervenience as a Philosophical Concept". *Metaphilosophy* 21, nr 1–2, s. 1–27.
- Maurin, Anna-Sofia. 2019. "Grounding and Metaphysical Explanation: It's Complicated". *Philosophical Studies* 176, nr 6, s. 1573–94.
- Nolan, Daniel. 2014. "Hyperintensional Metaphysics". *Philosophical Studies* 171, nr 1, s. 149–60.
- Rosen, Gideon. 2010. "Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction".

- I *Modality: Metaphysics, Logic, and Epistemology*, red. Bob Hale och Aviv Hoffmann, s. 109–36. Oxford: Oxford University Press.
- Rosen, Gideon. 2020. "Building and Grounds: Notes on Karen Bennett's *Making Things Up*". *Inquiry* 63, nr 7, s. 711–21.
- Schaffer, Jonathan. 2009. "On What Grounds What". I *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, red. David Chalmers, David Manley och Ryan Wasserman, s. 347–83. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Jessica. 2014. "No Work for a Theory of Grounding". *Inquiry* 57, nr 5–6, s. 535–79.

Intervju med Karen Bennett

Henrik Rydéhn

HR *Hur blev du intresserad av filosofi?*

KB På gymnasiet var jag alltid intresserad av stora, abstrakta frågor som "Existerar Gud?". Sedan gick jag på ett litet *liberal arts-college*, och den första terminen där läste jag både en introduktionskurs i filosofi och en kurs i logik – och jag älskade dem båda omedelbart. Jag älskade att de här stora, svåra, abstrakta frågorna var uppe på bordet och att vi tilläts diskutera dem och att svaren inte bara serverades åt oss. Jag gillade också verkligen att filosofi involverar argument och att du inte bara hävdar vad du tror. När du läser filosofiska texter så läser du författare som berättar *varför* du ska tro en viss sak, snarare än att bara berätta *att* du ska tro det – och jag fastnade för det. Så filosofi blev mitt huvudämne ganska snabbt, och under min grundutbildning tog jag kurser i medvetandefilosofi, vetenskapsfilosofi, etik och ett antal olika filosofi-historiska kurser, eftersom det var det som erbjöds. Det college jag gick på var litet, så de hade inte hela spannet av ämnen. Jag tog aldrig någon kurs i metafysik som grundnivåstudent – jag tror inte det erbjöds. Vad jag däremot tog och verkligen gillade var kurser i kontinentalfilosofi. När det väl var dags för mitt sista år så var det det som jag var mest intresserad av: jag skrev min *Honours*-uppsats [ung. kandidatuppsats] om Sartre och Foucault, och jag var väldigt inne på Heidegger – men inget av det påverkar längre mitt arbete på något sätt.

HR *Hur såg resan därifrån till dina nuvarande intressen ut?*

KB Jag bestämde mig för att söka till forskarutbildningen. Det var inte i första hand för att jag var övertygad om att jag ville syssla med filosofi som karriär – om jag ska vara ärlig så var det definitivt en hel del "vad ska jag annars göra?" över det hela. Men jag sökte ändå till forskarutbildningen, och eftersom det här var innan internet fungerade som det gör idag, så famlade jag verkligen i blindo. Dock visste jag tillräckligt för att

veta att kontinentalfilosofi inte var den dominerande inriktningen i USA och att det inte skulle vara någon bra idé att söka mig till ett huvudsakligen kontinentalt program. Dessutom var det inte det enda som intresserade mig – kurserna jag tog i vetenskapsfilosofi och medvetandefilosofi var ganska rättfram analytiska filosofikurser. Så jag sökte till program som verkade vara bra analytiska program och som hade folk som bedrev medvetandefilosofi men som kanske dessutom hade en eller två personer som sysslade med kontinentalfilosofi. Överraskande nog blev jag antagen till flera ställen och i slutänden valde jag att studera på University of Michigan, vilket visade sig vara fantastiskt för mig. Mitt proseminarium – seminariet för förstaårsdoktorander – leddes av Stephen Yablo och Eric Lormand och handlade om medvetandets metafysik. Och det var det – efter det sysslade jag aldrig mer med kontinentalfilosofi. Jag skulle skämtsamt kunna säga att de slog det ur mig, men det var inte så det gick till. Det avgörande var helt enkelt det att jag exponerades för de här rika, spännande idéerna, och för filosofi på en nivå som jag egentligen inte hade befattat mig med dessförinnan.

Jag kom egentligen in på metafysik via medvetandefilosofi, för jag var intresserad av frågor som mental kausalitet – hur våra trosföreställningar och önskningar och förnimmelser orsakar att vi handlar – och hur man bäst formulerar fysikalismen. Det finns en position som var populär på den tiden som kallas "förekomstidentitet" [eng. "token identity"]. Företrädare för den uppfattningen tänker sig ofta att t. ex. egenskapen att känna smärta inte är identisk med någon specifik fysisk egenskap, i stil med att vara i något specifikt neurologiskt tillstånd, eftersom olika personer kan vara i smärttillstånd på lite olika fysiska sätt. Hos mig är tillståndet kanske att mina C-fibrer avfyras, hos dig är det att dina X-fibrer avfyras – det beror på hur kopplingarna löper och hur systemet som helhet är ordnat, och så vidare. Så istället säger man saker som att "specifika mentala processer är identiska med specifika fysiska processer". Det fick mig att börja tänka på frågor som "Vad *betyder* det här ens? Vad gör att en process räknas som mental? Vad gör att en process räknas som fysisk?" Och det var i grund och botten vad min avhandling kom att handla om. Jag kom på mig själv med att brottas med modala argument mot denna identitetstes, argument som uppvisar nära paralleller med ett välkänt argument om materiella objekt, som statyer och lerklumpar. Argumentet i fallet med statyer lyder ungefär så här: anta att jag tar en fuktig lerklump, formar den till en staty, men sedan bestämmer mig för att den är riktigt då-

lig och klämmer ihop den till en klump igen. Initialt verkar det lockande att säga att statyn är identisk med lerklumpen. Men så inser man att lerklumpen existerade innan statyn gjorde det och skulle existera även efter att statyn har slutat existera. De har alltså olika temporala egenskaper. Och även om man skapar dem och krossar dem vid exakt samma tidpunkt, så verkar det som om statyn inte *skulle* bestå efter att den har krossats, medan lerklumpen *skulle* det. Detta är påståenden om *modala* skillnader mellan dem – skillnader i vad som är möjligt för dem. Och jag insåg att argumenten i medvetandefilosofin var exakt likadana som argumentet om statyn och lerklumpen, och att man för att komma någonvart med dem måste fråga: "Vad är det vi gör när vi tillskriver modala egenskaper till saker? Hur fungerar det här? Åh herregud, jag måste förstå Lewis *counterpart*-teori ...". Och det var helt enkelt så jag kom in på metafysik. Jag *började* med att fundera på relationen mellan fysiska tillstånd och mentala tillstånd, men när jag arbetade mig igenom de här idéerna insåg jag att det fanns de här vidare metafysiska frågorna som stod på spel och att vad jag verkligen var intresserad av var kopplingarna mellan olika "nivåer" av verkligheten och hur man bör förstå relationen mellan objekt och materian som konstituerar dem, eller sammansatta objekt och deras delar – sådana saker. Och jag har utforskat de här idéerna på en massa olika sätt. Det är definitivt i väldigt hög grad vad min bok som kom ut för några år sedan handlar om, där jag diskuterar det kluster av olika relationer genom vilka man får saker på "högre nivåer" eller mindre fundamentala saker ur mer fundamentala saker och vad de relationerna har gemensamt, hur de fungerar och vad det ens *betyder* att säga att något är mindre fundamentalt än något annat.

HR *Det för oss in på din bok Making Things Up från 2017. Kan du säga något om de huvudsakliga teser som du försvarar i den boken?*

KB Jag kan nämna några saker. En är att jag argumenterar för att det finns en klass av relationer som inkluderar saker som komposition, mängdbildningsrelationen [eng. "set formation"], konstitutionsrelationen som råder mellan lerklumpar och statyer (om man tror att det finns någon sådan), grundande (*i-kraft-av*-relationen mellan fakta) och så vidare. Det finns ett kluster av sådana relationer som har en hel drös av egenskaper gemensamma, så jag ger en karaktäristik av vilka egenskaperna som de delar är och kallar den här klassen av relationer för

”bygganderelationer” [eng. ”building relations”]. Jag diskuterar huruvida vi bör tro att det egentligen finns *en* enda underliggande relation som råder närhelst någon av de här mer specifika relationerna råder, och jag är benägen att tro att det inte är så.

Jag har ett kapitel om kausalitet där jag talar om relationen mellan kausalitet och de här andra bygganderelationerna. Där argumenterar jag för två påståenden. Ett är att de här specifika bygganderelationerna är liksom kausalt besmittade, på så sätt att de ofta råder delvis i kraft av kausala fakta – att relationer som folk kanske tänker på som enbart samtidiga ibland råder över tid. Det andra påståendet om kausalitet som jag gör, vilket har visat sig vara ganska kontroversiellt, är att kausalitet självt bör räknas som en bygganderelation. Vad detta innebär är att kausalitet delar vissa egenskaper med de andra bygganderelationerna, så att det finns en vidare klass som inkluderar sådant som komposition och mängdbildningsrelationen och grundande och *även* kausalitet.

HR *Så vad är det du menar är karaktäristiskt för bygganderelationerna? Om man bara tittar på de relationer som du har nämnt hittills så ser de ganska olika ut.*

KB Visst, och de *är* annorlunda sinsemellan. De tar olika relata. Folk tänker oftast på kausalitet som något som råder över tid och på de här andra relationerna som att de *inte* råder över tid. De har kanske lite olika formella egenskaper. Till exempel är några av dem transitiva och andra inte, där ”transitiv” betyder att ”om a står i relation R till b och b också står i R till c så är det garanterat att a står i R till c ”. Det här säger jag bara för att visa att det visst *finns* skillnader mellan dem.

Men här är ändå de egenskaper som jag anser att relationerna har gemensamt. För det första: även om jag tror att de kanske inte alla är transitiva, så menar jag att de alla är asymmetriska och irreflexiva. Det innebär att om a bygger upp b så kan det inte också vara fallet att b bygger upp a . Ingenting kan heller bygga upp sig självt. Om vi tar komposition som exempel: om a är en del av b så kan inte b också vara en del av a . För mängdbildande: om a bildar sin enhetsmängd $\{a\}$ så bildar inte $\{a\}$ i sin tur a – snarare är det så att ens hjärna liksom kör fast om man försöker tänka sig in i det scenariot. Jag kallar detta för ”riktadhet” – det känns som om bygganderelationer har en sorts riktning inbyggda. Det faller sig väldigt naturligt att tänka på dem som så att säga riktade

”uppåt”. Detta är alltså den första egenskapen som jag menar att de alla har gemensamt.

Den andra egenskapen som jag anser att de har gemensamt är att de är *nödvändiggörande*, åtminstone i en särskild mening som jag går in på i detalj i boken. Om vi utelämnar några detaljer, så är idén att om a är den fullständiga byggandebasen för b , så gäller det att när du har a så har du b , med nödvändighet – ”gratis”, frestas man att säga. Anta för exemplets skull att mereologisk universalism är sann: den kontroversiella tesen (jag förespråkar den inte själv!) att komposition är automatisk på så sätt att vilka godtyckliga objekt som helst tillsammans komponerar någonting. Mina glasögon och huset på andra sidan gatan komponerar alltså ett objekt – inte ett objekt som vi har ett namn för eller något intresse av, men ett komplext objekt som har dessa två saker som delar. Om man accepterar den uppfattningen, är det väldigt naturligt att säga ”om glasögonen existerar och huset existerar, då *måste* det komplexa objektet också existera”.

Den tredje egenskapen som jag tar upp är att alla bygganderelationer är *generativa*. Vad jag menar med det är att om a står i en bygganderelation till b , så har vi rätt att uttrycka oss så här: ” b existerar (eller inträffar, eller råder, eller vad det lämpliga verbet för b nu är) *på grund av* att a existerar” eller ” b existerar (etc.) *i kraft av* faktumet att a existerar” eller – omvänt – ” a gör så att b inträffar” eller ” a gör så att b existerar”. Alla de här formuleringarna är lämpliga, eller sanna, när det finns en bygganderelation på plats. Och det här är förmodligen ett bra ställe att påpeka att det här är en av de saker där det råder en *uppenbar* kontinuitet med kausalitet. För det här är *definitivt* sant om kausalitet också: om a *orsakar* b så kan vi definitivt säga att b hände på grund av att a hände.

HR *Detta ger en bra översikt av vad du anser att bygganderelationer har gemensamt. Hur går du sedan vidare och använder den här idén om bygganderelationer i boken?*

KB Efter kausalitetskapitlet har jag två kapitel om fundamentalitet. Ett handlar om vad det innebär för något att vara fundamentalt ”rätt och slätt” – på verklighetens ”absoluta botten”, om det nu finns en sådan. Jag bör flagga för att jag i boken är avsiktligt neutral med avseende på huruvida verkligheten innehåller en mest grundläggande nivå. Men det här är ett viktigt ämne även om man inte tror att det finns någonting

som är fundamentalt ”rätt och slätt”, eftersom man då måste veta vad det är man påstår inte finns.

Därefter har jag ett kapitel om relativ fundamentalitet där jag diskuterar vad det innebär för någonting att vara *mer* fundamentalt än någonting annat, eller *mindre* fundamentalt, eller *lika fundamentalt* som något annat. För man kan tänka sig att till exempel kolatomer är *mer* fundamentala än träd, även om man inte tror att vare sig kolatomer eller träd är fundamentala. I det kapitlet argumenterar jag för – och jag anser att det här är ett av bokens centrala bidrag – att man inte bör tänka sig att relationer som *är mer fundamental än* är primitiva i bemärkelsen att de inte råder i kraft av någonting. Jag hävdar att det går att ge en redogörelse för vad det innebär för en sak att vara mer fundamental än en annan och jag argumenterar för att det måste förstås i termer av byganderelationer.

Det enklaste påståendet som man skulle kunna göra är att ”vad det innebär att *a* är mer fundamental än *b* är helt enkelt att *a* står i en byganderelation till *b*”. Problemet med detta påstående är att det är klart och otvetydigt falskt. Jag använde nyss ett exempel med kolatomer och träd, men det verkar också som om en kolatom i Uppsala är mer fundamental än trädet här på min tomt, fastän den atomen och det här trädet inte står i några byganderelationer alls till varandra. Följaktligen menar jag att det att säga att atomen i Uppsala är mer fundamental än trädet *är* att säga någonting om mönster av byganderelationer – någonting mycket mer komplicerat än bara det att *a* bygger upp *b*. Jag hävdar alltså att det att *a* bygger upp *b* är ett *tillräckligt villkor* för att *a* ska vara mer fundamental än *b*, men att det är inte ett *nödvändigt villkor*. Sedan går jag vidare och ger en otroligt otymlig och komplicerad redogörelse. Min attityd till det kapitlet är inte främst att alla detaljerna i vad jag säger är exakt rätt, utan snarare att det här är den *typ* av redogörelse man måste göra för att få den att stämma – att tala om relativ fundamentalitet *inte är något utöver* tal om sådana här komplexa mönster av byganderelationer, även om jag inte fullt ut har lyckats artikulera det på ett korrekt sätt ännu.

I boken kallar jag det här för *deflationism* om relativ fundamentalitet. Anledningen till att jag uttrycker mig på det sättet är att det finns personer, särskilt utanför metafysiken, som anser att det här sättet att tala om fundamentalitet och relativ fundamentalitet är djupt mystiskt. Judith Thomson kallade i en berömd passage fundamentalitet för ”ett dunkelt begrepp”. Och jag tycker inte att det är det. Min redogörelse är

avsedd att upplösa en del av den här mystiken. Om du tror på saker som komposition och att den här saken existerar på grund av att de här andra sakerna är arrangerade på vissa sätt, så kan du uttrycka dig i termer av relativ fundamentalitet. *Det är helt okej.*

HR *Du har också arbetat med metametafysik, den gren av filosofin som ställer frågor om metafysikens egen natur och status. Där har du försvarat en speciell uppfattning om vad metafysik är. Kan du ge en överblick av den idén?*

KB Många filosofer har försökt säga vad metafysik är. Jag har en uppfattning som jag gillar, men den täcker inte allting. Så vad jag i slutändan gör är att ge en sorts otillfredsställande disjunktiv redogörelse. Den del som jag gillar är idén att en väldigt central del av metafysiken är att kasta ljus över verktygen och "hårdvaran" som alla andra bara tar för sig av. Om man till exempel går in i etikklassrummet, så kommer de där att prata om *moraliska fakta* och *moraliska egenskaper* och sådana saker, men det är metafysikerns jobb att fråga: "Men vad är en egenskap? Vad är ett faktum?" Så jag tänker på detta som *verktygslåde-teorin*. På liknande sätt kommer de i etikkursen att börja ställa frågor om huruvida normativa fakta råder i kraft av icke-normativa fakta, eller huruvida de förstnämnda är primitiva. Och det är metafysikerns jobb att göra ungefär det som jag gör i min bok och fråga: "Vad menar du med 'primitiv'? Vad menar du med 'i kraft av'? Vad är det som pågår?" Vi metafysiker kastar alltså ljus över de saker alla andra tar för sig av och använder som verktyg. Vi håller koll på skruvmejslarna och sådana saker.

Jag gillar verkligen den här idén, men tyvärr täcker den inte allt som räknas som metafysik i den samtida bemärkelsen. Och det är möjligt att det är en hopplös uppgift att försöka fånga in allt, för det är inte som om det som räknas som metafysik i den samtida bemärkelsen är en naturlig sort eller något sådant. Det är en sociologisk sort: det finns alla möjliga sorters skäl till varför vissa saker räknas till ett visst område snarare än ett annat som inte nödvändigtvis är särskilt djupa skäl. Men det finns fortfarande frågor som traditionellt sett räknas till metafysiken, eller åtminstone delvis till metafysiken och delvis till något annat område (frågor som huruvida vi har fri vilja, hur personlig identitet över tid fungerar) som är viktiga frågor och som inte handlar om begreppen i verktygslådan. Guds existens är en annan klassiker. Det är en av de stora

metafysiska frågorna. Och visst, man kan kalla det "religionsfilosofi" om man vill, men det är en metafysisk fråga om vad universum innehåller. Och det är inte en fråga som på något uppenbart sätt låter sig förstås som en fråga om verktygslådan, som när man frågar vad egenskaper är och hur grundande eller kausalitet fungerar – sådana saker. Så vad jag i slutänden ger är en lite otillfredsställande disjunktiv redogörelse: att metafysik är studiet av de här frågorna som är stora och viktiga och inte uppenbart låter sig avgöras empiriskt *och* att metafysik även är studiet av de här begreppen i verktygslådan.¹

(Översättning av Henrik Rydén)

1. Tack till Karin Enflo för kommentarer på översättningen.

Replik

Form och reduktion

Replik till Martin Gustafsson

Karl Bergman

I sin artikel "Objekttänkande, reduktionism och filosofins uppgift" (*FT* 2021, nr 2), skisserar Martin Gustafsson en kontrast mellan två typer av filosofi.

Den ena typen av filosofi kännetecknas av "objekttänkandet", en term lånad från Sören Stenlunds *Det osägbara* (1980). Gustafsson beskriver objekttänkandet som en benägenhet att inordna allt som finns under en överordnad ontologisk kategori, kategorin av "objekt" eller "entiteter". Detta skapar grogrund för ett antal filosofiska patologier, såsom eliminativism, Quineansk/Carnapiansk explikation och, inte minst, reduktionism.

Som alternativ till objekttänkandet förespråkar Gustafsson en typ av filosofi som främst försöker förstå och beskriva de olika ontologiska kategorierna på deras egna villkor och "fullt ut erkänna deras egenart" (s. 34). En sådan filosofi vore en "klarläggande kategorilära" snarare än en "reduktionistisk inventering av 'vad som verkligen finns'". Gustafsson förespråkar en syn på kategoriskillnader som skillnader med avseende på *formen* hos de (förlåt en tendentiös formulering) entiteter som tillhör kategorierna, där entitetens form yttrar sig i "vad som meningsfullt låter sig sägas om" den. Låt oss benämna detta sätt att bedriva filosofi "formtänkande", i kontrast till objekttänkandet.

Det faller sig naturligt att försvara objekttänkandet genom att påpeka att bruket av en överordnad kategori av "objekt" ter sig fullständigt oskyldigt, så länge orden "objekt" och "entitet" inte förstås som något annat än ett smidigt sätt att generalisera över medlemmarna av skilda ontologiska kategorier. Att förfoga över ett sådant språkligt verktyg tycks inte i sig ha några särskilda ontologiska implikationer alls. Det verkar inte ens oförenligt med formtänkande.

Som Stenlund tänker sig det inbegriper dock objekttänkandet mer än bara den ganska harmlösa tendens som beskrivs ovan (något Gustafsson också påpekar). För att bättre förstå hur objekttänkandet utövar sitt skadliga inflytande kan vi titta på följande passage:

Uttryckt i Aristotelisk terminologi består en viktig förändring [som lett fram till objekttänkandet] i att *alla logiska subjekt börjar få karaktären av primära substanser*; de blir självständiga och individuella ting ... Man kunde grovt säga att förändringen består i att den Aristoteliska substanskategorin växte till sitt omfång så att den kom att innehålla de övriga kategorierna som "delklasser". (Stenlund 1980, s. 148)

I ljuset av denna beskrivning blir kontrasten mot formtänkandet klarare, och det blir tydligare varför objekttänkandet skulle ha vissa av de konsekvenser Gustafsson tillskriver det. Om man antar att exempelvis ett faktum eller en egenskap, ifall det är någonting alls, måste vara en substans (ett individuellt ting), är det kanske inte märkligt ifall man föredrar slutsatsen att det inte är någonting alls – med andra ord, hänfaller åt eliminativism – eller annars känner obehag över alla märkliga substanser man tvingas dras med.

Jag misstänker att något i stil med objekttänkande – givetvis i oartikulerad, implicit form – faktiskt kan ligga bakom en del av den olust många filosofer känner inför sådana entiteter som fakta, egenskaper och så vidare. Så långt är jag alltså sympatisk till Gustafssons diagnos. Vad jag däremot inte riktigt förstår är vad *reduktion* har med saken att göra. Gustafsson knyter otvetydigt objekttänkandet till filosofisk reduktionism, men för mig framstår reduktionismen inte bara som väsentligen oberoende av objekttänkandet, utan även som fundamentalt befryndad med Gustafssons formtänkande. Låt mig utveckla dessa tankar.

Vi kan börja med att reda ut vad "reduktion" innebär. Ordet kan ha konnotationer av att man (helt eller delvis) fränkänner det reducerade föremålet, *reductandum*, dess verklighet. Gustafsson skiljer dock (rätteligen, i min mening) mellan reduktion och elimination, så det är inte denna innebörd av "reduktion" han har i åtanke.

Det finns en mer neutral innebörd av ordet. I denna mening reducerar vi ett föremål genom att *identifiera* det med något – reduktionsbasen eller *reductans* – som vi plockat ut med hjälp av en annan och (i någon mening) mer fundamental teoretisk vokabulär. Att reducera något, i denna mening, är helt enkelt ett sätt att (försöka) *förklara* det. Om smärta är ett hjärntillstånd, och vi lär oss att det är ett hjärntillstånd, så kommer vi att förstå många saker om smärta som vi inte förstod tidigare. Vi kommer att bättre förstå hur det uppstår, hur det interagerar kausalt med andra tillstånd eller processer och hur vi kan påverka det.

För att rättfärdiga bruket av reduktion inom filosofin återoppar reduk-

tionistiskt sinnade filosofer i allmänhet fall av förmodat framgångsrik reduktion inom de empiriska vetenskaperna. Det klassiska exemplet är den statistisk-mekaniska reduktionen av temperatur till genomsnittlig molekylär rörelseenergi (Nagel 1979, kap. 11). Vid denna typ av reduktion konstruerar man en "bild" av *reductandum* (temperatur) inom den reducerande teorin (statistisk mekanik): man visar att *reductans* (genomsnittlig molekylär rörelseenergi), givet vissa teoretiska antaganden, står i nomologiska relationer till andra fenomen som strukturellt motsvarar de relationer som *reductandum* står i. Detta motiverar antagandet att *reductans* och *reductandum* i själva verket är ett och detsamma (jfr Marras 2005).

Reduktionistiska filosofer tänker sig vanligen att filosofisk reduktion fortskrider på väsentligen samma vis. Vi börjar med en "fenomenologisk" (dvs. icke-teoretisk) förståelse av *reductandum*, och sedan försöker vi hitta något i den presumtvt reducerande teorin som kan tjäna som ställföreträdare för det, spela samma roll som det i våra teorier. Tillvägagångssättet är inte helt olikt den Quineanska explikation som Gustafsson också kritiserar – man försöker finna ett "substitut" för *reductandum* som kan göra samma "teoretiska arbete" som det – med den viktiga skillnaden att reduktionisten, till skillnad från explikeraren, anser att upptäckten av ett lämpligt substitut utgör evidens för dess identitet med *reductandum*.

Gustafsson tycks ta för givet att filosofiska reduktionsprojekt är förfelade från början till slut, att skälet till reduktionistens oförmåga att inse detta står att finna i hennes objekt tänkande och att reduktionismens hopplöshet blir uppenbar så snart man frigör sig från objekt tänkandet. Jag finner dessa teser svåra att köpa. Jag själv är exempelvis ingen objekt tänkare, men jag tenderar likväl att ta reduktionistiska ansatser på allvar. Om läsaren är obenägen att lita på min självbeskrivning, kan vi närma oss frågan från ett mer principiellt håll. Finns det något uppenbart argument för att filosofisk reduktion skulle vara förfelad, som är så beskaffat att objekt tänkaren är benägen att förbise det eller missta sig på dess sundhet, men som blir övertygande så fort vi överger objekt tänkandet?

Vi kan erinra oss att objekt tänkaren är någon som (mer eller mindre implicit och oartikulerat) inbillar sig att

- (I) Det finns en överordnad ontologisk kategori under vilken allt faller.
- (II) Denna kategori är kategorin av substanser eller individuella ting.

Ponera nu att bara *individuella ting* låter sig reduceras. I sådana fall följer

det förstås direkt att *smärta* eller *avsikter*, som inte är individuella ting, inte låter sig reduceras. Objektänkaren skulle dock vara oförmögen att inse detta: hon tror ju att allt är individuella ting!

Vissa passager hos Gustafsson tyder på att det är något i stil med detta han tänker sig. Han skriver exempelvis: ”om alla dessa saker ändå har det gemensamt att de är *saker*, så kan det väl inte finnas något att invända mot att ställa och försöka besvara dessa [reduktionistiska] frågor?” (s. 32). Underförstått: om dessa saker *inte* är saker, så *finns* det något att invända mot att ställa dessa frågor. Underförstått: endast *saker* (substanser, individuella ting) låter sig reduceras.¹

Det finns dock ingen uppenbar anledning att tro att bara individuella ting skulle låta sig reduceras. Vi har redan stött på ett exempel från fysiken – reduktionen av temperatur till genomsnittlig molekylär rörelseenergi – där *reductandum*, temperatur, utan tvekan *inte* är ett individuellt ting, utan snarare något i stil med en egenskap (eller ett spektrum av egenskaper). Vid första anblick verkar det alltså som att det går alldeles utmärkt att reducera även sådana saker som inte är saker.

Någon typ av argument krävs alltså, om vi ska godta antagandet att endast individuella ting låter sig reduceras. Ett sådant argument antyds i denna passage:

Till skillnad från frågan vad ett moln består av, är det oklart hur [filosofens reduktionistiska] frågor alls ska angripas empiriskt. Samtidigt tycks det konstigt att besvara dem på rent begreppsanalytisk väg: reduktionismer av olika slag förefaller ju spännande just därför att de *bryter* mot den gängse förståelsen av de relevanta begreppen. Inte heller verkar Quines eget explikationsrecept så lätt att tillämpa, eftersom det med avseende på filosofiskt riktigt bekymmersamma begrepp är oklart vilket det relevanta ”teoretiska arbete” som utförs är ... (s. 33, kursivering i original).

Det antydda argumentet är alltså epistemiskt: till skillnad från frågan

1. Ett annat resonemang som möjligen kan tillskrivas Gustafsson är följande. Reduktioner kan bara ske *inom* ontologiska kategorier (dvs. bara om *reductans* och *reductandum* tillhör samma kategori). De filosofiska reduktionsförsöken skulle dock i allmänhet vara tvärkategoriska (*reductans* och *reductandum* tillhör olika kategorier), och därför vara dömda att misslyckas. Även detta skulle objektänkare, som ju tror att allt tillhör samma kategori, vara oförmögna att inse.

Vad kan man säga om ovanstående resonemang? Jag delar uppfattningen att reduktion måste vara inomkategorisk. Som framgår ovan tror jag att syftet med reduktion är att finna identiteter, och ingenting kan förstås tillhöra en annan kategori än sig självt. Jag ser dock ingen anledning att tro att filosofiska reduktionsförsök i allmänhet är tvärkategoriska. Det senare är i sådana fall något som måste visas.

om molnet, saknar vi en metodologi för att leda filosofiska reduktiva teser i bevis.

Nu kunde man invända att detta inte stämmer. Vi *har* en sådan metodologi, och det är den ovan skisserade, den som tar sin inspiration från vetenskaplig reduktion. Som redan påpekats delar denna metodologi dock vissa av de centrala utgångspunkterna hos Quineansk explikation. Den förutsätter att man på förhand kan identifiera något i stil med det "teoretiska arbete" som *reductandum* utför – de nomologiska eller förklaringsmässiga relationer som det står i. När detta är gjort kan man försöka hitta en lämplig "bild" av *reductandum* i den reducerande teorin, varpå man kan pröva – delvis på empirisk väg – ifall denna bild förmår utföra samma teoretiska arbete som *reductandum*. Gustafsson ifrågasätter dock vår förmåga att identifiera det teoretiska arbetet ifråga.

Det här är inte rätt plats att reda ut ifall Gustafsson har rätt om dessa svårigheter. Jag vill bara göra två anmärkningar.

För det första: Gustafsson går med på att moln låter sig reduceras till ansamlingar av vattendroppar. Man kan dock ifrågasätta att det skulle finnas någon väsentlig skillnad mellan moln och sådant som *temperatur* (eller *smärta*), när det gäller vilka metoder som finns tillgängliga för att rättfärdiga de reduktiva teserna. Man får inte låta sig luras av den synbara enkelheten i att rätt och slätt titta in i ett moln och se vad det består av. På en mer abstrakt nivå är inte reduktionen av moln särskilt olik reduktionen av temperatur. Vi godtar tesen "moln är ansamlingar av vattendroppar" för att vi godtar att ansamlingar av vattendroppar kan utföra allt det "arbete" som vi på förhand tillskrivit moln. Det hade ju kunnat ligga till så att moln, trots att deras närvaro ofta korrelerade med närvaron av ansamlingar av vattendroppar, inte kunde *reduceras* till de senare, eftersom moln stod i ytterligare nomologiska relationer som ansamlingarna av vattendroppar själva inte stod i (jämför med det sätt på vilket en människa inte kan reduceras till en ansamling av organiska molekyler, eftersom människan fortvarar trots att molekylerna kontinuerligt byts ut). Att vi ändå godtar tesen beror på att vi har en föregående förståelse av molnets väsen, som bland annat inbegriper att ett moln är den typ av ting som just inte är något utöver sina materiella beståndsdelar och dessas inbördes relationer. Om vi kan lita på denna förförståelse i fallet *moln*, kanske vi kan göra det även i fallet *temperatur* (eller *smärta*).

För det andra: Det tycks mig som att Gustafssons själv tillhandahåller några verktyg som reduktionisten kan använda för att identifiera det

arbete *reductandum* utför. Kom ihåg att Gustafssons formtänkande är en "klarläggande kategorilära" som blottlägger kategoriernas "väsentliga egenart", vilket yttrar sig i "vad som meningsfullt låter sig sägas" om dem. Om vi verkligen har tillgång till en sådan lära, så har vi redan mycket av det som behövs för att inleda det reduktiva projektet. Om vi exempelvis vet att det meningsfullt låter sig sägas om smärta² var den befinner sig, vad som orsakade den, hur intensiv den är, vilka reaktioner den föranleder – men inte hur stor den är, vilka beståndsdelar den är uppbyggd av, vad den har för elektrisk konduktivitet – så vet vi redan en del om det "arbete" den ska utföra.

Vi vet inte därmed *allt* vi behöver veta. Vi måste också veta något om hur svaret på vissa av dessa frågor påverkar svaret på andra: att en intensivare smärta i allmänhet ger upphov till starkare reaktioner, och så vidare. Att veta det senare är att känna till de nomologiska relationer som smärtan står i. Men att känna till smärtans form, i Gustafssons mening, är en bra början. Och även om jag inte kan argumentera för saken här, så tycks det mig rimligt att anta att en sådan formkunskap kommer att gå hand i hand med kunskap om smärtans nomologiska relationer, eller åtminstone skapa förutsättningar för att upptäcka de senare.

Nu har jag alltså föreslagit att formtänkandet kan vara ett verktyg i reduktionistens arsenal. Det går på tvärs mot Gustafssons egen lägesbeskrivning: enligt honom lämnar formtänkandet "ingen öppning för någon reduktionism. Poängen med att markera en formell skillnad är tvärtom att påminna om och klargöra kategorins väsentliga egenart" (s.35). Men reduktionism står inte i motsatsställning till en vilja att klargöra tingens väsentliga egenart. Framgångsrik reduktion kräver tvärtom, som jag försökt visa här, en detaljerad föregående förståelse av *reductandum*; och själva reduktionen är motiverad av en vilja att förstå *reductandum* i ytterligare detalj, att grundligen genomlysna dess "väsentliga egenart". Reduktionism och formtänkande kan därför med fördel slå sina påsar ihop.

Avslutningsvis: Inget av ovanstående visar förstås att något specifikt filosofiskt reduktionsprojekt faktiskt är genomförbart. Jag är själv benägen att tro att vårt bästa, och enda, sätt att avgöra ifall reduktionistiska projekt inom filosofi har någon chans till framgång är att fortsätta försöka. Att göra detta är inte heller någon fruktlös strävan. Även om vi skulle misslyckas, kan vi lära oss mycket om verkligheten på vägen.

2. Om nu smärta är en "kategori" – men Gustafssons kategoribegrepp verkar ganska expansivt.

Litteratur

- Gustafsson, Martin. 2021. "Objektänkande, reduktionism och filosofins upp-
gift". *Filosofisk tidskrift* 42, nr 2, s. 29–36.
- Marras, Ausonio. 2005. "Consciousness and Reduction". *British Journal for the
Philosophy of Science* 56, nr 2, s. 335–61.
- Nagel, Ernest. (1961) 1979. *The Structure of Science*. Indianapolis: Hackett.
- Stenlund, Sören. 1980. *Det osägbara*. Stockholm: Norstedts.

Recensioner

Leva fritt och leva väl: En studie i moral, mening och mänskliga rättigheter

Per Bauhn

Fri Tanke 2020. 288 s. ISBN 978-91-8913-980-0

I inledningen till sin bok *Leva fritt och leva väl* (2020) tecknar Per Bauhn en mindre smickrande bild av vår samtids offentliga politiska samtal. Dagens i hög grad polariserade politiska debatt präglas, enligt Bauhn, av moraliska påståenden och ställningstaganden, men grunden för dessa är sällan något bortom debattörernas egna känslor. Det råder således en generell avsaknad av genomtänkta argument, och tilliten till de egna känslorna blockerar ett mera sansat och rationellt politiskt samtal. Det blir viktigare att framställa den egna sidan som god, och den andra sidan som ond, än att faktiskt anstränga sig att formulera argument för sin sak. Resultatet blir en ökad polarisering, och en allt hätskare ton meningsmotståndare emellan.

Utifrån denna verklighetsbeskrivning framstår det som rimligt att, som Bauhn gör, hävda att vi ”behöver moraliska principer och inte bara löst tyckande”, och att vi ”behöver en diskussion om grunderna för sådana moraliska principer” (s. viii).¹ *Leva fritt och leva väl* är avsedd som ett bidrag till en sådan diskussion. Det är ett försök att visa hur noggrann filosofisk reflektion kan ge oss en grund för våra moraliska ställningstaganden, som i sin tur rationellt kan diskuteras och prövas med förnuftet snarare än av våra känslor. Ambitionen är alltså, så som jag förstår den, att presentera politisk filosofi för en bredare allmänhet, i förhoppningen att detta kan ge ett positivt bidrag till – och höja kvaliteten på – vårt offentliga politiska samtal.

Som titeln antyder är det frihet och välbefinnande som står i centrum för resonemangen i boken. Bauhn vill visa hur dessa två värden kan ”knytas samman i en moralfilosofisk teori, från vilken inte bara mänskliga rättigheter kan härledas, utan också en modell för ett gott och meningsfullt liv” (s. ix). I linje med denna beskrivning av målet med boken kan dess innehåll beskrivas som bestående av tre huvudsakliga delar.

1. Sidhänvisningarna i texten hänvisar, om inte annat anges, till Bauhns *Leva fritt och leva väl*.

Den första delen utgörs av kapitel 1 och 2, där frihet och välbefinnande diskuteras. Den andra delen utgörs av kapitel 3 och 4, där dessa två värden kombineras i en moralfilosofisk teori. Från denna teori härleds mänskliga rättigheter, vilka sedan utgör den grund utifrån vilken en rad olika politiska problem avhandlas. Slutligen utgörs den tredje delen av kapitel 5, där frågan om vad ett gott och meningsfullt liv är diskuteras utifrån samma teori.

Mina huvudsakliga kommentarer rör framför allt bokens andra del, vilken jag även uppfattar som den viktigaste. Men jag ska först i korthet beskriva den första delen. Denna del består som sagt av två kapitel, vigda åt frihet respektive välbefinnande. Båda kapitlen inleds med en förhållandevis innehållsrik idéhistorisk översikt, efter vilken några nedslag i den nutida filosofiska debatten följer. Det första kapitlet, det om frihet, inleds med en redogörelse för hur idéer om frihet återfinns som centrala element i flertalet viktiga historiska skeenden. Bauhn tar sitt avstamp i medeltiden och signeringen av Magna Carta, och behandlar därefter bland annat frihetstiden i Sverige, den franska revolutionen, den amerikanska självständighetsförklaringen, kampen mot slaveriet och kopplingen mellan frihet och demokrati, för att till slut nå fram till en diskussion om friheten som ett globalt (och inte enbart västligt) värde. Efter denna historiska genomgång diskuteras friheten som filosofiskt problem, och läsaren introduceras bland annat till de filosofiska diskussionerna om negativ och positiv frihet, den fria viljan och moraliskt ansvar.

Det andra kapitlet, det om välbefinnande, följer som sagt samma mönster. En skillnad är dock att den historiska översikten här inte behandlar historiska politiska skeenden, utan istället utgörs av ren filosofihistoria. Således börjar redogörelsen hos Aristoteles och hans uppfattning om lycka och dygd, för att sedan, via bland annat Epikuros, stoikerna och Montaigne, avslutas hos Bentham och Mill. Efter denna filosofihistoriska överblick övergår Bauhn till den mera nutida filosofiska debatten kring hur man bör förstå relationen mellan välbefinnande, lycka och önsketillfredsställelse. Framtidspartiskhet, upplevelsemaskiner och meningsfullhet är några av de saker som avhandlas.

Dessa två inledande kapitel är genomgående välskrivna, och Bauhn lyckas på ett översiktligt och lättfattligt sätt presentera en mängd ämnen och idéer. Vissa ämnen avhandlas dock lite väl snabbt och problemens komplexa natur förmedlas inte riktigt tillfredsställande. Ett exempel är diskussionen om den fria viljans problem och moraliskt ansvar i kapitel

1, som inte medger en så hastig behandling som de här får. Av större intresse är dock att fokusera på de huvudsakliga slutsatserna av dessa två inledande kapitel, vilka kommer leda oss fram till bokens andra del.

Diskussionerna om frihet och välbefinnande i de två inledande kapitlen mynnar ut i en presentation av hur dessa två värden figurerar i Alan Gewirths etiska rationalism (se framför allt Gewirth 1978). Utifrån Gewirths teori bör vi förstå värdet av såväl frihet som välbefinnande utifrån deras roll som nödvändiga förutsättningar för framgångsrikt handlande. Handlande ska, enligt Gewirth och Bauhn, förstås som "allt frivilligt och avsiktligt beteende som syftar till att förverkliga något mål" (s. 94). Alla som har en sådan handlingsförmåga är agenter, och i en agents strävan att förverkliga något specifikt mål, vilket det än må vara, finns alltid en värdering av såväl målet som de nödvändiga medlen för målets förverkligande. En agent som strävar efter ett mål tillskriver målet ett positivt värde. Från detta följer det även logiskt, enligt Bauhn, att agenten tillskriver ett värde till "de *nödvändiga förutsättningarna* för målens förverkligande" (s. 95, kursivering i originalet). Tanken är alltså att det vore självmotsägande att betrakta denna typ av förutsättningar som nödvändiga för framgångsrikt handlande, tillskriva vissa mål ett positivt värde, men inte tillskriva dessa nödvändiga förutsättningar något värde. Därför måste dessa nödvändiga förutsättningar för framgångsrikt handlande, hävdar Bauhn, utgöra välbefinnande för en agent. Bland dessa förutsättningar som utgör välbefinnande återfinns bland annat liv och hälsa, utbildning och möjligheter till försörjning, samt en rad olika dygder.

Även friheten ska enligt denna teori bedömas utifrån samma perspektiv. Frihet är även det en nödvändig förutsättning för att en agent ska kunna handla framgångsrikt. Av skäl som inte förklaras närmare av Bauhn är dock inte frihet en del av en agents välbefinnande (vilket man annars kunde förvänta sig, givet att det påstås att de förmågor och villkor som är nödvändiga för framgångsrikt handlande är en del av agents välbefinnande), utan snarare en förutsättning "utöver" välbefinnande (s. 99). Frihet, både i den positiva och i den negativa bemärkelsen, är nödvändigt av det skälet att utan frihet skulle handlandet inte vara agentens *eget* handlande, utan snarare ett handlande som på något sätt är kontrollerat av någon annan. Bauhn drar därför slutsatsen att en agent som värdesätter förverkligandet av vissa mål även måste värdesätta både frihet och välbefinnande.

Detta för oss, som jag antydde ovan, vidare till bokens andra del, där

det i kapitel 3 förklaras hur detta agentperspektiv på frihetens och välbefinnandets roll kan ligga till grund för en teori om mänskliga rättigheter. Gewirths teori är rationalistisk i den meningen att ambitionen är att demonstrera den logiska nödvändigheten för alla agenter att acceptera vissa mänskliga rättigheter. Utifrån perspektivet hos en agent, som värdesätter vissa mål och de nödvändiga förutsättningarna för framgångsrik måluppfyllelse, vore det enligt Gewirth och Bauhn direkt självmotsägande att förneka dessa rättigheter.

Om det vore möjligt att utifrån en analys av agentperspektivet, helt utan några moraliska antaganden, demonstrera att det för alla agenter är logiskt nödvändigt att acceptera mänskliga rättigheter så vore det en remarkabel bedrift. Argumentet som är tänkt att etablera denna logiska nödvändighet, så som det sammanfattas av Bauhn, är följande:

Eftersom frihet och välbefinnande utgör nödvändigt goda ting för alla agenter, så kan ingen agent gå med på att berövas frihet och välbefinnande; alltså måste varje agent gentemot alla andra agenter hävda att hon har rättigheter till frihet och välbefinnande; och eftersom grunden för hennes rättighetsanspråk är just att hon är en agent, så måste varje agent också gå med på att alla andra agenter kan göra samma rättighetsanspråk; alltså måste varje agent gå med på att alla agenter har rättigheter till frihet och välbefinnande. (s. 111–12)

Det krävs inte någon längre tids filosofisk reflektion för att identifiera svaga delar i detta argument. Den del som framstår som allra mest suspekt är steget från det första påståendet till det andra: hur kan det från en agents intresse av frihet och välbefinnande etableras att hon gentemot andra måste hävda en *rättighet* till dessa förutsättningar för framgångsrikt handlande?

Bauhn besvarar denna fråga genom att hävda att en agent som betraktar frihet och välbefinnande som nödvändigt goda ting måste hävda att andra agenter *inte får* hindra henne från att erhålla dessa nödvändigt goda ting. Detta måste, enligt Bauhn, tolkas i ”starkast tänkbara mening, som att agenten *förbjuder* andra agenter att hindra henne från att ha frihet och välbefinnande”, vilket i sin tur är ”liktydigt med ett rättighetsanspråk” (s. 114, kursivering i originalet). Detta framstår dock inte som ett tillfredsställande svar, eftersom vi aldrig får veta *varför* vi måste göra en så stark tolkning av vad agenten hävdar gentemot andra. Det framstår dessutom som direkt orimligt att vi kan tillskriva ett sådant påstående till alla agenter. Även agenter som inte

tror att rättigheter existerar (exempelvis klassiska utilitarister) och agenter som inte tror att det existerar några objektivt giltiga moraliska anspråk överhuvudtaget (exempelvis misstagsteoretiker), kan värdesätta sina mål och föredra att andra inte hindrar dem från att förverkliga dessa mål. Men det är svårt att se hur det ligger någon som helst rimlighet i påståendet att det utifrån detta även är logiskt nödvändigt för dem att hävda några *rättigheter* till frihet och välbefinnande.

Denna typ av invändning mot Gewirths teori har framförts (men givetvis på ett betydligt mer utförligt vis än ovan) av en lång rad filosofer (se exempelvis Adams 1980, Brandt 1981, Hare 1984 och Narveson 1980), och den framstår som förödande för detta försök att demonstrera den logiska nödvändigheten hos mänskliga rättigheter.² Givet att detta problem är så centralt, är det både förvånande och nedslående att Bauhn inte ger det mer uppmärksamhet i boken. Inget i boken förmedlar till en mindre insatt läsare hur allvarligt detta problem är, och det görs ingen ansats att verkligen ge ett tillfredsställande svar på kritiken. Bauhn påpekar i inledningen av boken att han inte har försökt "förekomma varje tänkbar invändning" (s. xiii), och det är givetvis helt i sin ordning. Men att ge ett tillfredsställande svar på just *denna* invändning framstår som nödvändigt i en bok där de huvudsakliga argumenten är så fullständigt beroende av Gewirths teori. Utan ett försök till ett sådant svar ligger det nära till hands att betrakta teorin som hopplös. Det, i sin tur, kastar en skugga över all argumentation som tar denna teori som sin utgångspunkt.

Men även om detta problem hotar att undergräva det projekt som Bauhn åtagit sig i sin bok ska jag nu lämna det därhän. Om Gewirths argument mot all förmodan skulle kunna räddas, så leder det fram till slutsatsen att alla agenter måste acceptera en princip som kräver att de agerar i enlighet med alla agenter rättigheter. Detta är en princip som vi enligt Bauhn kan kalla för en princip om *mänskliga* rättigheter av det skälet att "alla människor i normalfallet är åtminstone presumtiva agenter, vilka genom handlande vill förverkliga sina olika mål" (s. 116). Men vad säger då denna teori om dem som inte är agenter? Denna fråga tas upp i kapitel 4, i en diskussion om agenter plikter gentemot icke-mänskliga djur och naturen. Eftersom det inte tycks råda någon logisk

2. För de som är intresserade av denna fråga kan det även vara värt att titta närmare på det meningsutbyte mellan Bauhn (1991a, 1991b) och Ohlsson (1990, 1991) som förekommer i tidigare nummer av denna tidskrift. Där försöker Bauhn besvara denna kritik. Svaret framstår dock inte som övertygande, och bidrar därmed föga till att försvara Gewirths teori.

motsägelse i att som agent hävda att man i egenskap av agent har rättigheter till frihet och välbefinnande, men att icke-agenter inte har det, tycks detta perspektiv inte kunna generera några direkta moraliska förpliktelser gentemot icke-agenter. I linje med detta hävdar Bauhn mycket riktigt att icke-agenter enbart spelar roll indirekt, i den meningen att hur vi agerar gentemot dem kan påverka hur vi beter oss mot agenter. Kanske finns det en risk att en djurplågare kommer att fördärva sin moraliska sensibilitet, och som en följd av detta agera omoraliskt gentemot mänskliga agenter. I sådana fall finns det moraliska skäl för att inte plåga icke-agenter, men dessa skäl har egentligen inget med icke-agenterna själva att göra, utan med agenteras rättigheter.³

Bauhn tycks alltså hävda att icke-mänskliga djur (givet att de inte är agenter) fullständigt saknar egen moralisk betydelse. Om detta är följderna av Bauhns version av Gewirths moralteori, så framstår det på egen hand som ett synnerligt starkt skäl att förkasta den. Men oavsett om man delar den ståndpunkten eller ej, så hade det varit önskvärt med en diskussion om vad Bauhn skulle säga om de människor som inte är agenter. Hänvisandet till "presumtiva" agenter kan tolkas som att det räcker med att ha potentialen för agentskap för att åtnjuta mänskliga rättigheter. Men även om det skulle vara möjligt att visa att det skulle vara själv motsägande för agenter att neka presumtiva agenter rättigheter (något som kan betvivlas, se diskussionen i Hill 1984), så kvarstår det faktum att det finns många människor som saknar potentialen för agentskap. Om den teori som Bauhn företräder implicerar att sådana människor helt saknar rättigheter – ja helt saknar moralisk betydelse i sig själva – så borde det ha klargjorts. Mänskliga rättigheter anses vanligtvis omfatta *alla* människor, och det framstår som ett olyckligt förbiseende att inte explicit adressera detta. Detta tycks inte minst vara motiverat med tanke på den tilltänkta läsekretsen, för vilka det troligtvis vore av intresse att bli tydligt informerade om denna typ av förhållandevis radikala implikationer av teorin.

I kapitel 3 och 4 avhandlas en rad ytterligare moraliska och politiska frågor utifrån antagandet att alla agenter har rättigheter till frihet och välbefinnande. Mänskliga rättigheter i Bauhns mening inkluderar inte bara skydd för den negativa friheten, utan kräver även en välfärdsstat som garanterar medborgarnas välbefinnande. Bauhn diskuterar även

3. Det bör dock här noteras att Gewirth själv kom fram till en annan slutsats angående icke-agenters rättigheter (se Gewirth 1978, s. 144–45) och att denna diskussion alltså rör vad som måste vara Bauhns egen version av Gewirths teori.

på ett engagerat vis bland annat straff och ansvarsutkrävande, räddningsplikten, skenande spårvagnar, institutionella skyldigheter, betydelsen av medborgarskap och vår rätt att prioritera våra närstående. Även om jag i många fall inte är övertygad om Bauhns resonemang så är de genomgående enkla att hänga med i, och de kan förhoppningsvis stimulera mindre filosofiskt skolade läsare till fortsatt filosofisk reflektion. Det är således inte omöjligt att boken på detta sätt kan leva upp till ambitionen att ge ett positivt bidrag till det offentliga politiska samtalet.

En avslutande anmärkning angående denna del av boken är dock att det på vissa håll är något oklart hur de resonemang som förs är grundade i agents rättigheter till frihet och välbefinnande. Låt mig ta diskussionen om straff i kapitel 3 som ett exempel. Bauhn företräder en retributivistisk position, enligt vilken en agent som bryter mot någon annans rättigheter ska straffas i proportion till sin förbrytelse. Det som avgör lämpligheten hos en viss bestraffning är inte dess positiva samhälleliga konsekvenser eller något liknande, utan istället huruvida den rättar till den obalans som har uppkommit som en följd av förbrytelsen. Således är livslångt frihetsberövande, helt utan möjlighet till tidsbegränsat straff, det lämpliga straffet för mord. Låg ålder kan inte heller det åberopas för kortare straff, enligt Bauhn. Detta eftersom rättighetsförlusten för offret är opåverkad av förövarens ålder.

I detta fall klargörs det inte för läsaren hur denna stränga strafflära är grundad i Gewirths rättighetsteori. Baserat på vad som sägs i boken framstår det som minst lika rimligt, eller snarare rimligare, att utifrån denna teori om mänskliga rättigheter anamma en icke-retributivistisk position. Utifrån perspektivet hos en agent som vill bevara sina förutsättningar för framgångsrikt handlande skulle det kunna framstå som rationellt att föredra det straffrättsliga system som mest effektivt skyddar dessa förutsättningar. Om det då skulle råka vara fallet att ett system som är mera fokuserat på rehabilitering än på proportionella straff skulle vara mera effektivt i denna bemärkelse, ja då borde väl det vara det som agenten föredrar. Låg ålder skulle även det kunna vara av relevans i ett sådant system, givet att en alltför lång och hård bestraffning (även om den är proportionell) medför en ökad risk att unga personer fastnar i en kriminell livsstil.

Nu råkar det vara så att Gewirth själv företrädde idén att straff ska rätta till den obalans som orsakats av förbrytelsen (Gewirth 1978, s. 297). Men det spelar i sammanhanget mindre roll, då min invändning här snarare rör att man som läsare av Bauhns bok inte får någon förklaring

till varför denna rättighetsteori implicerar en sådan uppfattning om rättfärdigade straff. Det saknas helt enkelt flera steg i argumentationen, vilka det hade varit önskvärt att stava ut. I avsaknad av detta framstår resonemanget inte som ett helt lyckat exempel på den form av djupare filosofisk reflektion som boken är tänkt att främja.

Låt mig nu avslutningsvis säga något väldigt kort om bokens tredje del. I kapitel 5 diskuteras det goda livet och dess relation till moralen. Denna diskussion kretsar främst kring dygder och mening, återigen utifrån det agentperspektiv som genomsyrar boken. Då det gäller dygder argumenterar Bauhn, förhållandevis ingående och övertygande, för att ett antal centrala dygder – klokhed, måttfullhet och tapperhet – utgör en del av de förutsättningar som bidrar till vår förmåga till effektiv måluppfyllelse. Av detta skäl är de en del av vårt välbefinnande, och agents rättigheter inbegriper att inte bli hindrade att utveckla dessa dygder. Även dygden rättrådighet ska enligt Bauhn förstås som ett medel för effektivt handlande. Fast i detta fall är det inte som ett medel för att agenten mera effektivt ska kunna realisera sina egna mål, utan istället för att hon ska agera i enlighet med andra agents rättigheter till frihet och välbefinnande.

Detta är som sagt förhållandevis övertygande. Men de viktigaste frågorna återstår. En fråga är vilka mål vi bör eftersträva för att vi ska leva goda liv. En annan är hur moralen och rättvisan förhåller sig till det goda livet. Bauhn adresserar den första frågan som en fråga om vad som skapar mening i en persons liv. Men diskussionen handlar enbart om vad som krävs för att en agent ska *uppleva* sitt liv som meningsfullt och jag kan inte lokalisera något tydligt svar på frågan om Bauhn anser att sådan upplevd meningsfullhet är tillräckligt för ett gott liv eller ej. Då det gäller den andra frågan knyter Bauhn denna upplevda meningsfullhet till sin teori om agents rättigheter till frihet och välbefinnande på följande sätt:

För en agent som accepterar att frihet och välbefinnande utgör nödvändigt goda ting för alla agenter erbjuds många möjligheter till ett meningsfullt liv. För en sådan agent handlar *rättvisa* om att alla agenter ska tillerkännas effektiva rättigheter till frihet och välbefinnande. Följaktligen kan en agent också finna mening i att bidra till att människor som i nuläget saknar den frihet och det välbefinnande som de har rätt till erbjuds möjligheter att förbättra sina förutsättningar för framgångsrikt handlande. (s. 247, kursivering i originalet)

Det är givetvis korrekt att en agent *kan* finna mening på detta sätt. Men det framkommer inga som helst skäl för att agenter *bör* anamma dessa mål framför några andra, eller att ett liv som ägnas åt just dessa mål är bättre än ett som ägnas åt några andra. Då det centrala för Bauhn enbart är vad agenter *upplever* som meningsskapande, verkar det som att hans teori är precis lika förenlig med att agenter finner mening i att ägna sina liv åt att räkna grässtråna på en gräsmatta. Att teorin ger "en modell för ett gott och meningsfullt liv" (s. ix) måste alltså förstås som att den mycket riktigt ger en modell, men inte på något sätt rekommenderar den över andra modeller. Jag kan därför inte se att denna teori om mänskliga rättigheter lyckas etablera någon stark eller intressant koppling mellan det goda livet och ett liv i enlighet med moralen och rättvisans krav.

Emil Andersson

Litteratur

- Adams, E. M. 1980. "Gewirth on Reason and Morality". *The Review of Metaphysics* 33, nr 3, s. 579–92.
- Bauhn, Per. 1991a. "Alan Gewirths moralteori". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 9–15.
- Bauhn, Per. 1991b. "Visst lyckas Gewirth utan att fuska!". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 21–24.
- Brandt, R. B. 1981. "The Future of Ethics". *Noûs* 15, nr 1, s. 31–40.
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hare, R. M. 1984. "Do Agents Have to be Moralists?". I *Gewirth's Ethical Rationalism*, red. Edward Regis Jr, s. 52–88. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hill, James F. 1984. "Are Marginal Agents 'Our Recipients'?". I *Gewirth's Ethical Rationalism*, red. Edward Regis Jr, s. 180–91. Chicago: The University of Chicago Press.
- Narveson, Jan. 1980. "Gewirth's Reason and Morality – A Study in the Hazards of Universalizability in Ethics". *Dialogue* 19, nr 4, s. 651–74.
- Ohlsson, Ragnar. 1990. "Recension: Per Bauhn, *Ethical Aspects of Political Terrorism: The Sacrificing of the Innocent*". *Filosofisk tidskrift*, nr 2, s. 42–46.
- Ohlsson, Ragnar. 1991. "Gewirths härledning". *Filosofisk tidskrift*, nr 4, s. 16–20.

The Philosophy of Sex: Contemporary Readings

Red. Raja Halwani, Alan Soble, Sarah Hoffman och Jacob M. Held
Rowman & Littlefield 2017, 7 uppl. 552 s. ISBN 978-1-5381-0090-5

Det är inte varje dag man läser om sex från ett analytisk-filosofiskt perspektiv. De flesta texter som går att finna om sex inom filosofi är nämligen skrivna från ett kontinentalfilosofiskt perspektiv. I sjunde upplagan av antologin *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings* (2017) fortsätter dock Raja Halwani m.fl. ge en bild av hur man kan diskutera sex från ett analytisk-filosofiskt perspektiv.

Antologin består av en grundlig introduktion till ämnet sex, tjugo-fyra texter om sex samt en omfattande ämnesbibliografi.

Texterna är mer eller mindre kategoriserade efter ämne. Den första delen, kapitel två till sju, diskuterar begreppsliga frågor om sex. Exempel på frågor som besvaras är: "Vad är sex?" och "Vad är en sexuell perversion?". Den andra delen, kapitel åtta till tretton, diskuterar frågor rörande kön, sexuell läggning, sexuellt begär och livsstil. Exempel på frågor som besvaras är: "Är det alltid fel att ifrågasätta transpersoners könsidentitet?" och "Kan sexuella preferenser vara rasistiska?". Den tredje delen, kapitel fjorton och femton, diskuterar queerteori. Exempel på frågor som besvaras är: "Vad är queerteori?" och "Kan man från ett queerperspektiv försvara tidelag?". Den fjärde delen, kapitel sexton till tjugofyra, diskuterar sexuell praktik. Exempel på frågor som diskuteras är: "Vad är Kants syn på moraliskt tillåtet sex?" och "Är ett frivilligt och informerat samtycke ett nödvändigt och tillräckligt villkor för moraliskt tillåtet sex?". Slutligen, i kapitel tjugofem, diskuterar Alan Soble om vi har sexuella plikter gentemot andra.

Från dispositionen ovan går det att se vissa avgränsningar. I kontrast till tidigare upplagor, innehåller den sjunde upplagan inga texter om pornografi eller prostitution. Detta kan tyckas märkligt då båda ämnen historiskt sett har klassats som centrala när man diskuterar sex.

Trots dessa avgränsningar finner jag det positivt att fokus inte är på de frågorna eftersom de redan får mycket uppmärksamhet. Vidare finns det andra intressanta och aktuella frågor rörande sex som inte får lika mycket uppmärksamhet och som istället diskuteras i antologin. Därtill har redaktörerna i slutet av antologin sammanställt en ämnesbibliografi för dem som är intresserade av att fördjupa sig i de frågor som diskuteras i antologin eller i andra frågor relaterade till sex, som pornografi eller prostitution.

Texterna varierar i typ, kvalité och ålder. Vissa texter är populärvetenskapliga essäer skrivna av lekmän, andra är klassiska artiklar skrivna av filosofer.

Vidare är vissa texter mer filosofiskt stimulerande än andra texter. Texten "Gifts and Duties" av Alan Soble introducerar till exempel ett intressant ämne – om vi har sexuella plikter gentemot andra – men har mer formen av ett kåseri än en tydlig argumenterande text. Texten "What Is Sexual Orientation?" av Robin Dembroff upplevde jag däremot som informativ, koncis och intressant. I texten föreslår Dembroff att vi bör använda oss av en ny kategorisering av sexuell läggning som inte hänvisar till personens eget kön.¹

Slutligen är vissa texter äldre än andra texter. En av de äldsta texterna är från 1969 (Thomas Nagels text om sexuell perversion) och en av de senaste från 2017 (Kim Q. Halls text om queerteori). Åldersspannet på 48 år kan tyckas märklig då ett av syftena med antologin är att presentera samtida texter om sex.

För de som önskar använda antologin i undervisningssammanhang, kan det vara lämpligt att påpeka att det i slutet av varje text finns omkring tio studiefrågor. Dessa frågor varierar i svårighetsgrad och jag har funnit många av dem tankeväckande och användbara i undervisningssammanhang.

Det finns mycket att tycka om med antologin. Den behandlar en mängd intressanta ämnen (t. ex. vad sex är, vad polyamori är, vad queer-teori är, vad sexuell läggning är och Kants pessimistiska teori om sexuella begär). Vidare innehåller den texter som på ett ansvarsfullt sätt försvarar kontroversiella positioner, som Burkay Ozturks text som försvarar positionen att det finns fall där det är moraliskt tillåtet att ifrågasätta transpersoners könsidentitet och John Portmanns text som försvarar positionen att chatt med personer på ett erotiskt sätt samtidigt som man är i ett monogamt romantiskt förhållande med någon annan person inte är analogt med att vara otrogen. Slutligen pekar antologin på intressanta frågor att forska vidare på, som frågan om det är något moraliskt problematiskt med att ha sexuella preferenser gentemot vissa etniska grupper.

Trots dessa goda egenskaper, finns det brister med antologin.

En antologi med syfte att presentera samtida texter om ämnet "filosofi och sex" kan rimligtvis tänkas ge en god representation av de frågor

1. Dembroffs teori fick nyligen gehör i ett högsta domstolsfall i USA, *Bostock v. Clayton County, Georgia* (Weinberg 2020).

och positioner som diskuteras idag. Följande korta kritik kommer att kretsa kring problemet med bristande representation.

Som jag har nämnt i inledningen diskuterar antologins första del begreppsliga frågor om sex. Den inleds med en essä av Greta Christina. I essän visar hon hur svårt det är att definiera "sex". Därefter följer Thomas Nagels berömda essä om sexuell perversion. I essän introducerar Nagel sin psykologiska teori om sex. Kortfattat strävar naturligt sex enligt honom efter ömsesidighet, vilket sexuell perversion inte gör. Nagels teori kritiseras i kapitel fyra och fem av Alan Goldman och Robert Gray. Den kritiseras för att bland annat vara för intellektuell och snäv. Goldman skriver till exempel:

[Nagels] modell passar bättre för en sofistikerad förförelsescen än för den sexuella akten i sig. (s. 62, reds. övers.)

Istället presenterar Goldman och Gray teorier om sexuellt begär och sex som säger att ett sexuellt begär är mer eller mindre ett begär efter en viss typ av fysisk kontakt och att sex är att få det begäret tillfredsställt.

En position som återfinns i bakgrunden i många texter, men som inte är representerad med en egen text, är den klassiska tolkningen av naturrättsteorin. Kortfattat säger den att naturligt sex strävar efter reproduktion och att icke-naturligt sex inte gör det, samt att det som är naturligt är moraliskt tillåtet och att det som är onaturligt är moraliskt otillåtet (Hsiao 2016). Givet naturrättsteorins roll i antologin, och dess inverkan på vår samtid, hade det varit användbart för läsaren om åtminstone en text i antologin utvecklade eller försvarade den positionen.

Det är framför allt i antologins fjärde del om sexuell praktik som representationen av positioner hade kunnat förbättras. Denna del inleds med Thomas A. Mappes text om samtycke. I texten utgår Mappes från Kants andra formulering av det kategoriska imperativet, som kortfattat säger att vi alltid ska behandla varandra som mål i sig och aldrig blott som ett medel, för att formulera en princip om när sex mellan två eller flera personer inte bryter mot den. Han landar i principen att sex mellan två eller flera personer inte bryter mot Kants andra formulering av det kategoriska imperativet om och endast om parterna givit sitt frivilliga och informerade samtycke till sexakten.

Mappes text kritiseras därefter av Alan Soble. Soble kritiserar Mappes princip för att ha missat det "essentiella" med Kants teori om sex – nämligen att våra sexuella begär till sin natur är sådana att vi inte kan tillfredsställa dem och samtidigt behandla andra som mål i sig.

Ämnet samtycke och Kant problematiseras ytterligare i kapitel arton till tjugo. Seiriol Morgan argumenterar för att några av våra sexuella begär strävar efter att behandla andra blott som medel, andra inte. Exempel på sådana sexuella begär är sexuella begär som strävar efter att förnedra eller förtrycka andra. Vidare argumenterar han för att ett frivilligt och informerat samtycke inte är tillräckligt för att det ska vara moraliskt tillåtet att agera på eller vara objektet för sådana begär. Robin West argumenterar i sin text att det finns fall där personer samtycker till sex av andra skäl än lust. Personer kan till exempel samtycka till sex för att de är rädda för att de ska bli lämnade av sin partner om de inte samtycker eller för att de behöver pengar. Detta kan leda till att dessa personer skadas, menar hon. De personerna kan känna att de har förlorat sin autonomi eller sin förmåga att vilja egna saker. Slutligen argumenterar hon för att samhällsdebattens fokus på att "allt sex som samtycks till är bra sex" missar att omfatta denna typ av skada.

Kapitel tjugoott till tjugotvå diskuterar objektifiering. Linda Papadaki analyserar Kants och Martha Nussbaums definitioner av "objektifiering". Hon argumenterar något svepande för att Kants definition är för snäv för att den förnekar att det är möjligt att objektifiera en person och samtidigt behandla hen som mer än blott ett medel, och att Nussbaums definition är för vid för att vi enligt den definitionen objektifierar vår partner när vi använder hens mage som kudde. Raja Halwani utgår från Kants och Nussbaums definitioner när han argumenterar för att vi i de flesta fall objektifierar vår partner när vi har tillfälligt sex. Vidare argumenterar han för att tillfälligt sex trots det kan vara moraliskt tillåtet. Detta främst på grund av den njutning som tillfälligt sex kan ge upphov till.

Slutligen, i kapitel tjugotre till tjugofyra, diskuterar Shaun Miller BDSM, medan David Benatar sätter upp ett dilemma som visar att det är svårt att ha en syn på sex som tillåter tillfälliga sexuella relationer och samtidigt lyckas redogöra för det särskilt moraliskt problematiska med våldtäkt och pedofili.

Känslan som den fjärde delen lämnade efter sig var att våra sexuella begär är mörka och att sex för det mesta är moraliskt fel. Både jag och mina studenter reagerade med att undra: "Är våra sexuella begär verkligen så mörka?" och "Har bara kantianer skrivit om när sex är moraliskt tillåtet?". Därtill kändes fjärde delen upprepan. Kants pessimistiska syn på sex diskuterades till exempel i fem av åtta texter.

Redaktörerna hade således med fördel kunnat byta ut några texter i fjärde delen mot texter som utgår från andra filosofiska perspektiv än det

kantianska. Vidare hade redaktörerna med fördel kunnat byta ut några texter mot texter som diskuterar andra frågor rörande sexuell praktik. Exempel på sådana frågor är huruvida det vanligt förekommande kravet på sexuell exklusivitet i romantiska relationer är filosofiskt försvarbart eller frågan huruvida vi bör ha mer vida preferenser gällande vilka vi uppvaktar. Studier har visat att det är mindre troligt att personer tillhörande vissa grupper blir uppvaktade än personer tillhörande andra. Att dessa personer blir uppvaktade i lägre utsträckning än andra personer kan utgöra en skada mot dem. Några som har diskuterat dessa frågor är Natasha McKeever (2016) samt Megan Mitchell och Mark Wells (2018).

Det är svårt att inkludera alla positioner och frågor som idag finns inom ämnet "filosofi och sex" i en enda antologi. Vissa personer samtycker kanske inte till att få sina verk publicerade. Därtill vill redaktörerna troligtvis undvika att ha en alltför lång och osammanhängande antologi.

Till nästa upplaga, som redaktörerna enligt antologins förord redan börjat tänka på, önskar jag att redaktörerna funderar på att minska fokuset på Kant samt på att inkludera nya positioner och frågor om sex och sexuell praktik. Detta för att göra diskussionen i antologin mer levande och representativ för hur sex diskuteras bland analytiska filosofer idag.

Marta Johansson Werkmäster

Litteratur

- Halwani, Raja, Alan Soble, Sarah Hoffman och Jacob M. Held, red. 2017. *The Philosophy of Sex: Contemporary Readings*. 7. uppl. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Hsiao, Timothy. 2016. "Consenting Adults, Sex, and Natural Law Theory". *Philosophia* 44, nr 2, s. 1–21.
- McKeever, Natasha. 2016. "Love: What's Sex Got to Do With It?" *International Journal of Applied Philosophy* 30, nr 2, s. 201–18.
- Mitchell, Megan och Mark Wells. 2018. "Race, Romantic Attraction and Dating". *Ethical Theory and Moral Practice* 21, nr 4, s. 945–61.
- Weinberg, Justin. 2020. "Supreme Court Rules Civil Rights Law Protects LGBT Workers, Echoing Philosophers' Brief". *Daily Nous*. 15 juni. <https://dailynous.com/2020/06/15/supreme-court-rules-civil-rights-law-protects-lgbt-workers-echoing-philosophers-brief/> (Hämtad 2021-06-25).

Notiser

Pudeln kärna

Schopenhauer hade en vit pudel som hette Atma. Atman är enligt Nationalencycledin medvetandets och erfarenhetens subjekt.

Lars Bergström

Välvilliga tolkningar IV: Rationalism

I slutet av 2020 riktades kritik mot att flera publika figurer åkt på semesterresor över jul, trots att regeringen och Folkhälsomyndigheten med anledning av covid-19 uppmanat befolkningen att endast ge sig ut på "nödvändiga" resor. Kritiken tycks ha vilat på antagandet att resorna ifråga faktiskt inte var nödvändiga, vilket vid första påseende visserligen kan verka rimligt – men huruvida detta antagande verkligen stämmer beror ju på kontroversiella filosofiska frågor om modalitetens natur. Tänk till exempel på Spinozas tes att allt som är sant också är nödvändigt sant; en direkt konsekvens av denna tes är förstås att även de kritiserade semesterresorna, till skillnad från vad kritikerna tycks ha förutsatt, faktiskt var nödvändiga. Eller tänk istället på Leibniz teori (som är logiskt svagare och därmed rimligare än Spinozas) enligt vilken den faktiska världen också är den *bästa* möjliga världen. Givet vissa standardantaganden i deontisk logik medför denna teori att allt som är fallet också bör vara fallet och att de kritiserade semesterresorna därför var "deontiskt" nödvändiga. Så kanske antog semesterfirarna att något dylikt rationalistiskt synsätt på modalitet är korrekt.

Flykten från jorden

Serietecknaren Martin Kellerman har i en stripp låtit sin protagonist Rocky fundera över hur det kommer att gå när vi har förstört jorden så mycket att vi måste försöka hitta något annat ställe i universum att flytta till. Rockys tankar utvecklas på följande sätt:

"När jorden går under och det blir dags att göra en ny Noaks ark och skicka ut i rymden kommer det nog att ha gallrats bort en hel del bland

arterna. Bara de jävligaste överlever i evolutionen, så det blir bara vi och lite ohyra.

De gulliga djuren kommer att dö ut långt innan det är dags att dra härifrån. Kackerlackor, råttor,flugor och mikrober kommer att vara de enda djuren vid det laget. De är evolutionens vinnare, perfekta surwi-wormachines.

Människan är den svagaste i det sällskapet, men jag skulle vilja se de där krypen försöka bygga ett jävla rymdskepp. Så om de vill ta sig härifrån är det bäst att de håller oss vid liv säger jag bara.”

Lars Bergström

Hårda ord 1

I sin recension av Henrik Lagerlunds bok *Matens filosofi* skriver Margit Richert: ”[M]ed risk för att reta upp en och annan överläggare så är filosofi sällan meningsfullt för andra än för tänkaren själv. Det ligger så ofta i sakens natur att slutledningarna antingen är självklara eller direkt koko” (*Aftonbladet* 5/8-21). Åtminstone den sista meningen verkar stämma. Många filosofiska argument – även sådana vars premisser och slutsats inte är självklara – är instanser av mycket enkla, giltiga slutledningsformer (som *modus ponens* och *modus tollens*). Slutledningarna i fråga är därmed självklara, och således (ännu en självklar slutledning) antingen självklara eller direkt koko.

Hårda ord 2

Hans Ruin ägnar en stor del av sin recension av Sharon Riders bok *Den tveksamme bekännaren och andra essäer* (på sajten SITE Zones, www.sitezones.net) åt en allmän diskussion av nutida svensk filosofi. Ruin beskriver ett ”filosofiämne som i Sverige idag på många håll befinner sig i ett bedrägligt tillstånd”. Det låter ju inget vidare. Redaktionen uppmanar alla som står för denna bedrägliga filosofi att skärpa sig.

Nytt filosofiförlag

Våren 2021 startade Ad hoc förlag som framför allt ska ge ut filosofi på svenska. Avsikten är att ge ut både översättningar och originaltexter. Den första titeln, en översättning av Derek Parfits inflytelserika föreläsning ”Equality or Priority?”, kom ut i april 2021. På förlagets hem-

sida kan den som är intresserad hålla utkik efter kommande titlar: <https://ad hocforlag.com>. Mailadress till förlaget: ad hocforlag@gmail.com.

Bevisföring

Man kan bevisa att man aldrig kan bevisa att man aldrig kan bevisa något i filosofi. Ty om man kan bevisa att man aldrig kan bevisa något i filosofi, så kan man bevisa något i filosofi. Alltså kan man inte bevisa att man aldrig kan bevisa något i filosofi. Men därmed har man bevisat något i filosofi. Och därmed har man bevisat att man aldrig kan bevisa att man aldrig kan bevisa något i filosofi.

Lars Bergström

Filosofiska haikuer

i grottan
Platon förde oss
bakom ljuset

parkbänk
två filosofer sitter
på varsin Kant

ett gott skratt
förlängde inte livet
för Krysippos

Inget flyter
uttorkad flodådra
två gånger
går Herakleitos ner

Birk Andersson

Stenlund-sekten lever

Av de många strider som drabbat filosofiämnet i Sverige är Stenlundstriden en av de märkligare. Märkligt är också att det nummer av *Filosofisk tidskrift* (nr 2, 2021) som nu berör striden enbart präglas av Stenlund-

sidan. Skildringen blir därefter. Känslan är spöklik. Samma trosvisshet, samma vördnadsfulla hållning till sektgrundaren, 40 år senare.

Jag minns Thorild Dahlquists colloquium om *Det osägbara* mycket tydligt. Hur någon reste sig och gick, utan ett ord men med en överlägset nedlåtande min. Hur en deltagare som satt kvar sa: ”Men Sören menar ju någonting annat...” – och sedan inget mera än ett inåtvänt leende. Då förstod man, att här har det grundats en sekt.

I den debatt som sedan följde, bl.a. i *Uppsala Nya Tidning*, kallade en av sektens ivrigaste propagandister Filosofiska institutionen i Uppsala för en sekt, i ett försök att vaccinera mot den uppenbara insikten att en sekt

- är en utbrytning
- under ledning av en vördad, karismatisk ledare (”Sören” nämns med vördnad mer än 20 gånger, bara i den första texten i FT nr 2, 2021)
- i föregiven besittning av en djup insikt
- som är esoterisk (”någonting annat”)
- och vars anhängare initieras i ledarens visdomar.

Detta är bara några av de centrala kriterierna för att något ska kallas ”sekt”, men flera andra passar exakt in på fallet. En recensent av *Det osägbara*, Hans Rosing, noterade i *Hufvudstadsbladet* den tydliga parallellen till hegelianerna i början av 1800-talet: ”Den som kritiserar oss har inte förstätt oss...”

Märkligt är Stenlunds eget agerande under tidigt 1980-tal. Han var ju själv i hög grad del av problemet med den formella logikens dominans vid institutionen för teoretisk filosofi, där matematiker ledigt läste in två betyg på en termin. Men i stället för att som äkta flagellant piska sig själv, piskade han andra. Det orättfärdiga – och ohistoriska – i farsen, var att den som vid institutionen hade haft något annat än p och q i blicken, stått för ett vidare filosofiskt intresse och för en omfattande bildning, Thorild Dahlquist, fick representera det gamla och ”felaktiga”. Han drogs in i debatten, medan Stig Kanger drog sig tillbaka i bitterhet. Om detta kan man läsa i Lennart Nordenfelts fina bok om Dahlquist (*Sokrates i Uppsala*, Acta Universitatis Upsaliensis 2017, s. 140f).

Att allt handlar om universitetspolitik, om karriär, anslag, tjänster, stipendier – det framgår alltför tydligt i de fem inläggen i FT. Någon skrev i en av de sega debatterna om svensk filosofi: ”Svensk filosofi saknar pengar”. Ja, när krubban är tom bits hästarna.

Fenomenet Stenlund är ett exempel på vad Hedenius kallade ”specialisternas mystik”. Plötsligt upptäcker Stenlund, efter en snävt logisk-ma-

tematisk karriär, FILOSOFIN. (Han lånade på Carolina sådant jag läste på gymnasiet, Ortega, Spengler och liknande.) Ett aktuellt exempel på samma fenomen är Ulf Danielssons *Världen själv* (Fri tanke 2020). Supersträngarna blev väl lite sega och nu vill han ge sig in i filosofin och vara lite filosofisk, fullständigt obevandrad på den törnbeströdda filosofiska bildningsvägen. Någon har sagt: "Filosofi har en inkubationstid på tio år".

Dag Andersson

Välvilliga tolkningar V: Medvetandefilosofi

Ett av filosofins mest välkända argument kan formaliseras så här:

- P₁. Jag tänker.
- C. Jag finns.

Mindre välkänt, men kanske minst lika tänkvärt, är följande argument, som tillskrivits Søren Kierkegaard:

- P₁. Jag tänker.
- C*. Jag finns inte.

Kierkegaards slutledning kan framstå som diskutabel, bland annat eftersom det ofta förutsätts att inget kan ha någon egenskap (såsom att tänka) utan att också finnas. Men man får inte glömma att det finns inflytelserika uppfattningar inom modern medvetandefilosofi som skulle kunna kasta nytt ljus över detta förbisedda argument. Tänk till exempel på den tes som brukar kallas *eliminativism*, och som inom analytisk filosofi började diskuteras på allvar först så sent som på 1960- och 70-talet, dvs. mer än 100 år efter Kierkegaards bortgång. Eliminativismen går i korta drag ut på att inget alls är i något mentalt tillstånd (såsom att tänka) över huvud taget. Givet denna hållning kan vi omvandla Kierkegaards uppseendeväckande resonemang till följande giltiga argument:

- P₁. Jag tänker.
- P₂. Inget som tänker finns.
- C*. Jag finns inte.

P₂ är helt enkelt en direkt konsekvens av eliminativism om tänkande. Någon skulle kunna invända att P₁ och P₂ är oförenliga (i klassisk logik) – men detsamma kan ju sägas om P₁ och C* redan i den första versionen av argumentet.

Quine i Uppsala

Quine föreläste 1973 för stor publik i en större sal i Uppsala universitetshus. Troligen hörde de flesta inte vad han sa, han pratade nämligen i näsan, mumlade och sludrade. Nu gjorde detta inte så mycket, ty: (1) snart utkom föreläsningen i form av *The Roots of Reference* och (2) innehållet var "armchair psychology" som inte gav mera än vad behavioristiska forskare i språkinlärning redan sagt.

Föreläsningarna avslutades traditionsenligt med en frågestund, även den välbesökt. Diskussionen handlade bl.a. om modallogik och Kangers insats i den. Kanger sekunderades av sin (dåvarande) kompis Dagfinn Føllesdal, som underströk betydelsen av *Provability in Logic*.

En stor kontingent göteborgare var tillresta. Ivar Segelberg satt långt bak och hojtade hela tiden "Louder! Much louder!", vilket hade effekt, så att Quine nu ansträngde sig att tala tydligare. En annan av göteborgarna ställde följande fråga:

"Misster Kvain! Vått praktikal signiffikans dass jår prinsipel åv in-determinassy åv transleischn ackschölly hävv?" (Möjligen var han från Alingsås.)

Varpå Quine fullt hörbart genmälde: "None whatever!"

Man frågar sig dock hur "practical" och "significance" lämpligen kan preciseras.

Dag Andersson (ur vanligtvis välunderrättat minne)

Ny lärobok i metaetik

Läroboken *Grundbok i metaetik* har nyligen givits ut av Studentlitteratur. Nils Franzén, Victor Moberger och Olle Risberg är författare.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Tobias Alexius är doktorand i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, Emil Andersson är forskare i praktisk filosofi vid Uppsala universitet, Karen Bennett är professor i filosofi vid Rutgers universitet, Karl Bergman är forskare i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet, Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi vid Stockholms universitet, Svante Nordin är professor emeritus i idéhistoria vid Lunds universitet, Henrik Rydén är forskare i teoretisk filosofi vid Tübingens universitet, Marta Johansson Werkmäster är doktorand i praktisk filosofi vid Lunds universitet.

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. Tidskriften tar gärna emot såväl artiklar som repliker på tidigare texter i tidskriften, recensioner och notiser. Insända texter bör normalt inte överstiga 4000 ord.

Manuskript till Filosofisk tidskrift:

- skickas med e-post till redaktion@filosofisktidskrift.se
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- införda bidrag honoreras inte
- författaren erhåller gratis 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört