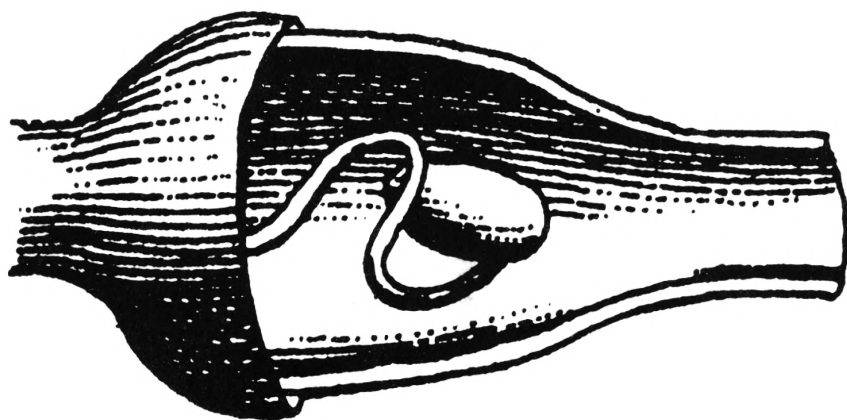

FILOSOFISK TIDSKRIFT

NR 3
1983



Thomas Anderberg **Abortetik**
Sven Danielsson **Hur man inte kan mäta välmåga**
Hans Rosing **Popper och Kuhn**

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 3 1983 ÅRGÅNG 4

Innehåll

Thomas Anderberg Abortetik 1

Sven Danielsson Hur man inte kan mäta välmåga 28

Hans Rosing Popper och Kuhn 38

Recensioner 41

Notiser 48

Filosofisk tidskrift utges av stiftelsen Filosofisk tidskrift
och Förlaget Akademilitteratur.

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 riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar, på omkring 10–25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund),

Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm).

Produktion, prenumerationer och annonser: Cecilia Runnström, Akademilitteratur,
Box 500 50, 104 05 Stockholm.

Prenumeration: Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Pris: Svkr 55:–/år. Lösnummer pris Svkr 15:–/st. Postgiro 56 25 65-2

Annonspriser: 1/1-sida Svkr 250:–, 1/2-sida Svkr 150:–, 1/4-sida Svkr 100:–.

Upplaga 1 000 ex/nummer.

Tryckt hos Graphic Systems AB, Göteborg 1983

ISSN 0348-7482

ISBN 91-7410-246-X

Abortetik

En kommenterad, selektiv översikt över det senaste decenniets anglosaxiska diskussion i ämnet, samt ansatsen till en teori

1. Inledning

”Av vilka skäl – om några – är avlägsnandet av ett foster ur kvinnans kropp moraliskt berättigat?”

Detta är den grundfråga kring vilken abortdiskussionen rör sig, och ur vilken så gott som samtliga frågor i denna problemsfär kan härledas. Ett generellt negativt svar på frågan – abort är i princip oberättigat – har formulerats av flera kristna tänkare, såsom exempelvis av Alan Donagan (1977). Donagan hävdar emellertid att abort under vissa omständigheter – t ex i sådana fall där graviditeten är följd av en våldtäkt eller där den medför hot mot kvinnans liv – kan vara en godtagbar åtgärd, varför hans konservativa hållning på flera sätt skiljer sig från exempelvis somliga äldre katolska etikers.

Ett generellt positivt svar på frågan – abort är i princip tillåtet – har inte funnit många förespråkare utanför radikalfeministernas kretsar, och kommer därför inte att ägnas större utläggningar i denna översikt, varför jag nöjer mig med att hänvisa till Sumners kritik av dessa mer radikala tankegångar (1981, s 49–57). Det är sant att Michael Tooleys utläggningar (1972) kan sägas implicera en starkt permissiv hållning, då han exempelvis ställer sig öppen för möjligheten av spädbarnsavlivande inom loppet av första veckan efter födseln. Men det är antagligt att även han skulle ställa sig negativ till sena aborter som utförs t ex av en nyck, och om så är närmar sig hans hållning Singers. Klart är hur som helst att Tooley företräder den radikalaste hållningen av nedan behandlade etiker.

Tooleys utgångspunkt är, att de enda plausibla hållningarna i abortfrågan är de mycket konservativa och de mycket radikala; mellan dessa fasta punkter finns endast moras och gungfly. Detta oaktat är det dock lätt att återfinna abortetiker som balanserar fram på träskets tuvor, ivrigt sökande en förmedlande position, vari man önskar hävda att aborter fram till ett visst stadium i fostrets utveckling är godtagbara av flera skäl – eugeniska,

sociala, etc – men där man samtidigt vill förordna en restriktiv hållning vad gäller fosteravlägsnanden därefter, och helst vill inskränka dem till att gälla sådana fall där kvinnans liv skulle kunna skadas av fortsatt graviditet. Företrädare för en sådan liberal hållning är bl a utilitaristiska filosofer som Jonathan Glover (1977), Peter Singer (1979), Joel Feinberg (1981) och L W Sumner (1981), även om dessa tänkare skiljer sig åt såväl vad gäller detaljer som övergripande tankegångar.

Ett sätt att bringa reda i den ganska snåriga och vittförgrenade diskussionen är att knyta upp den kring två övergripande problemställningar. Den första – och väsentligaste – rör fostrets *moraliska ställning*. Har fostret över huvud taget någon moralisk ställning? Och om så är: ändras denna under fosterutvecklingens gång? Gradvis, eller i steg – som tex vid kvickningen, eller kanske först vid födseln?

Först när dessa delproblem getts lösningar är det dags att beakta den andra problemställningen: hur fostrets rättigheter/intressen bör vägas mot andra varelsers rättigheter respektive intressen. Denna punkt har i den allmänna debatten kommit att få väl så stort utrymme som den förstnämnda, men kommer i denna sammanställning endast att beröras avslutningsvis. Fostrets moraliska ställning är trots allt det som måste utredas i första hand.

2. Fostrets (moraliska) status

Huvudargument mot utförandet av aborter får i en elliptisk variant följande lydelse (där "P" står för "premiss" och "S" står för "slutsats"):

P(I) En abort är ett ingrepp som innebär dödandet av ett foster

P(II) Ett foster är en människa

S(III) Alltså innebär abortingrepp dödandet av människor

P(IV) Att döda en människa är, ceteris paribus, moraliskt orätt

S(V) Aborter är moraliskt oacceptabla

För att komplettera argumentet kan man till P(IV) lägga den underförstådda förutsättningen, att det är mer omoraliskt att döda en människa än en icke-människa.

Nu ger detta argument oss anledning att ställa en rad frågor. Beträffande P(I) kan det ju sägas, att inte alla abortingrepp får till följd att fostret dör, och i sådana fall kan man ju fråga sig hur man bör förfara med fostret? Denna fråga, som först på sistone blivit aktuell, och vars implikationer med stor sannolikhet kommer att intressera åtskilliga abortetiker framdeles, kommer dock inte att beröras i denna sammanställning, enär materi-

alet hitintills är så magert (se dock Paul & Paul 1979, Wikler 1979 och Ross 1982). Desto större intresse har då ägnats premisserna (II) och (IV). För anhängaren av argumentet ovan blir det ju uppenbart av vikt att finna ett begrepp "människa" som stödjer premissen (II). Skulle det inte lyckas honom får han tillgripa något alternativt begrepp, t ex "person", "potentiell person" eller "kännande varelse" (termerna förklaras nedan). I annat fall faller naturligtvis argumentet.

Men trots att många abortetiker varit av uppfattningen, att argumentet, genom stödet av denna premiss, är fört i hamn, så återstår ännu den viktigaste punkten, nämligen frågan ifall det verkligen, ceteris paribus, är moraliskt orätt att döda en människa i den betydelse vi har valt att ge ordet. Är det mer omoraliskt att döda en människa än det är att döda ett djur? Och i så fall: varför? Med andra ord: anhängaren av argumentet ovan måste anstränga sig att finna ett argument som ger stöd åt (IV), oavsett denna premiss' skenbart intuitiva rimlighet.

Dessa frågor upptar det huvudsakliga utrymmet i detta avsnitt.

a) *Är foster människor?*

Ibland hör man personer uttrycka sitt ogillande över aborter genom att en smula osäkert mumla "att det ju i alla fall är fråga om människor" – och de tänker då inte bara på modern, utan också på fostret. Frågar man dessa personer vad de menar svarar de kanske, att fostren ju så småningom med stor sannolikhet skulle ha blivit människor, "sådana som du och jag", ifall inte graviditeten avbrutits. Detta för tankarna till det ovan nämnda begreppet potentiell *person*, men är som svar i detta sammanhang inte tillfyllest. För vad vi vill veta är ju vad fostret är så länge det just är ett foster. Är det en människa? Och, om så är fallet: gäller detta samtliga foster, oavsett ålder och konstitution – vilket ju avses i P(II)? Är således det mycket unga fostret, som inte företer annat än rudimentära likheter med de människor vi dagligen ser omkring oss, och som saknar hjärna och extremiteter – är detta att betrakta som en människa? Detta förnekas ibland, vilket innebär att P(II) kommer att ges en annan lydelse, något som naturligtvis inverkar på innebörden av S(V). Frågan blir nu naturligtvis: när – vid vilket stadium i utvecklingen – blir fostret människa? Vid kvickningen? Vid den tidpunkt då det – med nuvarande, eller kanske framtida vetenskapliga möjligheter – kan hållas vid liv, även utanför moderns kropp? Eller kanske först vid födseln? Eller ännu senare, t ex vid den tidpunkt det får ett jagmedvetande?

Som bla Warren (1973) och Feinberg (1980) påpekat är det högst väsentligt att här hålla i sär två begrepp som rymms under termen "människa": ett biologiskt-genetiskt och ett socialt-kulturellt. Det förstnämnda människobegreppet utgör den artbeteckning som kan appliceras på djur-

gruppen *homo sapiens*, och som till referens har samtliga levande individer av detta släkte. Det andra kopplas ofta i diskussionen till termen *person*, och förutsätter vissa specifika egenskaper och intressen. Begreppen är inte synonyma, men det har förekommit försök att göra dem liktydiga, och omedvetna sammanblandningar är vanliga. Man fokuserar sig på premisen (II), och glömmer då att begreppet "människa" måste vara etiskt relevant; i annat fall faller ju argumentet på att stödet för P(IV) blir svagt, för att inte säga obefintligt. Men eftersom debattörerna ofta tagit fasta just på frågan när det biologiska människoblivandet äger rum kan det vara intressant att ta upp några sådana kriterieförslag till diskussion.

En sådan tidpunkt, vilken synbarligen föreslogs oftare förr än nu, är *kvickningen* – dvs den tidpunkt då kvinnan erfår fosterrörelser; vilket skulle ge P(II) formuleringen:

(P(II.1)) Ett foster är – eller blir – en "människa" vid kvickningen, dvs vid den tidpunkt kvinnan först erfår fosterrörelser.

Den implicita följderna av detta tycks då vara, att aborter före denna tidpunkt är acceptabla, med därefter oacceptabla, eftersom det är etiskt otillåtet att döda en människa (en sats som dock inte klargörs eller stöds med några skäl).

Tooley (1972) liksom Sumner tar upp detta kriterium snarast i förbigående, och hävdar, att kvickningen mest är avhängig kvinnans subjektiva – och därmed från individ till individ varierande – känslighet, och mindre har att göra med förändringar hos fostret. Sumner menar därtill, att det torde vara olämpligt att som gräns uppställa något som så lätt låter sig påverkas av tillfälliga sinnes- och stämningsförändringar; ty det synes inte vara alldeles ovanligt att kvinnan *vill* erfara fosterrörelser, och suggererar sig till att "känna" sådana – eller helt enkelt ljuger om dem, trots att fostret inte rört sig det allra minsta. Och Tooley menar vidare, att rörelseförmåga knappast kan tillmätas så stor betydelse: vi betraktar ju även totalförklarade som människor. Denna precisering av (II) är alltså inte acceptabel.

Den från liberalt håll ofta framförda åsikten, att fostret blir människa när det blir självständigt fungerande ("viable") – dvs när det kan fås att överleva utanför och oavhängigt kvinnans kropp – utgör ett annat intressant förslag; detta skulle alltså ge (II) lydelsen:

(P(II.2)) Ett foster är – eller blir – en "människa" vid viabilitetsstadiet, dvs vid den (tidigaste) tidpunkt det med största sannolikhet kan fås att överleva utanför kvinnans kropp.

Varav implicit följer, att aborter dessförinnan är tillåtna (okonditionellt), men inte därefter. Detta förslag har emellertid kritiserats utifrån den

synpunkten, att fostret då ena dagen skulle kunna vara en människa i New York, men inte om det över natten förflyttades till Calcutta, och detta eftersom de tekniska möjligheterna att få fostret att överleva är så fundamentalt olika på dessa orter. Därtill kan det mycket väl tänkas, att möjligheterna att få foster att överleva vid ett ännu tidigare stadium är väsentligt större om ett hundratal år; alltså skulle foster då bli människor vid ett ännu tidigare stadium i fosterutvecklingen. Men det förefaller absurd att ett rasbegrepp skulle vara avhängigt och variera efter rumsliga och tidliga omständigheter, varför denna demarkationslinje synes ohållbar. Också (II.2) faller därmed.

Ett mer genomtänkt förslag till fastställande av en tidpunkt för biologiskt människoblivande presenteras av Jean Beer Blumenfeld (1977). Hon bygger upp sin tankegång i två steg, båda baserade på analogier. Inledningsvis hävdar hon, med hänvisning till att utvecklingen från ägg till baby är en gradvist fortgående process, att "ingen skulle vilja hävda att befruktade hönsägg är kycklingar. Det finns emellertid inte större skäl att anta att befruktade ägg är människor" (s 260; en variant av det hos Thomson 1972, Tooley o a förekommande argumentet, att ekollon inte kan betraktas som träd, bara för att de *kan utvecklas till* ekar). Zygoter är alltså inte människor; alltför litet förenar en vuxen människa med en zygot för att samma term ska vara applicerbar på dem båda. Mot dem som velat hävda, att en zygot är en människa eftersom den nya varelsen redan vid konceptionen erhåller den genetiska kod som sedan återfinns hos den vuxna människan, anför Blumenfeld den invändningen, att i så fall alla celler i en människokropp bör betraktas som separata mänskliga varelser, eftersom den genetiska koden återfinns hos dem alla; ett *reductio ad absurdum*, om något.

Blumenfelds första slutsats är alltså, att inte alla foster är människor. Frågan blir nu åter denna: När blir fostret en människa? Eftersom det inte finns någon rimlig skarp gräns under fosterutvecklingens gång som skulle kunna tjäna som kriterium får en sådan gräns stipuleras. Också här stödjer sig Blumenfeld på en analogi. Pondera att vi behöver en lagregel som innebär utgångsförbud efter mörkrets inbrott. Men det finns ingen skarp gräns mellan natt och dag; två "grå" och oskarpa gränzoner råder mellan mörkrets och ljusets herradömen — skymningen och gryningen. Och inte heller dessa "grå" perioder har några urskiljbara gränser. Hur bör vi då gå tillväga? "Ett sätt vore att hävda, att eftersom övergången från dag till natt är glidande och oskarp, så vore det säkraste tillvägagångssättet att helt enkelt införa utgångsförbud dygnet runt. Ett mer förnuftigt förslag vore emellertid att dra en linje inom de 'grå' gränzonerna; då naturligtvis i medvetande om att en sådan linje till stor del är godtycklig" (s 262). Kriteriet får emellertid inte vara mer godtyckligt än att det står i samklang

med den allmänna meningen i dessa frågor. Och de flesta människor i Blumenfelds omgivning tycks anse, att det som kännetecknar en människa – m a o det som särskiljer en sådan individ från andra varelser – är hennes hjärna. Och eftersom hjärnan är fullt utvecklad först mot slutet av graviditeten så är det först vid denna tidpunkt som fostret blir människa. Detta ger oss alltså formuleringen

P(II.3) Ett foster är – eller blir – en ”människa” vid den tidpunkt som hjärnan är fullt utvecklad.

Aborter dessförinnan skulle alltså vara tillåtna, men inte därefter; och skälet att det blir otillåtet tycks vara, att det innebär ett dödande av människor; och en människa bör inte dödas, just för att hon är en människa. Här finns naturligtvis, precis som som var fallet med P(II.1) och P(II.2) en grundläggande svaghet i argumenteringen, men till denna återvänder jag längre fram.

Blumenfelds argumentering är annars klar och väl underbyggd (inte minst medicinskt), men är trots detta öppen för flera kritiska grundskott. För det första är det valda kriteriet inte självklart det rimligaste; Joseph Margolis (1975) uppställer dussinet andra kriterier för vad som sägs och sagts skilja människor från andra varelser, kriterier som skulle kunna finna väl så stor anslutning som det av Blumenfeld valda. Kanske är det föreslagna kriteriet dock det bästa; men också detta kan ifrågasättas. Blumenfeld har valt detta kriterium bland annat för att det tillåter att idioter och personer i coma kan klassificeras som människor; något som inte vore möjligt om någon av hjärnans funktioner (t ex rationellt tänkande, kalkylerande etc) uppställdes som kriterium. Blumenfeld synes härvidlag åter vilja anpassa sig till gällande språkbruk. Men häremot kan anföras, att enligt nuvarande språkbruk benämns somliga varelser med långt framskriden hjärnupplösning (hjärnatrofi) fortfarande ”människor”, på samma sätt som är fallet med långvarigt medvetlösas. Och i många länder kallas samtliga foster ”människor” – även sådana unga foster som Blumenfeld vill fränkänna denna bestämning. Blumenfeld har m a o satt sig mellan två stolar: dels vill hon reformera språkbruket, dels vill hon anpassa sig till det, och lyckas inte med någondera.

Men även om man bortser från detta möter Blumenfelds kriterium svårigheter. Blumenfeld menar, att det inte är hjärnans funktioner (tänkande etc) utan dess konstruktion, och endast den, som är bestämmande för kriteriets utformning. I princip kan alltså en varelse som inte utvecklats sedan födseln, och inte uppnått ens en guldfisks intelligens och funktionsnivå, kallas ”människa”. Men om det på detta sätt är hjärnans blotta förekomst som ska vara det nödvändiga (och tillräckliga?) villkoret för att en varelse ska (bör?) betraktas som en människa, förefaller det godtyckligt

i överkant att välja just *detta* som ett särskiljande kriterium. Varför inte i stället välja någon av de andra egenskaper som skiljer människor från andra djur, såsom händer, fjäderlöshet etc – eller ett konglomerat av dessa differentia? En idiot betraktas ju inte som en människa enbart för att han har en viss typ av (artbestämd) hjärna, utan förmodligen i första hand för att han är född av och ser ut som ”vanliga” människor. Det som synes göra det berättigat att tillmäta hjärnan så stor betydelse tycks nu närmast vara det förhållandet, att hjärnan har funktioner som betyder mycket för människor och möjliggör en högt utvecklad form av (socialt) liv – alltså just det som skiljer idioter från ”vanliga” människor. Dessa funktioner föreligger potentiellt i de allra flesta fosterhjärnor. Därmed tycks det rimliga vara att omformulera Blumenfelds föreslagna kriterium så att det får följande lydelse: ”Ett foster blir en människa vid den tidpunkt dess hjärna har nått en sådan utvecklingsgrad att fostret är en potentiellt tänkande, kännande varelse” – ett kriterium som fö har föreslagits av andra debattörer. Men eftersom inte ens ett långt utvecklat foster *kan* tänka förefaller det alltför godtyckligt att sätta gränsen vid det stadium då hjärnan är fullt utvecklad. För fostret är lika oförmöget att tänka vid en månads som vid åtta månaders ålder; och en ”potentiellt tänkande varelse” är fostret alltifrån konceptionsögonblicket.

Blumenfelds föreslagna kriterium för människoblivandets inträde hos fostret tycks m a o vara behäftat med avgörande svårigheter; lika många sådana som andra kriterier av den här typen. Vid ett första påseende kan annars Lawrence C Beckers tankegångar (1975) förefalla ha en del som talar för sig. Han vill uppställa en skillnad mellan *blivande* mänskliga varelser och *varande* mänskliga varelser (”human becomings” versus ”human beings”), i analogi med distinktionen mellan puppor och fjärilar: en puppa är ju som bekant inte en fjäril, och enligt Becker är det lika befängt att benämna ett embryo ”mänsklig varelse”. Fram till åttonde, alternativt sjätte månaden, befinner sig fostret ännu i tillblivelsestadiet; men därefter har det fått såväl sin ”grundläggande anatomiska form” som ”sitt fulla inventarium av organ” (s 34f), och är i biologisk mening en mänsklig varelse. Becker stödjer denna sin uppfattning på rejäla mängder biologiska fakta. Denna del av argumenteringen saknar jag emellertid kompetens att uttala mig om, på samma sätt som jag inte kan bedöma om han har rätt när han påstår att de föreslagna kriterierna (eller, som han själv föredrar att se det, de anförda definitionsmomenten) vunnit allmän hävd i biologiska kretsar. Han må ha rätt vad avser specificeringen av premissen (II), för allt vad jag kan bedöma. Men när han helt vill avfärda betydelsen av att uppställa stöd för P(IV) – vilket han främst gör genom att vidlyftigt avfärda sin egen vantolkning av *person*-begreppet (s 347f, där han inte tycks ha fått klart för sig, att *person*-begreppet inte utgör en artindelning,

utan en avgränsning av vissa varelser gentemot andra, relaterat till de *intressen* dessa varelser har) – står det snart klart att inte heller här finns mycket att hämta.

Allt detta synes berättiga oss att dra den – i och för sig pragmatiska – slutsatsen, att eftersom en nyfödd varelse av djurgruppen *homo sapiens* i biologiskt (om än inte ”geografiskt”) hänseende endast marginellt skiljer sig från den varelse som just ska till att födas, och eftersom det därtill inte går att fastställa någon bestämd tidpunkt dessförinnan som skulle vara signifikant nog för att skilja en ”potentiell människa” från en ”aktuell människa” (i *detta* avseende), så torde det rimligaste (och hur som helst enklaste) vara att betrakta konceptionsögonblicket som den gräns vid vilken en människa blir till; eller – för att låna ur ett i dessa sammanhang vanligt språkbruk – den tidpunkt vid vilken en människa blir en människa. Premissen (II) kan därför medges den generella tolkning som inledningsvis föreslogs; dvs:

P(II.0) Ett foster är en människa – dvs det gäller för alla x , att om x är en varelse som utgörs av ett av och genom människor befruktat ägg, eller utvecklats från ett sådant, men inte blivit fött, så är x en mänsklig varelse alltifrån konceptionsögonblicket.

(Formuleringen kan naturligtvis preciseras ytterligare, t ex för att möta de nya omständigheter som blivit följderna genom förekomsten av sk provrörsbarn.)

Att genomföra en abort innebär därmed – bortsett från de än så länge fåtaliga fall, då fostret kan räddas – att man dödar en ”människa” i detta begrepps biologiska mening. Detta tycks alltså innebära, att konklusionen S(III) blir giltig: abortingrepp innebär verkligen dödandet av människor. Men är också konklusionen S(V) giltig? Nej, som ovan antytts finns det inte någon nödvändig korrelation mellan (II) och (IV) som skulle ge detta resultat. För premissen (IV) – att döda en människa är, *ceteris paribus*, moraliskt orätt – är inte självklart godtagbar om man med människa avser ”människa” i biologisk mening (som jag fortsättningsvis avser att göra). Frågan är ju om dödandet är moraliskt acceptabelt eller ej. Med andra ord: Vad kan man ge för skäl för att satsen P(IV) ska bli giltig och leda fram till S(V)? Och omvänt: hur ska man visa att argumentet inte håller? Är verkligen samtliga – undantagslöst alla – aborter moraliskt oacceptabla, som argumentet ovan antas visa? Abortmotståndare – vilka världen över slutit sig samman i organisationer med namn som ”Rätt till liv” och liknande – hävdar ofta en sådan uppfattning. (Även om de i trängda lägen kan medge undantag, t ex när kvinnans liv står mot fostrets.) De argument de framför är inte särdeles klara, men under ligger vanligtvis uppfattningen, att livet är något heligt, något som man i alla

lägen måste värna. Vad kan nu anföras från kritiskt håll?

Filosofen som Singer (1979, s 118), Glover (1977, s 82 ff) och Sumner (1981, s 89 f) har hävdad, att de nämnda organisationerna arbetar under falsk flagg och vilseledande paroller. Ty det är inte "rätt till liv" i *allmänhet* som dessa organisationer verkar för. Man har således svårt att tänka sig, att ens den mest rabiate abortmotståndare skulle vara benägen att utvidga sin kamp till att även omfatta värnandet av utrotningshotade virus, parasiter och andra organismer som innebär hot mot mänskligt liv, trots att dessa "varelser" i lika hög grad som foster måste sägas vara "oskyldiga" och inte förtjänta av något ont, och därmed berättigade att inrangeras under samma paroller. Vad de omtalade organisationerna i stället synes kämpa för är rätten för varje människa – varje medlem av arten *homo sapiens* – att leva.

Ett sätt att angripa dessa organisationers program är att visa att det kan leda till absurda konsekvenser. I en uppsats hävdar Leonard M Fleck (1979), med hänvisning till nya undersökningar, att antalet spontana aborter är mycket högt: kanske så högt att uppemot 80% av alla graviditeter resulterar i fostrets död. I de flesta fall inträffar dessa spontanaborter så tidigt att kvinnan inte ens hunnit märka att hon blivit gravid. Att dessa spontanaborter äger rum beror på fosterdeformiteter som blivit följden av genetiska och miljömässiga "missanpassningar". Med detta som bakgrund uppställer Fleck nu som ett tankeexperiment, att vetenskapsmän framställt ett "omegapiller", ett piller som förhindrar spontanaborter (den tekniska möjligheten härtill synes fö redan föreligga). Flecks fråga lyder nu: Skulle abortmotståndaren vilja föreskriva intagandet av sådana piller som en moralisk plikt? Detta tycks följa av somliga abortmotståndares hållning, då ju fostret av dem tillskrivs lika stor rätt till liv, hur ungt det än är – alla foster sägs ju vara människor (här = varelser med full moralisk ställning). En följd av ett arrangemang med pliktbeläggande med omegapiller skulle emellertid bli, att andelen gravt psykiskt och fysiskt handikappade människor skulle öka radikalt – kanske så radikalt att merparten av alla nyfödda vore behäftade med sådana svåra handikapp. Detta skulle i sin tur leda till en oerhörd ökning av vårdbehovet – en så stor ökning att antalet friska människor kanske inte skulle räcka till för att vårda dessa handikappade, även om all annan samhälllig verksamhet avvecklades. Fleck säger sig ha noterat, att det även bland extrema abortmotståndare finns en ovilja att pliktbelägga intagandet av omegapiller, när dessa följer presenteras. Men han menar, att den extreme abortmotståndaren är tvungen att acceptera ett sådant pliktbeläggande, såvida nu inte den konservativa abortinställningen modifieras. (En liknande argumentering återfinns i Glovers bok, s 149.)

En kritik av Flecks argument återfinns i en uppsats av James A Mont-

marquet (1982). Montmarquet hävdar, att Flecks argument är giltigt endast om man accepterar uppfattningen, att handlingar och underlåtan- den, vilka får samma resultat för den varelse som handlingen respektive underlåtan- det berör, är etiskt likvärdiga; något som ännu är kontroversiellt. Om en person *stjäl* en plånbok eller väljer att *behålla* en funnen plånbok kan ju göra detsamma för den rättmätige plånboksägarens vidkommande; men bedömningen av den nyblivne plånboksägaren kommer dock att variera. Montmarquet hävdar, att det generellt gäller, att aktivt handlande bör bedömas som allvarligare, mer moraliskt kvalificerat, än underlåtenhet. Att ingripa i moder Naturs göranden är därför allvarligare än att låta moder Natur verka obehindrat. Alltså skulle en abort, ett aktivt dödande, vara mer allvarligt än underlåtenhet att hindra en spontanabort (som ju här får sägas utgöra ett passivt dödande, eftersom möjligheten att hindra en sådan fosterfördrivning faktiskt finns). Jag kan emellertid inte inse att denna hänsyn till agentens obefläckade själ kan ha någon egentlig räckvidd utanför religiösa sammanhang, och kommer därför även fortsättningsvis att luta mig mot Flecks argument.

Men även om man skulle godta Montmarquets kritik så har man därför inte uttömt kritiken mot "rätt-till-liv"-organisationernas grundförutsättningar. För det kan med fog ifrågasättas varför mänskliga foster bör sättas i sådan särställning. Om ett ungt människofoster har såväl mindre känselförmåga som rationalitet än vad som återfinns hos somliga djur (ex delfiner, schimpanser, kor och hästar och dessas långt utvecklade foster) så förefaller det märkligt att ge fostret en sådan prioritet som de omtalade organisationerna gör. Skulle en "rätt-till-liv"-förespråkare gå upp till försvar, och därvid vilja förneka att det är lika fel att döda en vuxen schimpans som det är att döda ett foster, skulle man kunna beskylla honom för att vara "speciesist" (Singer aa, kap 3; jfr 1980, s 233 f) – dvs för att vilja sätta människor framför djur utan att ge andra skäl härför än att människor är "värdefullare" än djur, och det just för att de är människor, medlemmar av arten *homo sapiens*. Förespråkarna för att människoblivandet ska utgöra det kriterium som avgör aborters tillåtlighet respektive otillåtlighet tycks över huvud taget vara anfäktade av en överdriven tilltro till ordens makt. De tar alltför ofta för givet att den stipulativt uppställda skillnaden mellan mänskliga respektive icke-mänskliga foster automatiskt får den följden, att en abort av ett icke-mänskligt foster blir moraliskt tillåten, medan en abort av ett "mänskligt" foster ceteris paribus blir moraliskt otillåten. Såväl det senare som det förra ledet kan ifrågasättas (se härvidlag Hare 1975). Den gräns som här antagits för det biologiska människoblivandet – dvs konceptionen – får därför alls inte med nödvändighet till följd, att aborter skulle vara *moraliskt* oacceptabla; S(III) leder inte över till S(V). För att hitta någon gräns vid vilken aborter skulle

kunna sägas bli acceptabla (eller oacceptabla) tvingas man gå utanför biologiska artbestämningar och också ta hänsyn till andra faktorer.

b) *Är foster personer?*

Ett försök att nå fram till en sådan gräns har föreslagits av Tooley (1972) och vidareutvecklats av bl a Singer (1979) och Feinberg (1980). Man förutsätter här, för diskussionens skull, att ett foster är en mänsklig varelse alltifrån konceptionen, men uppsätter en gräns för när fostret kan sägas bli mänsklig individ i *social* mening (med Margolis språkbruk, 1975, s 4), eller, med Tooleys och Singers terminologi, en *person*. (Jag kursiverar ordet, eftersom Thomson, Wertheimer o a använder ordet "person" som liktydigt med "människa") Vad kan då anges för egenskaper som särskiljer en *person* från ett exemplar av arten *homo sapiens*? Som Alan Donagan i polemisk ton har fastslagit skiljer sig härvidlag olika tänkare åt, och det i sådan grad att Donagan känner sig frestad att utbrista: "Det är det kännetecknande för det samtida begreppet 'personskap' ('personhood') att det utgör en gör-det-självt-byggsats för konstruerandet av en 'etisk samfällighet', anpassad efter egna tycken och preferenser" (1977, s 170). En snabb överblick över framlagda kriterier visar att Donagan till viss del har rätt, men att han överbetonar skillnaderna. Enligt Margolis är det således kännetecknande för "mänskliga djur" ("human animals") att känna smärta och äga en komplex hjärnstruktur (jfr Blumenfeld!), medan det som sägs känneteckna "mänskliga personer" ("human persons") är vissa "kulturella landvinningar", och då i synnerhet förmågan att kommunicera och vara medveten om sig själv ("self-reference", 1975, s 4). Singer tar också upp det senare kriteriet vid sin bestämning av begreppet *person*; enligt honom är självmedvetande en förutsättning för att en varelse ska sägas ha *vissa* intressen, och det är detta — att ha somliga, specifika intressen, vilka kan tillgodoses eller frustreras — som skiljer *personer* från andra varelser (1979, s 78 f), även om naturligtvis också icke-*personer* kan ha intressen, som tex ett intresse av att inte lida plågor. Tooley (1972, s 46 f) baserar sitt *person*-kriterium på förekomsten av önsknningar, vilka i sin tur inte bara förutsätter medvetande och insikt om alternativ, utan också andlig stabilitet — att varelsen ska förstå sig själv som kontinuerligt subjekt för erfarenheter och andra mentala tillstånd; endast en sådan varelse kan ha rätt till liv (vilket därför inte innebär, att det alltid vore moraliskt acceptabelt att döda varelser vilka saknar denna rättighet!) Feinberg (1980, s 186 ff) skiljer mellan en "normativ" och en "deskriptiv" användning av termen *person*; den förra innebär tillskrivandet av rättigheter och plikter men inte nödvändigtvis en bestämning av observerbara egenskaper (jfr härvidlag begreppet "juridisk person"); den senare innebär information om vad för slags varelse det är fråga om. Ofta samman-

blandas dessa begrepp, hävdar Feinberg, som dock menar att de för tydlighetens skull bör åtskiljas. Detta oaktat anser han sig ändå kunna säga att de egenskaper vilka tillsammans utgör "the common-sense personhood" (dvs den "deskriptiva personskapen") – egenskaper som exempelvis medvetande, självmedvetande, känslor etc – sammanfaller med det sätt egenskaper som kännetecknar den rimliga "normativa" *personbestämningen*. Detta får naturligtvis till följd att inga foster är *personer*: foster saknar ju självmedvetande, förmåga att kommunicera, intressen etc, och skulle därmed sakna moralisk ställning. Förbudet att döda väger enligt de ovan anförda tänkarna betydligt tyngre när det är fråga om *personer* än när det är fråga om *icke-personer*. En *persons* krav och önskemål kan därmed komma att övertrumfa en *icke-persons* rätt till liv, men aldrig en annan *persons* rätt till liv. P(IV) ovan skulle alltså behöva omformuleras till

P(IV.1) Att döda en *person* är, *ceteris paribus*, moraliskt orätt och, följaktligen, P(II) till

P(II.4) Ett foster är en *person*

för att abortmotståndaren skulle kunna föra det ursprungliga argumentet i hamn. Nu står det klart, att P(IV.1) är giltig; däremot är P(II.4) uppenbart falsk, varför argumentet inte leder fram till slutsatsen (V). Däremot implicerar resonemanget ovan naturligtvis inte på något sätt satsen

S(VI) Att döda en *icke-person* är inte moraliskt orätt.

Ingen av de anförda tänkarna vill hävda något sådant. Vad man säger är att dödandet av foster i etiskt hänseende bör jämföras med dödandet av djur med motsvarande rationalitet och känsselförmåga; är man motståndare till aborter bör man i konsekvensens namn vara vegetarian. En kyckling har inte mindre rätt till liv än ett ungt foster.

Därmed har alltså en av de viktigaste invändningarna mot abort på ett till synes smidigt sätt definierats bort. Men det har skett till ett högt pris. Ty ett nyfött barn har ju få av de egenskaper Feinberg räknar upp, och saknar definitivt självmedvetande. Alltså tycks inte heller babies vara *personer*, vilket skulle innebära, att det inte vore undantagslöst otillåtet att döda sådana varelser – vilket säkert förefaller stötande för många. Feinberg och Singer är nu väl medvetna om att deras uppfattningar står i strid med den allmänna moraliska uppfattningen, och anför utilitaristiska skäl för att motivera att barnadråp bör straffas hårdare än avlivande av hundar, kanske to m lika hårt som dråp av vuxna. Singer gör emellertid en dygd av svårigheten och menar, att distinktionen mellan *personer* och exemplar av *homo sapiens*, och den möjlighet som denna distinktion öppnar för – att spädbarnsavlivande inte blir absolut otillåtet – kan få önskvärda

konsekvenser. Ty vad gäller somliga sjukdomar kan man bara ange ett sannolikhetsvärde för att barnet kommer att arva sjukdomen, och möjligheten att utföra fosterkontroller för att utröna om barnet kommer att få sjukdomen verkar ännu inte föreligga – enligt Singer. När fostret förlöstas kan man emellertid lätt konstatera om barnet har sjukdomen eller ej. Många mödrar anser dock att den höga sannolikheten för att barnet ska få sjukdomen är ett tillräckligt skäl för att begära abort. Detta får då till följd, att ett stort antal fullt friska foster dödas ”i onödan”. Singer är nu av den uppfattningen, att ifall möjligheten fanns att avliva barnet (om undersökningar skulle visa att det ärvt sjukdomen) så skulle många kvinnor välja att bära fostret fram till förlossningen. Därmed skulle alltså den sammanlagda kvoten av släckta liv komma att minska. Singer menar, att det absoluta förbudet mot spädbarnsavlivande är en kvarleva från den kristna traditionens tänkesätt, och att exempel som det ovan givna visar att det nu är på tiden att se förutsättningslöst på denna fråga. (Jfr i detta sammanhang också Tooley, 1972.)

Detta låter sig naturligtvis sägas. Men en oönskad följd av *person*-resonemanget, och dess tonvikt på självmedvetandet, blir den, att även äldre barn fränkänns *person*tillhörighet. Blumenfeld hänvisar således till ett par psykologiska undersökningar, av vilka en visar, att barn inte har något utvecklat självmedvetande förrän i nioårsåldern (1977, s 258 f). Hon menar härvid, att det är uppenbart att ett dråp av ett åttaårigt barn *i sig* är en i högsta potens moraliskt oacceptabel handling – och därmed jämställd med ett dråp på en vuxen människa. Blumenfeld menar att hon har uppställt ett *reductio ad absurdum* av Tooleys föreslagna kriterium, men anför ändå – som ett tilläggsargument i det fall Tooley till sitt försvar skulle anföra, att denna konsekvens inte är absurd – att Tooley inte visat att sovande människor är personer; ty sovande människor företer ju inte något jagmedvetande, annat än dispositionellt. Och nog är det så, konkluderar hon, att ett avlivande av en vuxen, sovande människa är lika etiskt oacceptabelt som ett avlivande av samma människa som befinner sig i vaket tillstånd? Denna kritik har Tooley emellertid redan föregripit (1973, s 424 f) och besvarat genom att hävda, att den väsentliga skillnaden mellan ett foster och en sovande *person* är den, att en sovande *person* före insomnandet (*implicit*) haft en önskan att inte bli avlivad, vilket ett foster inte har (*kan ha*) haft. Denna kritik klarar sig alltså Tooley (liksom Singer et *consortes*) ur; när en *person* avlivas bryts en kontinuerlig upplevelseström; medan en abort innebär, att en sådan upplevelseström aldrig tillåts inträffa – fostret har ju aldrig *uppnått* självmedvetande.

R M Hare har emellertid framfört den tungt vägande invändningen, att eftersom *person*-begreppet är vagt krävs vid gränfallen ändå moraliska överväganden, där argument kan anföras för respektive emot de möjliga

klassificeringarna. Därigenom tvingas man trots allt att tillgripa de etiska resonemang som man trodde sig ha undgått genom att på somliga varelser sätta stämpeln *person* och på andra stämpeln *icke-person*. Hare synes mena, att *person*-begreppet mest är en efterhandskonstruktion, varigenom ett namn fås på de varelser som man på ett eller annat sätt kommit fram till bör förlänas en särställning vad avser tillåtlighet att döda; *personer* är således sådana varelser som det i högsta potens är otillåtet att döda (*ceteris paribus*), medan denna regel lättare kan åsidosättas vad avser *icke-personer*. Hare ger detta sätt att lösa problemställningar namnet ”knepet att lösa substantiella frågor genom verbala manövrer” (”the vice of trying to settle substantial questions by verbal maneuvers”; 1975, s 205), och menar, att sådana fiktioner som *person*-begreppet snarare hindrar än hjälper oss att lösa frågor om aborternas godtagbarhet eller icke godtagbarhet.

Och det tycks onekligen vara så, att *person*-begreppet och de resonemang som kretsar kring detta lämnar många frågor olösta, även om det är oförnekligt att diskussionen med dess hjälp förts flera steg framåt. R W Carter (1980) ifrågasätter exempelvis om det verkligen är rimligt att alla *personer* har samma rätt till liv och – om så är – hur vägningar i så fall ska gå till i fall där olika *personers* intressen och rättigheter härvidlag står i konflikt med varandra. De kriterier som anförts för uppställandet av *person*-begreppet duger ju inte till att besvara sådana frågor. Än allvarligare ställer sig frågan hur *icke-personer* bör bedömas i moraliskt hänseende.

Dessa svårigheter kan naturligtvis ges lösningar inom ramen för *person/icke-person*-distinktionens ramar, och flera förslag i den vägen har framkastats (se vidare d-avsnittet nedan). Ändå kan det vara frestande att på försök undvika begreppet och pröva andra lösningar och begreppsbyggnader.

c) ”Kännande varelser”

L W Sumner undviker vid uppställandet av sin teori att laborera med *person*-begreppet, och föredrar att helt enkelt tala om varelsers ”moraliska ställning”. När en varelse får sådan ”moralisk ställning” innebär detta att varelsen därmed får vissa rättigheter (såsom ”rätt till liv”), utan att därmed få motsvarande skyldigheter. Enligt Sumner inträffar detta när varelsen ifråga får förmåga att känna lust och smärta. Behandlingen av en varelse bör över huvud taget äga rum utifrån kunskap om hur den tänkta behandlingen påverkar varelsen i lust- respektive smärthanseende. Alla varelser med samma förmåga att känna smärta och lust bör därtill behandlas lika. Men denna opartiskhetsprincip får dock *inte* till följd, att alla varelser med känsleförmåga bör behandlas lika; olika varelser har ju olika utvecklade känsleförmåga. Den slutsats Sumner härav anser sig berättigad att dra innebär bland annat, att zygoter och embryon – som helt och hållet

saknar känsselförmåga – inte äger moralisk ställning. Den får också till följd, att sådana foster som fått känsselförmåga – vilket fostret får någon gång mellan fyra och sex månaders ålder – har en sådan ställning till fullo. Eftersom det inte går att fastställa någon exakt gräns vid vilken fostret får känsselförmåga menar Sumner att viabilitetsstadiet tills vidare kan få utgöra skiljelinje. Före viabiliteten bör aborter undantagslöst vara tillåtna; en abort på detta stadium är ur moralisk synvinkel inte allvarligare än användandet av preventivmedel. Efter viabiliteten bör aborter generellt vara förbjudna – men undantag kan medges, t ex då det är sannolikt att kvinnan inte kommer att överleva en födsel. Därmed kommer Sumners förslag i praktiken – om än inte i teorin – att sammanfalla med t ex Thomsons och Beckers.

Ett problem med Sumners förslag är naturligtvis att det får till följd att det fåtal människor som föds utan förmåga att känna smärta – men som i övrigt kan vara helt lika andra människor – berövas moralisk ställning. Denna svårighet ska emellertid förbigås här (men se nedan). Däremot ska några rader ägnas åt ett alternativt förslag som Sumner skisserar (s 54). Ty man skulle ju kunna tänka sig en abortetisk teori som utgick från en gradering av olika varelsers moraliska ställning, så att en zygot hade ringa moralisk ställning, ett fem månaders foster betydligt starkare moralisk ställning och en vuxen människa full, maximal, moralisk ställning. Sumner hävdar dock, att utifrån ett utilitaristiskt perspektiv är den tanken ohållbar: ”den enda form av [moralisk] ställning som kan förekomma i en utilitaristisk moralteori är full moralisk ställning” (s 198). Lika mängd lust respektive smärta måste räknas lika mycket, oavsett hos vem det än förekommer, hävdar Sumner emfatiskt.

Just den skisserade tankegången har dock intresserat utilitaristen Jonathan Glover, som därtill utvecklar den med *person*-begreppet som ram. Glover menar nu (liksom fö Carter, 1980 s 62) att man kan tänka sig en gradering av begreppet *person*; något som förnekats av andra tänkare med *person*-begreppet i sin vokabulär. Enligt Glover är det m a o möjligt att tänka sig, att man kan vara *person* i olika hög grad, vilket då får till följd att man i motsvarande utsträckning har olika hög ”grad” av alla rättigheter – vilket även gäller rätten till liv. ”Ett ett år gammalt barn är mera *person* (”much more of a person”) än en nyfödd baby eller ett foster strax före födseln; men båda dessa senare är mera *personer* än ett embryo” (1977, s 127). Detta innebär alltså, att ett ettårigt barn i valsituationer *ceteris paribus* bör prioriteras framför ett foster, medan en vuxen, fullt frisk *människa ceteris paribus* bör ha företräde framför ett ett år gammalt barn.

Det är nu önekligen svårt att se annat än att Hares ovan anförda invändning mot *person*-begreppet har särskild giltighet vad avser Glovers resonemång. Ty kan Glovers hållning sägas innebära något mer än att det

är moraliskt mindre acceptabelt att döda ett långt utvecklat foster än ett som är mindre långt kommet? Dock är det lätt att sympatisera med den hållning som kan spåras bakom termerna. Om man bortser från Glovers användning av *person*-begreppet, och till hans teori fogar Sumners kriterium för vilka egenskaper som måste föreligga för att en varelse ska få moralisk ställning, så har man fått en teori som synes tilltalande. Alla varelser med känselförmåga får enligt denna teori moralisk ställning, och ju högre utvecklad känselförmågan är, desto högre blir den moraliska ställningen. Men den moraliska ställningen påverkas även av andra faktorer därutöver, och då rimligen av sådana faktorer som lockat somliga tänkare att laborera med *person*-begreppet. En varelse med liten känselförmåga men med starkt utvecklat självmedvetande kan därmed med viss rimlighet komma att tillräknas högre moralisk ställning än en varelse med stark känselförmåga och litet eller obefintligt självmedvetande. (Därmed torde man fö kunna lösa det dilemma som Sumners kriterium drabbas av beträffande de människor som föds utan känselförmåga). De avvägningsfrågor som härmed blir ofrånkliga finns det emellertid inte utrymme att här närmare gå in på; teorins närmare implikationer får utredas i annat sammanhang. (En tankegång påminnande om den just antydda teorin föreslås av Edward Langerak, 1973, s 416).

d) ”Potentiella personer”

Vad *person*-begreppet beträffar bör det väl påpekas, att ingen av ovanstående invändningar i sig är tillräcklig för att stöta det ner i den del, där andra begrepp som skurits bort med Occams rakkniv ligger och skräpar. Tillsammans tagna får invändningarna dock en viss kraft. Men trots de konklusioner som framfördes i föregående avsnitt kan det vara skäl att till diskussion ta upp en vidareutveckling av *person*-begreppet som också har mycket som talar för sig.

Ett sätt att hålla kvar begreppet är nämligen att koppla det samman med ett potentialitetsresonemang. Därigenom kommer *person*-begreppet att få en helt annan funktion än det ovan visats ha. Ty som framgått av ovanstående har begreppet taget för sig använts av abortförespråkare för att rättfärdiga abortinstitutionen. Tillsammans med ett potentialitetsresonemang har dock *person*-begreppet i första hand använts av abortmotståndare som ett argument *emot* denna institution. I en förenklad variant skulle detta argument kunna formuleras i termer av att aborter inte bör utföras eftersom de innebär att potentiella *personer* dödas. Och eftersom vi tillmäter *personer* så högt värde förefaller det som om vi också borde vara särskilt aktsamma om de varelser som kan utvecklas till *personer*. Foster kommer därmed att tillräknas ett större värde än djur – även sådana djur som har högre intelligens och mer utvecklad känselförmåga – eftersom de

förstnämnda i en nära framtid sannolikt kommer att bli *personer*, medan djur med visshet *inte* kommer att bli det (även om Singer tycks beredd att räkna somliga djur, tex delfiner och schimpanser, som *personer*).

Argumentet är tungt vägande, kanske det tyngst vägande som kan uppställas mot tidiga aborter, och det är därför väsentligt att granska det närmare. Och vid en sådan granskning står det snart klart att det inte är särskilt lätt att eliminera. Joel Feinberg har emellertid eftertryckligt poängterat, att potentiella egenskaper inte får jämföras med aktuella egenskaper, och därtill understrukit att rättigheter vanligen knytes – och bör knytas – till aktuella egenskaper (Feinberg 1980, s 193 f; jfr också Wertheimer 1971, s 93). Alla amerikanska medborgare har den potentiella egenskapen att bli Förenta Staternas president; men därav följer inte, att alla amerikanska medborgare har – eller bör ha – en presidents rättigheter. Abortmotståndaren skulle naturligtvis kunna hävda att detta kontraargument inte har särskild tyngd, eftersom sannolikheten för att ett foster kommer att utvecklas till en människa – såvida det inte aborteras – är oändligt mycket större än sannolikheten för att en amerikansk medborgare ska bli Förenta Staternas president.

Vill man nu inte följa Feinbergs vidare argumentering så kan man i stället anknyta till det resonemang som ovan fördes med utgångspunkt från Leonard Flecks uppsats (1979) och hävda, att eftersom alla befruktade ägg potentiellt är *personer*, så vore det rimliga att förespråkarna för potentialitetsresonemanget som plikt föreskrev intagandet av omegapiller; vilket ju – som ovan visades – skulle leda till absurda konsekvenser. Abortmotståndaren kan nu naturligtvis modifiera sitt resonemang och hävda, att det bara är de varelser som med *stor sannolikhet* kommer att bli *personer* som man bör värna om; en tes som skulle få till följd att omegapillren skulle kunna sköljas ut ur diskussionen. Men denna försvarslinje är inte problemfri; med den återkommer naturligtvis problemet att finna en rimlig tidpunkt när fostret kan sägas bli en potentiell *person* – dvs den gamla svårigheten i ny tappning.

Liberalen kan emellertid ytterligare styrka sin framryckning genom att anföra, att potentialitetsresonemanget formellt innebär, att vissa egenskaper som endast föreligger hos aktuella *personer* favoriseras. Resonemanget kan därför tyckas bara få den följden, att de foster som *sannolikt kommer att bli* sådana *personer* ej bör behandlas på ett sådant sätt att dessa egenskaper (rationalitet etc) inte kommer att utvecklas när de *en gång vuxit upp*. Men abortingrepp innebär, att fostren hindras att över huvud taget bli vuxna människor, varför potentialitetsresonemanget så s s kommer att ligga vid sidan av det problemfält som här intresserar oss – dvs huruvida aborter är godtagbara eller inte. Den uppfattning som potentialitetsresonemanget de facto kan sägas stödja är den, att det onekligen synes föreligga en väsentlig

moralisk skillnad om man skadar ett foster som *inte* var tänkt att aborteras jämfört med samma handling om ett abortbeslut redan tagits. Men resonemanget i fråga ger knappast några skäl utöver de tidigare anförda – och kritiserade – argumenten som skulle visa att det är mer moraliskt oacceptabelt att döda foster än det är att döda djur.

Kanske har ovanstående angrepp inte inneburit att flanken har fallit. Men den har åtminstone försvagats, och det är nog så att abortmotsståndaren gör klokast i att slå till reträtt. En ny forskansning erbjuds honom emellertid genast av R M Hare (1975), vars argumentering kan uppfattas som en förbättring av potentialitetsresonemanget (även om Hare naturligtvis undviker att utnyttja sig av *person*-begreppet). Hare menar, att eftersom vi tillmäter människor så stort värde så bör vi se till att antalet människor blir så stort som möjligt, *ceteris paribus*; – ja, detta blir rent av en moralisk plikt. Detta resonemang knyts till Hares utilitaristiska moralteori. Hare påpekar i sin uppsats inledningsvis, att mycket av den filosofiska abortdiskussionen byggts upp kring långsökta analogier och ännu mer långsökta liknelser, utifrån vilka slutsatserna följt intuitivt snarare än i enlighet med slutledningar utifrån etiska grundsatser. Detta menar Hare är till skada för abortdiskussionen, eftersom intuitioner växlar med uppfostran och social miljö; och det som känns intuitivt riktigt för den ateistiske liberalen kan kännas lika intuitivt vansinnigt för den konservative katoliken. För att råda bot på dessa missförhållanden vill Hare hyfsa diskussionen genom att återinföra logiken och semantiken och knyta resonemangen till övergripande etiska teorier och grundsatser. Som en grundpremiss för sitt eget resonemang väljer Hare den s k ”gyllene regeln”, vilken han i detta resonemang snickrar till så att den får följande lydelse: ”Gör mot andra inte bara det du önskar att andra skulle göra mot dig, utan också det som du är glad att andra en gång gjorde mot dig”. Eftersom de flesta människor är ”glada” att deras föräldrar inte (undantagslöst) använde preventivmedel, och inte heller försökte förhindra tillkomsten av det nya livet genom att begära abort, så skulle enligt denna version av den gyllene regeln följa, att (de flesta) människor borde undvika att försöka förhindra tillkomsten av nya liv. (Hare anför också ett resonemang som skulle visa, att inte heller människor som *själva* är missnöjda med att ha blivit födda skulle ha rätt att förhindra tillkomsten av nya liv. Detta resonemang, som förefaller en smula oklart, ska emellertid inte beröras här.)

Hares argumentering tycks få till följd, inte bara att aborter och preventivmedel bör undvikas, utan också att det blir en moralisk plikt att se till att det föds så många människor som möjligt. Hare accepterar detta, men menar, att denna plikt kan underordnas andra plikter, såsom plikten att maximera människors lycka. Och eftersom lyckan inte kan bli särskilt stor

i ett samhälle där tillgången till föda och naturtillgångar är starkt begränsad så är Hare benägen att godta överbefolkning som ett skäl för barnbegränsningsåtgärder. Han synes härvid inte lägga någon större vikt vid frågan hur denna barnbegränsning kommer till stånd: genom proklamerad avhållsamhet, genom preventivmedel eller medelst aborter.

George Sher (1977) liksom T G Roupas (1978) har anfört åtskilliga invändningar mot denna del av Hares abortresonemang. Sher menar (s 186), att den gyllene regeln bara kan sägas gälla mellan individer av likartad moralisk konstitution. Om man själv är "glad" att man inte blivit hindrad att spela baseball, så bör man heller inte – *ceteris paribus* – hindra andra att ta del av detta spel, utan tvärtom försöka intressera dem för det. Men dessa "andra" kan näppeligen utgöras av slagträn, bollar eller de myror som råkar befinna sig på spelplanen. Nej, de torde bara kunna utgöras av varelser som har förmåga att ta del av och intressera sig för detta spel. Abortanhängaren kan således bemöta Hares argument genom att hävda, att gyllene regeln bara kan gälla förhållandet mellan individer som i allt substantiellt är lika, har lika möjligheter att önska, vilja och utföra något; eller – som Sher uttrycker det – i förhållandet mellan *personer*. Somliga foster (kanske rent av alla), liksom spermier och ova är dock inte *personer*, varför den gyllene regeln inte kan gälla dem. Och även om man ogillar *person*begreppet är det lätt att se att argumentet har tyngd. "För", som Sher uttrycker det, "när allt kommer omkring så är det ett logiskt faktum, att eftersom den gyllene regeln bara begär av oss att vi sätter oss in i andra varelsers förhållanden, så kan den bara vara applicerbar på sådana varelser som vi *kan* föreställa oss vara – eller ha varit" (s 188). Vilket rimligen torde utesluta spermier, embryos och unga foster ur regelns tillämpbarhetsområde. Och kanske också foster i senare stadier, samt spädbarn? Sher menar vidare (s 189 f), att Hare sammanblandar två plikter: dvs den plikt vi har mot ännu ej existerande generationer med den plikt vi har mot ännu ej existerande individer. Vi har en plikt att inte göra livet svårt för de individer som en gång ska ta vid efter oss; men har vi därför en plikt att producera dem? Eller en plikt att behandla dem på ett visst sätt, och det *innan* de blir människor?

Hares resonemang föranleder ytterligare invändningar, som det dock inte finns utrymme att gå in på här. I stort måste hans inlägg i abortdiskussionen sägas ha sin främsta förtjänst i kritiken av den hittillsvarande diskussionens *form* (där det är lätt att ge honom rätt). Men efter den frejdiga utrensningen av terminologisk bråte synes hans egen konstruktion överraskande skral, och det värn han byggt upp har heller inte visat sig stå särskilt starkt emot debattörernas attacker.

Med Hares argumentation har vi dock redan kommit att tangera den vägningsproblematik som i korthet ska beröras i nästa avdelning. Innan

dess bör slutsatsen av denna avdelning accentueras. Sumners kriterium – att foster får moralisk ställning i det ögonblick det får känsselförmåga – har synt mig rimligt, men bara som en bas. När varelsers intressen och rättigheter ska vägas och jämföras torde det också vara lämpligt att i den moraliska ställningen inordna andra egenskaper förutom förmågan att känna lust och smärta, och då kanske i synnerhet medvetande och självmedvetande – egenskaper som i sig själva är otillräckliga vid beräkningen av en varelses moraliska ställning, men som onekligen bör ingå vid adderingen. De skäl som kan anföras för denna uppfattning kan dock vara av utilitaristisk natur; ty inte heller begreppet ”moralisk ställning” är etiskt neutralt.

Den abortpolicy som ovanstående implicerar skulle bli betydligt betydande att handlingar som innebär dödande av varelser utan moralisk ställning ceteris paribus är moraliskt tillåtna; därmed blir aborter av foster som ej ernått känsselförmåga undantagslöst moraliskt acceptabla. När fostret får moralisk ställning måste dock goda skäl anföras för att en abort ska vara moraliskt acceptabel. Och ju högre moralisk ställning, desto tyngre måste skälen naturligtvis vara.

Vilka skäl kan då sägas vara goda; dvs så tungt vägande att de berättigar oss att dra slutsatsen, att aborter av foster som erhållit moralisk ställning blir acceptabla? Ett snävt urval av framlagda skäl tas upp till diskussion i följande avsnitt. Principen för urvalet har här varit att bara ta upp sådana problemställningar som i det undersökta materialet framstår som särskilt frekventa.

3. Fostrets rättigheter och intressen contra andra varelsers rättigheter och intressen

Ovanstående bestämning av begreppet ”moralisk ställning” får till följd, att vad avser vägningar mellan olika individers explicita respektive implicita krav så har vi att utgå från en hierarki, där följande gäller:

- (1) Om A har högre moralisk ställning än B, och om A's och B's bestämda intressen och/eller rättigheter vid t annars är likvärdiga, så bör A's intressen och/eller rättigheter vid t tillgodoses framför B's.
- (2) Om A och B har lika hög moralisk ställning, men där A's bestämda intressen och/eller rättigheter vid t väger tyngre än B's, så bör A's intressen och/eller rättigheter vid t tillgodoses framför B's
- (3) Om A har lägre moralisk ställning än B, men har intressen och/eller rättigheter som vid t väsentligt överstiger B's, så bör A's intressen och/eller rättigheter vid t tillgodoses framför B's.

Satserna (1) och (2) är okontroversiella, och kräver inga utläggningar. (3) är mer omdiskuterad, vilket är naturligt med en sats som får så vittgående konsekvenser. Bland annat får den ju till följd att äldre fosters intressen – vilka ju i detta sammanhang närmast kan anta formen av *en enda rättighet*, nämligen rätten till liv – väger tyngre än somliga av moderns intressen, t ex intresset av att framstå som sexuellt attraktiv vid en festlighet som planeras äga rum vid en tidpunkt som sammanfaller med graviditetens åttonde månad. Om kvinnan av detta skäl skulle begära en (sen) abort menar de flesta att fostrets intresse (och/eller rätt till liv) väger tyngre, och att en abort vore omoralisk. Men om kvinnan begär abort för att hon vill undvika fruktansvärda, men inte livshotande smärtor – hur ställer man sig då? Kan man fortfarande åberopa principen (3)? Kan intresset (eller: rättigheten) ”att undvika smärta” någonsin sägas väga tyngre än intresset (rättigheten) ”att förbli vid liv”? Thomson skulle svara jakande, Donagan tvekan. Andra skulle kanske fråga sig, om en icke självmedveten varelse kan sägas ha ”intressen” av att fortleva. Eller kanske skulle de rent av ifrågasätta om detta alls är ett ”intresse”, och i stället hävda, att det är en *förutsättning* för andra intressen, t ex intresset av att undvika smärta. Men omsätts dessa satser i termer av rättigheter försvinner denna svårighet – medan andra uppkommer i stället (t ex den hur rättigheter grundläggs utan att vara relaterade till intressen).

Klart är dock, att den rätt (eller det intresse) fostret får när det blir ”kännande” och får moralisk ställning – dvs rätten till liv – måste sägas vara en av de rättigheter (respektive ett av de intressen) som placeras högst upp i ”rättighetshierarkin” (”intressehierarkin”). De skäl som andra varelser kan uppställa måste må o vägas mot denna rätt (detta intresse). Och det torde stå klart, att dessa skäl måste vara tungt vägande för att övertrumpfa denna grundläggande rättighet (detta grundläggande intresse). Vilka skäl kan man då tänka sig?

Sumner skulle bara vara beredd att acceptera sena aborter – dvs aborter av foster som fått moralisk ställning – i sådana fall där det psykiska respektive fysiska lidandet väntas förorsakas av havandeskapet eller *själva födelsen*. Om man hänvisar till det lidande som *vårdnaden* av barnet skulle kunna förorsaka hänvisar Sumner till adoptionsmöjligheten. Det lidande det innebär för kvinnan att bära fram barnet och föda det, och därefter lämna det ifrån sig menar Sumner väger för lätt gentemot barnets rätt till liv. (För ytterligare synpunkter på detta dilemma, se Thomson 1971.)

En intressant fråga i detta sammanhang är naturligtvis följande: Kan någon annan människa än modern i ett enskilt fall anföra skäl som väger så tungt att även en sen abort blir moraliskt acceptabel, eller rent av moralisk plikt? Detta synes vid en första anblick mycket tveksamt. Men även om

sådana fall torde vara ytterligt sällsynta så kan möjligheten inte uteslutas. Här måste man naturligtvis vid den moraliska bedömningen ta stor hänsyn till moderns vilja: *vill* hon bära fram fostret till förlossningen måste synnerligen goda skäl anföras för att en annan person ska kunna genomdriva ett abortingrepp. Detta gäller naturligtvis även tidiga aborter. Steven R Levy (1980) har dock ifrågasatt det i abortdiskussionen annars oomtvistade antagandet att endast modern bör ha bestämmanderätt i frågan huruvida abort ska utföras eller ej. Han vill också sätta frågetecken för somliga av de skäl som ibland anføres av abortsökande kvinnor genom att hävda att dessa argument med lika stor rimlighet skulle kunna anföras av den potentielle fadern (som ju ingen lyssnar till). Exempel på sådana argument är rädsla för att barnet ska förstöra möjligheterna till en karriär, samt göra hemlivet svåruthärdligt. Dock tvingas Levy utelämnas den i detta sammanhang väsentligaste skillnaden mellan fadern och modern: att det är i kvinnans kropp fostret tar form, och att det är hon som får ta de smärtor och övriga olägenheter som förlossningen för med sig. Att den yttersta beslutsrätten ligger hos kvinnan synes härmed onekligen berättigat.

Det är emellertid tänkbart att också *samhället* kan ha ett intresse av att aborter utföres. En av samhällets uppgifter är att väga olika individers intressen mot varandra, och i krislägen åstadkomma lösningar, antingen genom att påverka, eller, där det visat sig omöjligt, genom att föranstalta om tvångsåtgärder. Sådana beslut kan naturligtvis vara mer eller mindre moraliskt acceptabla. Men att det kan vara ett acceptabelt beslut att under plötslig påkommen hungersnöd öva påtryckningar mot gravida kvinnor att utföra en (tidig) abort synes uppenbart. (Däremot förefaller det svårt att finna situationer som är så svåra att samhället ska sägas vara berättigat att *genom tvång* låta utföra aborter, även om det inte kan uteslutas att också sådana situationer kan uppkomma; se vidare nedan.) Samhället kan också tänkas vilja genomdriva aborter när det bedöms vara det bästa alternativet för fostret (en tanke som fått ökad aktualitet med de senaste årens förbättrade möjligheter att genomföra fosterundersökningar). De samhällsmoraliska aspekterna på detta problemområde finns det emellertid inte utrymme att här gå närmare in på (men se härvidlag Herbenick 1975, Sher 1981 och Sumner 1981, s 154–160). Nedan ska bara i korthet beröras de intressen som fostret självt kan sägas ha av att en abort utföres.

Det har nämligen hävdats att såväl tidiga som sena aborter är befogade – ja, rent av borde räknas som plikt – i sådana fall där man konstaterat att fostret är gravt defekt och att det, ifall aborten inte utfördes, skulle komma att födas till ett liv fyllt av lidande. Vad man här har att ta ställning till är frågan huruvida barmhärtighetsmord av foster – eller, närmare besämt, *nonvoluntär eutanasi* av födda – kan vara berättigat. Det normala i sådana

här resonemang synes vara att man relaterar det ännu ej födda barnets framtidsutsikter till vad man vet om barn som blivit födda med liknande framtidsperspektiv. Om den senare gruppen av barn lever ett liv fyllt av lidande och/eller utan möjligheter att klara sig utan ständig hjälp, etc, kan det kanske sägas, att det hade varit bättre för dessa barn att aldrig ha blivit födda; kanske uttrycker de själva – när de kommit till vuxen ålder – en liknande åsikt. Av detta drar man då slutsatsen, att det är bättre att avbryta havandeskap än låta barn med dylika framtidsutsikter födas.

Argumentet synes rimligt, men undgår emellertid inte ett par allvarliga svårigheter. För det första kan man fråga sig hur dåliga framtidsutsikterna måste vara för att detta argument ska väga tyngre än andra hänsynstagnanden – tex vad avser modern och hennes önskemål. Det har ju ofta framgått att fysiskt handikappade – även gravt handikappade – kan utveckla intressen som de själva menar gör deras liv meningsfulla, och självmord är också ovanliga i denna grupp. Kanske skulle argumenteringen kunna räddas mot denna invändning genom ett majoritetsresonemang där det sas, att i det fall det kommande, ännu ej födda barnet tillhör en kategori, där majoriteten av födda barn lever ett liv fyllt av lidande – ett lidande som inte uppvägs av utvecklade intressen – så är abort, enligt detta sätt att se, att förorda. I ett sådant fall synes det rimligt att villfara moderns begäran om abort även vid ett sent stadium. Det synes också moraliskt berättigat att försöka övertyga modern om det kloka i att göra abort, att s a s göra sig till talesman för fostrets intressen gentemot modern. Däremot förefaller det väl drastiskt att genom tvångsåtgärder försöka genomföra aborten mot kvinnans vilja. Barnets sannolika lidande i framtiden får här vägas mot det lidande som kvinnan förorsakas genom detta förfarande. Och i beräkningarna bör man naturligtvis ta in de övriga följdverkningar som sannolikt skulle inträffa ute i samhället.

Just de biverkningar som aborter kan tänkas få i samhällslivet har fått somliga filosofer att konstruera ett argument som inte vänder sig mot aborter per se, utan i stället tar fasta på de risker som är förknippade med *legaliserandet* av aborter. Detta argument, som går under flera namn – ”kilargumentet” (”the thin end of the wedge”), ”dominoargumentet” eller ”hala-slänten-argumentet” (”slippery-slope-argument”) – lyder i R M Hares stöpning som följer: ”Om vi tillåter preventivmedel, varför då inte aborter?; och om vi tillåter aborter, varför inte spädbarnsavlivande?; och om vi tillåter spädbarnsavlivande, vad hindrar oss väl då att döda vuxna människor?” (s 216): Med andra ord: kan inte antagandet av en i sig ofarlig praxis (ss abort – märk här att Hare inte gör någon skillnad mellan sena och tidiga aborter!) leda till en uppluckring av moraliska normer, så att så småningom allt farligare saker slinker igenom? Kan inte en sådan praxis innebära ett ruckande på vår aktning inför värdet av andras – och

eget – liv, så att tillvaron blir alltmer hotfull och riskabel, och därmed olyckligare för de flesta av oss? Om inte annat, så åtminstone på längre sikt?

Den risk som detta argument pekar på får naturligtvis inte föringas. Samtidigt är det synnerligen svårt att föreställa sig hur vi skulle kunna vara säkra på, att exempelvis en ökad mordfrekvens har ett samband med en ny, liberal abortpraxis, och inte med någon annan förändring i samhället. Omvänt är det ju bekant, att en restriktiv abortlagstiftning alls inte behöver innebära ett generellt vaktslående kring mänskliga rättigheter, som exemplet Nazi-Tyskland visar.

Men mot det till karaktären teleologiska kilargumentet kan naturligtvis i första hand anföras den invändningen, att de positiva följder abortinstitutionen får vida överstiger riskerna, och att abortinstitutionen därmed är moraliskt berättigad. En av dessa positiva följder skulle vara att antalet önskade barn genom abortmöjligheten skulle avta (detta argument drivs bl a av Glover, s 142 ff). Mer utförligt skulle argumentet kunna skrivas som följer: Människor med moralisk ställning har rätt till ett lyckligt liv. Man bör därför inte hindra människor med moralisk ställning att utnyttja de möjligheter som står dem till buds att göra sina egna liv lyckligare, då förutsatt att detta inte innebär att andra människor med moralisk ställning skadas därav. Ett önskat barn kan göra livet mindre lyckligt för föräldern/föräldrarna. Sociologiska undersökningar har därtill visat, att önskade barn ofta får en betydligt sämre start i livet än andra barn, vilket oftare än motsatsen leder till ett mindre lyckligt liv för dessa barn, jämfört med önskade barn. Att minska antalet önskade barn får därför till resultat såväl ett större antal lyckliga människor (föräldrarna) som ett minskat antal olyckliga människor (de önskade barnen): summa summa – ett på det hela taget lyckligare tillstånd. Ett sätt att reducera mängden önskade barn är nu att ge människor tillgång till preventivmedel. Men sådana kan mankera, och när så sker kan ett önskat havandeskap bli följd. I sådana fall finns dock en annan möjlighet: möjligheten att få en tidig abort. Och eftersom aborter i sådana fall utförs före det stadium då fostret får känsselförmåga, och eftersom sådana aborter förhindrar tillkomsten av önskade barn, och eftersom denna konsekvens innebär att lyckonivån höjs i världen, så bör aborter räknas som moraliskt godtagbara (i sådana fall). Att också sena aborter under vissa specificerade omständigheter torde förorsaka en höjd lyckonivå i världen har det argumenterats för på föregående sidor.

Not

Det bör understrykas, att översikten är selektiv på två sätt. Dels tar den bara upp ett eller ett par av huvudargumenten i de berörda artiklarna. Dels tar den bara upp

sådana artiklar som har gett upphov till uppmärksammade diskussioner och/eller utgjort intressanta kommentarer till sådana artiklar; detta innebär bl a att en anförd tankegång inte behöver vara den angivne författarens uppfinning – det kan i stället helt enkelt vara så, att den anförda tankegången hos denne författare fått sin, i mitt tycke, effektivaste utformning. Urvalet har över huvud taget främst betingats av en vilja att ge en så samlad och strukturerad, och samtidigt så representativ bild av diskussionen som möjligt. Detta har medfört, att en rad artiklar i ämnet saknas i den löpande framställningen. Med viss tillfredsställelse kan jag konstatera, att dessa utelämnade artiklar genomgående håller lägre halt än de medtagna. Detta gäller exempelvis två artiklar som tar fasta på Thomsons artikel (1971): Baruch Brodys (1972) och John Finnis (1973, med svar av Thomson), vilka båda tar upp och kritiserar Thomsons uppfattning att direkt dödande av oskyldiga varelser är moraliskt likvärdigt med indirekt dödande av dem; resonemangen är till stor del intuitiva och inte så litet oklara, varför de här har utelämnats. Likaså har jag valt att förbigå tre kritiska inlägg (med svar från författaren) som utgår från Michael Tooleys artikel (1972), även om dessa inlägg måste sägas innehålla mer av substantiellt intresse; men Robert Howells kritik av Tooleys *person*-kriterium påminner till stor del om Blumenfelds i texten upptagna, vilket fö också gäller för Adam Mortons, och Edward Langerak kritiserar en av de Tooley-analogier jag valt att utelägna. Alan Zaitchiks försvar för viabilitetsstadiet som gräns för aborternas tillåtlighet (1981) har det heller inte känts meningsfullt att ägna trycksvårta åt – vilket också gäller för andra artiklar, som helt saknas i litteraturförteckningen. Detta kan kanske sägas tyda på en viss självsvåldighet vid kontakten med materialet, en uppfattning som måhända styrks av det förhållandet, att det även i de ovan nämnda artiklarna finns synpunkter som vore värda att behandlas utförligare. Därför vill jag omedelbart fränsäga mig alla anspråk på fullständighet, en taktik jag fö lånar från Sumner, som dock ägnat en hel bok åt ämnet. Således har det inte blivit plats för några djupdykningar i den i detta sammanhang ofta förekommande rättighetsproblematiken; inte heller har relationerna mellan underlåtanden och handlingar fått det utrymme de förtjänar; och resonemangens överensstämmelse – eller brist på sådan – visavi uttalade eller uttalade meta-etiska preferenser har också kommit i skymundan (vilket dock i sistnämnda fall utgör en rättvis spegling av debattläget).

Översikten presenterades som diskussionsunderlag vid den första svenska etikerkonferensen, vilken ägde rum i Båstad, juni 1982. Detta är en reviderad version.

Litteratur

- Becker, Lawrence C (1975) "Human Being: The Boundaries of the Concept", *Philosophy and Public Affairs*, 4, 334–359.
- Blumenfeld, Jean Beer (1977) "Abortion and the Human Brain", *Philosophical Studies*, 32, 251–268.
- Brody, Baruch (1972) "Thomson on Abortion", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 335–340.

- Carter, W R (1980) "Once and Future Persons", *American Philosophical Quarterly*, 17, 61–66.
- Donagan, Alan (1977) *The Theory of Morality*, The University of Chicago Press.
- Feinberg, Joel (1980) "Abortion" i Tom Regan (ed): *Matters of Life and Death*, Random House, 183–217.
- Finnis, John (1973) "The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson", *Philosophy and Public Affairs*, 2, 117–145.
- Fleck, Leonard M (1979) "Abortion, Deformed Fetuses, and the Omega Pill", *Philosophical Studies*, 36, 271–283.
- Glover, Jonathan (1977) *Causing Death and Saving Lives*, Penguin, Harmondsworth.
- Hare, R M (1975) "Abortion and the Golden Rule", *Philosophy and Public Affairs*, 4, 201–222.
- Herbenick, Raymond M (1975) "Remarks on Abortion, Abandonment, and Adoption Opportunities", *Philosophy and Public Affairs*, 5, 98–104.
- Langerak, Edward (1973) (orubicerad kritik av Tooleys 1972), *Philosophy and Public Affairs*, 2, 410–416.
- Levy, Steven R (1980) "Abortion and Dissenting Parents: A Dialogue", *Ethics*, 90, 162–163.
- Margolis, Joseph (1975) *Negativities – The Limits of Life*, Merrill, Ohio.
- Montmarquet, James (1982) "Messing With Mother Nature: Fleck and the Omega Pill", *Philosophical Studies*, 41, 407–420.
- Paul, Ellen Frankel & Paul, Jeffrey (1979) "Self-ownership, Abortion, and Infanticide", *Journal of Medical Ethics*, 5, 133–136.
- Ross, Steven L (1982) "Abortion and the Death of the Fetus", *Philosophy and Public Affairs*, 11, 232–243.
- Roupas, T T (1978) "The Value of Life", *Philosophy and Public Affairs*, 7, 154–183.
- Sher, George (1977) "Hare, Abortion and the Golden Rule", *Philosophy and Public Affairs*, 6, 185–190.
- Sher, George (1981) "Subsidized Abortion: Moral Rights and Moral Compromise", *Philosophy and Public Affairs*, 10, 361–372.
- Singer, Peter (1979) *Practical Ethics*, Cambridge U P.
- Singer, Peter (1980) "Animals and the Value of Life" i Tom Regan (ed): *Matters of Life and Death*, Random House, 218–259.
- Sumner, L W (1981) *Abortion and Moral Theory*, Princeton U P.
- Thomson, Judith Jarvis (1971) "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 47–66.
- Thomson, Judith Jarvis (1973) "Rights and Deaths", *Philosophy and Public Affairs*, 2, 146–159.
- Tooley, Michael (1972) "Abortion and Infanticide", *Philosophy and Public Affairs*, 2, 37–65.
- Tooley Michael (1973) "Michael Tooley Replies" (svar på kritik från Robert Howell, Edward Langerak och Adam Morton), *Philosophy and Public Affairs*, 2, 419–432.

- Warren, Mary Anne (1973) "On the Moral and Legal Status of Abortion", *The Monist*, 57, 43–61.
- Wikler, Daniel I (1979) "Ought We to Try to Save Aborted Fetuses?", *Ethics*, 90, 58–65.
- Wertheimer, Roger (1971) "Understanding the Abortion Argument", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 67–95.

Hur man inte kan mäta välmåga

I uppsatsen "Om välfärdspolitikens målsättning" (Filosofisk tidskrift nr 3 1982) har Lars Bergström försökt visa att det, åtminstone i princip, är möjligt att mäta individers välbefinnande och sedan jämföra graden av välbefinnande hos olika individer på ett sådant sätt att en hedonistisk kalkyl av klassiskt utilitaristiskt snitt är, åtminstone i princip, möjlig. Här skall jag bara diskutera några av de viktigaste punkterna i hans argumentering. En viktig punkt som jag här inte skall fördjupa mig i är frågan om vilka bitar av kalkylen som är empiriska och vilka som är moraliska. Jag skall i stort sett resonera som om det vore klart att Bergström menade att ett påstående om att en viss (individuell eller total) nytta är av en viss (relativ eller absolut) storlek alltid är ett empiriskt påstående, om vilket man kan vara överens oavsett vilka moraliska ståndpunkter man intar. Det är nu inte alls klart att Bergström menar det. Han tycks vilja anföra moraliska skäl för antagandet att min minsta tänkbara välmågeförändring är lika stor som din. Å andra sidan tycks han också vilja hävda att den utilitaristiska tesen att en handling är rätt när den maximerar den totala nyttan, är ett empiriskt riktighetskriterium (eller åtminstone kan bli, med lämplig precisering) och det kan ju tyckas innebära att ett påstående om att en viss handling maximerar den totala nyttan skulle vara ett empiriskt påstående, trots att det antas förutsätta jämförelser av ovan nämnda typ. Jag skall alltså här, med något undantag, ensidigt betrakta nyttopåståenden som empiriska påståenden trots att Bergströms text ofta lämnar den andra tolkningsmöjligheten öppen. Jag tror knappast att denna fundamentala oklarhet spelar någon roll för de resonemang jag diskuterar. (Däremot torde den inte vara utan vikt för Bergströms behandling av Ofstads subtila kritik av utilitarismen, som jag här lämnar därhän.) För att markera min tolkning skall jag använda en terminologi som i viss mån avviker från Bergströms. När vi säger att något har en viss nytta tycks vi i vardagsspråket ge vid handen att det är på något sätt värdefullt. Jag skall därför i stället tala om "nöje" (pleasure) så länge vi talar om själva kalkylen. Den hedonistiska identifieringen av nytta med nöje är ett moraliskt ställningstagande. Beräkningen av ett visst nöjes storlek är, enligt det synsätt jag här i första hand skall anlägga, inte ett moraliskt ställningstagande.

1

Ett nöje är en tid av välbefinnande över en viss nivå. Hur stort nöjet är, det beror dels på hur långvarigt, dels på hur intensivt det är. Intensiteten i nöjet är mitt välbefinnande, min välmåga; min välmåga är större än din om jag mår bättre än du, jag mår bättre nu än nyss om min välmåga har stigit. Nöjen kan vara kausalt knutna till händelser eller handlingar, vi kan t ex tala om mitt nöje av att ta mig en sup nu — hur stort det nöjet skulle vara beror på hur länge, och hur mycket, jag skulle må bättre om jag toge mig en sup nu än om jag inte gjorde det. Om välbefinnandet är konstant så ökar nöjets storlek med utsträckningen i tiden, om tiden är konstant så ökar storleken med graden av välbefinnande.

Så långt torde alla kunna vara överens i nöjesfilosofin. Men man har ibland också tänkt sig ett mycket mer precist samband mellan nöjets två dimensioner. Ett sådant antagande finns hos Bergström. Han antar nämligen följande (och nu tar jag hans antaganden i en annan ordning och formulering än han, men hoppar liksom han över en del regularitetsantaganden av mer perifert intresse):

Om du vid en tidpunkt vilken som helst, säg t_i , mår bättre än vid en annan tidpunkt t_j , och vid t_j bättre än vid t_k , så finns det ett unikt rationellt tal, m/n , sådant att du är indifferent mellan å ena sidan n tidpunkter på samma nivå av välmåga som t_i , följda av m tidpunkter på samma nivå som t_k , och å andra sidan $m+n$ tidpunkter på samma nivå som t_j . Att det alltid finns ett sådant tal m/n är i princip ett empiriskt antagande. Vi säger sedan definitoriskt att skillnaden mellan t_i och t_j (i fråga om välmåga) då förhåller sig till skillnaden mellan t_j och t_k som m till n och att skillnaden mellan t_i och t_k förhåller sig till skillnaden mellan t_i och t_j som $m+n$ till m etc. (Exempel: Om t_i, t_j, t_k är en serie tidpunkter av fallande välmåga och du är indifferent mellan alternativen "Ett ögonblick på samma nivå som t_i följt av två ögonblick på samma nivå som t_k " och "Tre ögonblick på samma nivå som t_j ", då har din välmåga fallit dubbelt så mycket mellan t_i och t_j som mellan t_j och t_k). Vi kan sedan välja ut en viss tidpunkt, säg t_0 , som representant för "noll-nivån" och välja en viss tidpunkt, säg t_1 , som "enhetsnivå" och sedan definiera graden av ditt välbefinnande vid t_k som p när du mår åtminstone lika bra vid t_k som vid nollnivån och skillnaden mellan t_0 och t_k är p gånger så stor som skillnaden mellan t_0 och t_1 . Om du mår sämre vid t_k än vid t_0 så definierar vi graden av ditt välbefinnande som $-p$ när skillnaden mellan t_0 och t_k är p gånger så stor som skillnaden mellan t_0 och t_1 . Den indifferens vi talar om i denna definition av måttet är av ett alldeles speciellt slag, den är nämligen indifferens, frånvaro av preferens, med avseende på upplevelser för deras egen skull, utan hänsyn till deras eventuella relationer till yttervärlden eller till senare tidpunkter.

Denna första del av Bergströms lära om välmågan skall jag referera som "blandningsteorin". Den är – och jag har tagit mig friheten att formulera den på ett sätt som framhäver detta – i ett väsentligt avseende av samma slag som den vanligaste av våra moderna nyttomätningsteorier, nämligen von Neumann & Morgensterns. Där förutsätts en preferensordning över alternativ som är sannolikhetsblandningar; alternativerna är av typen " m procents chans till a och $100-m$ procents chans till b ". Alternativerna i Bergströms teori är en motsvarande sorts "tidsblandningar", de är av typen " m procent av tiden på nivå a och $100-m$ procent av tiden på nivå b ". Bergström formulerar visserligen inte alternativerna så, utan i termer av antal tidpunkter. Men det väsentliga villkoret som en tidrymd skall uppfylla för att vara en tidpunkt i detta sammanhang är att välmågan är konstant och det framgår att Bergström förutsätter – vilket jag har bakat in i min framställning av blandningsteorin – att valet av tidsenhet är likgiltigt, därför att preferenserna antas vara tidsberoende på följande sätt: Om du t ex föredrar en tidpunkt på nivå a följt av en tidpunkt på nivå c framför två tidpunkter på nivå b , så föredrar du också t ex tio tidpunkter på nivå a , följda av tio tidpunkter på nivå c framför tjugo tidpunkter på nivå b . Det är *proportionerna* som är det väsentliga.

Något argument för detta tidsberoende ger Bergström inte, och det förefaller väl som om de antagna preferensernas speciella karaktär snarast skulle tala mot ett sådant. Jämför t ex med någon som, när han betraktar bara en timme i taget, alltid föredrar bara solsken framför femtio minuter solsken och tio minuter regn (om det regn som småningom behövs kommer tio minuter senare gör ingen skada) men när han betraktar en tidrymd på sex månader ingalunda föredrar bara solsken framför fem månader solsken och en månad regn. Däri ligger inget irrationellt, och det är just på grund av det korta perspektivets uttryckliga avskärmning till en viss tid utan referens till tiden före eller efter. Och det är just en avskärmning av den typen som, bland annat, skall karakterisera de i nöjeskalkylen aktuella preferenserna. En upplevelse som är utsträckt i tiden har egenskaper som inte är reducerbara till av andra delar oberoende egenskaper hos dess tidsliga delar (enklaste exemplet är väl tidsföljden mellan delarna) och tidsberoendet hos preferenserna måste innebära att värderingen av upplevelserna inte får grunda sig på sådana egenskaper. Varför inte? Ja ett svar vore att det subjektiva egenvärdet hos upplevelsen är summan av värdet hos de tidsliga delarna av upplevelsen, men det är ett i detta sammanhang dåligt svar, för det det är just i den sortens påståenden som teorin småningom skall mynna ut.

Bergströms tidsblandningar och preferenser över dem är alltså problematiska på ett helt annat sätt än blandningarna hos von Neumann och Morgenstern. Värre är att han inte nöjer sig med teorin sådan som vi

hittills refererat den. Gjorde han det skulle han acceptera att han, i bästa fall, om antagandena vore riktiga, skulle ha ett individuellt välmågemått på intervallskala, där utagor om kvoter mellan *skillnader* i välmåga är empiriskt meningsfulla (så t ex ”min välmåga sjönk tre gånger så mycket från i förrgår till i går som från i går till i dag”) medan utsagor om kvoter mellan *nivåer* av välmåga (t ex ”jag mår dubbelt så bra i dag som i går”) inte har någon mening alls förrän vi valt noll-nivå, och då kommer att få en innebörd som avspeglar detta godtyckliga val, inte någon egenskap hos välmågan. Men Bergström vill kunna mäta välmåga på kvotskala, han vill ha ett mått som gör det empiriskt meningsfullt att säga sådant som att en individ vid ett visst tillfälle mår dubbelt så bra som vid ett annat. Detta önskemål beror i sin tur på att han vill kunna definiera ett individuellt nöjes storlek som tiden gånger intensiteten när intensiteten är konstant och för övrigt som summan av de tidsliga delarnas storlek. Om vi i den definitionen förutsätter bara ett intervallmått på intensiteten blir frågan om ett visst nöje är större än ett annat beroende på vilken noll-nivå vi finner för gott att välja.

Och Bergström menar nu att blandningsteorin faktiskt också ger honom ett kvotmått, helt enkelt därför att den nivå han väljer som noll-nivå, nämligen den där du befinner dig när du är medvetslös, är unik och inte godtyckligt vald och det definierade måttet därför är obestämt bara till enheten och följaktligen ett kvotmått.

Den antagna noll-nivån är kanske naturlig och unik på något, möjligen flera, sätt. Men inte unik i den här relevanta meningen. För att se det kan man jämföra med Robert McNaughtons teori, som innehåller samma antaganden om speciella preferenser som Bergströms, men därutöver också ett villkor på noll-nivån som säger att du är indifferent mellan å ena sidan en viss tidrymd på en viss nivå och å andra sidan en lika lång tidrymd på samma nivå *följd av en godtyckligt lång tidrymd på noll-nivån*. Det är klart att detta villkor gör noll-nivån unik, givet de andra villkoren så kan högst en nivå uppfylla det, och noll-nivån blir en noll-nivå i den rimliga meningen att en tidrymd på den nivån gör varken till eller från. Vidare, och inte minst viktigt, blir påståendet att din grad av välmåga när du är medvetslös är lika med noll ett empiriskt påstående och inte en definitorisk sanning.

Det är också klart att antagandet att det finns någon noll-nivå i McNaughtons mening är svårt att svälja. Främst därför att antagandet, till skillnad från den blandningsteori vi hittills diskuterat, förutsätter grundläggande jämförelser mellan *olika långa* nöjen. Man kan alltså inte längre betrakta de hypotetiska valen som val mellan olika sätt att tillbringa en given tidrymd, och då blir det genast ännu mycket svårare att förstå preferensernas innebörd. Om jag föredrar en dag i Lund framför tio i

Stockholm eller inte, det beror väl på var jag räknar med att tillbringa de andra nio dagarna ifall jag nu åker till Lund, skulle man väl primärt säga. Och om någon propsar på att jag skall göra en jämförelse i alla fall, utan någon sådan förutsättning, har jag svårt att se att jag skulle kunna bära mig åt på något annat sätt än börja räkna efter *hur mycket* (i någon mening) jag fick ut av en dag i Lund etc, och det är väl inte så lyckat ifall vi fortfarande, som Bergström, vill förklara kvantifieringen i termer av preferenser. Och även om vi kan göra klart för oss en begriplig mening i jämförelser mellan olika långa nöjen, så är det fortfarande inte klart att jag i någon rimlig mening är, eller bör vara, indifferent mellan ett ögonblick av välbefinnande och ett ögonblick av samma välbefinnande följt av ett ögonblick av medvetlöshet.

Men McNaughtons starka antagande finns alltså inte hos Bergström. Hos Bergström finns överhuvud ingenting alls bland de villkor på preferensrelationen som definierar måttet, som hindrar att vilken som helst nivå väljs till noll-nivå. Att din grad av välbefinnande när du är medvetlös är lika med noll, är i Bergströms teori en definitorisk sanning. Att den nivån förefaller honom som en naturlig noll-nivå gör inte måttet till ett kvotmått, lika litet som man kan förvandla ett temperaturmått på intervallskala till ett kvotmått bara genom att välja den absoluta nollpunkten som noll-nivå. Att det nog kan finnas goda argument för att säga att den absoluta nollpunkten är den naturliga noll-nivån hjälper inte.

Bergström vill ur sin teori få ut detsamma som McNaughton ur sin, men till skillnad från denne är han inte beredd att stoppa in vad som behövs för att åstadkomma det önskade resultatet.

2

Bergström menar alltså, låt vara på felaktiga grunder, att individuell välmåga kan mätas på kvotskala, där då endast valet av enhet är godtyckligt. För att göra interpersonella jämförelser är vad som behövs då en gemensam enhet. Om min välmåga är m enheter och din välmåga är m enheter skall din och min välmåga i någon rimlig mening vara lika stora. Bergström menar nu att en sådan enhet finns. Vi kan nämligen mäta individuellt välbefinnande i enheten *jnd*, "just noticeable difference", "minsta märkbara skillnad". (Till skillnad från Bergström skall jag tillåta mig använda den gängse jargongen på området, det förenklar framställningen.) Bergström menar att det är rimligt att anta att min välmåge-*jnd* – den minsta förändring i välmåga som jag kan uppfatta – är lika stor som din *jnd* åtminstone i den meningen att de väger moraliskt lika tungt: en

jnd:s förbättring för mig är precis lika värdefull som en *jnd*:s förbättring för dig. Möjligen vill han också hävda en starkare tes, som säger att min *jnd* är lika stor som din också i en av moraliska värderingar oberoende mening. De invändningar och argument han diskuterar är väsentligen av moralisk karaktär, dvs de rör den svagare tesen. En huvudpunkt är att tesen skulle vara i linje med den typiskt utilitaristiska principen att märkbara, och endast märkbara, skillnader är moraliskt relevanta. Det är ett något egendomligt argument, eftersom den princip han hänvisar till som typiskt utilitaristisk ju är oförenlig med den s k Paretoprincipen ("om x är bättre än y för någon, och det inte finns någon för vilken x är sämre än y , så är x bättre än y ") som ofta betraktas som en mycket fundamental bit av utilitarismen. (För att inse oförenligheten: Anta att de enda märkbara skillnaderna mellan x , y och z innebär att x är bättre än y för personen a , y bättre än z för personen b och z bättre än x för personen c .) Det förefaller dock vara av begränsat intresse att diskutera tesen att din välmåge-*jnd* väger lika tungt som min, när det inte tycks finnas några bra skäl att anta att vare sig du eller jag har någon sådan *jnd*.

Talet om *jnd* härstammar från psykofysiken. Man var intresserad av förhållandet mellan objektiva förändringar av stimuli och den subjektiva uppfattningen av dem, t ex hur förändringar av objektiv ljudstyrka förhåller sig till förändringar av subjektiv ljudstyrka eller objektiv tonhöjd till subjektiv tonhöjd. Man tänkte sig då att man skulle kunna mäta den subjektiva sidan, upplevelsen, i just noticeable differences och man antog att skillnaden mellan två stimuli var en *jnd* om varje minskning av den objektiva skillnaden mellan dem skulle leda till att de uppfattades som lika stora (i avseendet i fråga). Skillnaden mellan två stimuli kunde vara större än noll men mindre än en *jnd* och det betydde då att det fanns en objektiv skillnad mellan dem som var för liten för att uppfattas.

Somliga har väl ibland tänkt sig att välbefinnande kan ses som vårt uppfattande av någon objektivt varierande storhet på ett sätt som i detta sammanhang skulle vara parallellt med att se på subjektiv vikt som en uppskattning av objektiv vikt. Ur mätningssynpunkt vore kanske ett sådant antagande tilltalande. Om vi t ex kunde identifiera den objektiva välmågan med strömstyrkan på någon viss punkt i hjärnan skulle kanske många svårigheter med den subjektiva välmågan helt enkelt reduceras till vår ofullkomlighet som ampèremetrar. Men för Bergström är ett sådant betraktelsesätt främmande, han tycks mena att välmågan skall kunna beskrivas helt i subjektiva termer, utan referens till annat än hur det känns.

Tanken att man meningsfullt kan tala om minsta märkbara skillnader i subjektiva storheter utan att på det klassiska psykofysiska sättet uppfatta dem som uppfattningar av objektiva storheter är inte utan problem. Vi får

då inte använda antaganden om objektiva skillnader i vår förklaring. Men att tala om minsta märkbara skillnader ger ju vid handen att det finns skillnader som är ännu mindre och inte märks. Om det bara är fråga om subjektiva skillnader, hur skall då existensen av sådana mindre än märkbara skillnader förstås? Är inte subjektiva skillnader så att säga per definition skillnader som känns, som märks? Vad innebär det nu att säga att avståndet mellan två stimuli är en *jnd*? Och vad innebär det att säga att skillnaden mellan två stimuli är större än noll men mindre än en *jnd*?

Dessa frågor kan dock hjälpligt besvaras i termer av strukturen hos den ordningsrelation det är fråga om, i detta fall alltså i termer av egenskaper hos relationen "mår (märkbart) bättre än" och den därmed sammanhängande "mår lika bra som" (definierad som "mår varken (märkbart) bättre eller (märkbart) sämre än"). Bland de villkor som dessa relationer måste uppfylla för att *jnd*-talet om välmåga skall bli meningsfullt skall vi ta upp två:

För det första får relationen "mår lika bra som" inte vara transitiv. Det måste finnas (åtminstone möjliga) fall där du vid t_1 mår lika bra som vid t_2 och vid t_2 lika bra som vid t_3 , men bättre vid t_1 än vid t_3 . Det är nämligen just existensen av en sådan möjlig t_2 mellan t_1 och t_3 som skall vara innebörden i påståendet att du vid t_1 mår minst en, men mindre än två, *jnd* bättre än vid t_3 .

För det andra måste relationen "mår bättre än" vara en semi-ordning, vilket bl a innebär att om du mår bättre vid t_1 än vid t_2 och bättre vid t_2 än vid t_3 , så finns det ingen tidpunkt t_4 sådan att du vid t_4 både mår lika bra som vid t_1 och lika bra som vid t_3 . Detta villkor är lätt att förstå: För att du vid t_1 skall må märkbart bättre än vid t_2 måste skillnaden vara minst en *jnd*, för att du vid t_2 skall må bättre än vid t_3 måste skillnaden vara minst en *jnd*, alltså skillnaden mellan t_1 och t_3 vara minst två *jnd*, alltså kan det inte finnas någon t_4 sådan att skillnaden mellan t_1 och t_4 är mindre än en *jnd* samtidigt som skillnaden mellan t_3 och t_4 också är mindre än en *jnd*.

Med andra ord förutsätter *jnd*-teorin genom det första strukturvillkoret att det finns ettstegsfall av icke-transitivitet hos "lika bra som" (fall där x är lika med y och lika med z trots att det finns ett märkbart steg från y till z). Men den utesluter genom det andra strukturvillkoret att det finns tvåstegsfall (fall där x är lika med y och lika med z trots att det finns två märkbara steg från y till z).

Nu förefaller det emellertid som om det skulle finnas sådana fall ändå.

Tänk dig först tex en euforisk stund i trädgården, med "en smörgås, pluntan och pipan. Det är natt men så lugnt att ljuset brinner utan att fladdra och sprider ett återsken . . ." etc. Tänk dig nu två successiva förändringar som innebär små förbättringar av ditt välbefinnande, tex så att du makar dig lite bättre tillrätta i stolen och tar ett skönare grepp om

pipan. Låt oss referera till detta som "trädgårdssekvensen", som alltså består av tre moment där du i det andra mår en anings aning bättre än i detta första och i det tredje en anings aning bättre än i det andra. För att det andra strukturvillkoret skall vara uppfyllt får det nu inte finnas någon situation som är sådan att du i den mår varken bättre eller sämre än i första momentet och varken bättre eller sämre än i tredje momentet. Och det förefaller inte alls svårt att föreställa sig en sådan situation. Har du smak för sådant, eller åtminstone så mycket fantasi att du kan föreställa dig att du har smak för sådant, kan du t ex tänka dig att du hänger i knävecken i en jolle under kryss i tio, tolv meters vind och mår lika bra som i trädgården. Visserligen "på ett helt annat sätt", men i alla fall varken bättre eller sämre än i det första momentet av trädgårdssekvensen och varken bättre eller sämre än i det tredje.

För att försvara *jnd*-teorin mot den här sortens exempel måste man hävda att här finns på något sätt en märkbar skillnad i alla fall, trots att den inte är omedelbart tydlig. Man kan försöka hävda, kanske, att svårigheten att uppfatta skillnaden här beror på svårigheten att på en gång betrakta båda upplevelserna. Om vi kunde ha upplevelserna mer samtidigt presenta skulle vi se en skillnad, kunde man säga. Och mot detta är väl svårt att finna något konklusivt motargument. Men det bör noteras att om man vill försvara *jnd*-teorin på detta sätt i fråga om det andra strukturvillkoret, så bäddar man i stället för angepp i fråga om det första strukturvillkoret: Om vi ena gången accepterar påståendet att vi *skulle* se en skillnad om vi *kunde* (vilket vi inte kan) ha upplevelserna mer samtidigt presenta för oss, varför skulle vi då inte acceptera det påståendet också den andra gången, när det inte gäller de exempel som *jnd*-teorin avvisar, utan i stället de exempel som teorin förutsätter? Ett försvar för *jnd*-teorin förutsätter att man kan peka på någon relevant skillnad mellan ettstegsfallen och tvåstegsfallen. Ett försök i den riktningen vore kanske att åberopa själva *jnd*-hypotesen direkt och hävda att den är den bästa tillgängliga hypotesen – den förklarar åtminstone ettstegsfallen; att den samtidigt reser krav på en bortförklaring av tvåstegsfallen, det är ett pris vi får betala. Det är bara det att *jnd*-hypotesen helt klart inte är den bästa tillgängliga här. En bättre hypotes är utan tvivel den att *hur små skillnader vi är i stånd att uppfatta, det varierar från den ena jämförelsen till den andra*. Den hypotesen är förenlig med både ett- och tvåstegsfallen av icke-transitivitet hos relationen "mår lika bra som". Enligt den hypotesen är det så att du *inom* trädgårdssekvensen kan uppfatta skillnader i din välmåga som är mycket mindre än dem du kan uppfatta när du jämför situationen i trädgården med den i jollen. Det finns inte någon bestämd storlek på skillnader som är sådan att så stora skillnader ser vi, men mindre ser vi inte.

Bergströms lära om välmågan består alltså av två olika delar, blandningsteorin och *jnd*-teorin, som var för sig inte är så bra. Noga taget är de också inbördes oförenliga. För om den aktuella preferensrelationen, så som *jnd*-teorin säger, inte är en svag ordning utan bara en semi-ordning, så finns det förstas inte, så som blandningsteorin säger, *en* unik blandning av två givna nivåer som är lika bra som en given nivå mellan dem, utan det finns en mängd olika sådana blandningar.

Denna detalj är visserligen reparabel. Man kan ganska lätt göra om blandningsteorin så att den inte förutsätter en svag ordning utan bara en semi-ordning. Den väsentliga skillnaden blir att det definierade måttet blir lite obestämt. Men det finns en annan spänning mellan de båda teorierna som kanske är allvarligare, och som skulle bestå även om vi kunde bortse från alla invändningar vi tidigare här har diskuterat och även om teoriernas empiriska antaganden var för sig vore riktiga.

I Bergströms framställning kommer blandningsteorin först. Den ger, säger han, en viss teoretisk förståelse av det klassiska nyttobegreppet, vilket kanske kan fattas så att den ger en mening åt numeriska påståenden om individers välmåga. Sådana påståenden säger enligt blandningsteorin något om hur en särskild sorts preferenser, som individen har, är strukturerade. Sedan tar Bergström till *jnd*-teorin för att få en lämplig måttenhet. Men vad han inför förefaller ju vara en hel konkurrerande teori om de numeriska välmågepåståendenas innebörd, en teori enligt vilken sådana påståenden i stället säger något om hur många steg individen kan urskilja mellan olika nivåer av välbefinnande.

Det är inte lätt att se vad Bergström skall ha blandningsteorin till om han verkligen tror på *jnd*-teorin. Om *jnd*-antagandena vore riktiga skulle de ge ett mått på välmåga i intervallskala. Enligt Bergströms sätt att se skulle det fortfarande finnas en given nollpunkt, alldeles oberoende av blandningsteorin, och därför skulle det, enligt samma sätt att resonera, också finnas ett kvotmått på välbefinnande, helt oberoende av blandningsteorin. Och på köpet skulle vi ha en enhet som lämpade sig för interpersonella jämförelser. Vad skulle vi då med blandningsteorin till?

Ser vi de två teorierna som konkurrerande teorier om numeriska välmågepåståendens mening *kan* man inte heller rimligen samtidigt omfatta båda. Man kan inte på en gång definiera de numeriska påståendenas innebörd med hjälp av blandningsteorin och med hjälp av *jnd*-teorin. Det kan inte rimligen vara definatoriskt sant att nivån *b* ligger mitt emellan nivå *a* och nivå *c* om och endast om du är indifferent mellan alternativet "halva tiden på nivå *a* och halva tiden på nivå *c*" och alternativet "hela tiden på nivå *b*" och samtidigt vara definatoriskt sant att nivån *b* ligger mitt

emellan nivå *a* och nivå *c* om och endast om du kan urskilja lika många möjliga steg mellan *a* och *b* som mellan *b* och *c*. Däremot kan vi ju låta den ena ekvivalensen vara definatoriskt sann och anta den andra som en empirisk hypotes. I den meningen kan det kanske sägas vara möjligt att på en gång omfatta både blandningsteorin och *jnd*-teorin, och det är kanske så som Bergström skall förstås. Men märk att den resulterande empiriska hypotesen, förutom att synbarligen sakna betydelse i den hedonistiska kalkylen, också förefaller i sig föga plausibel. Den innebär ju, kort sagt, att vi alltid skulle få samma resultat om vi mätte enligt blandningsteorin som om vi mätte enligt *jnd*-teorin. För den tron är det svårt att se någon annan grund än hoppet.

Litteratur

Robert McNaughton: "A Metrical Concept of Happiness". *Philosophy and Phenomenological Research* 1953.

Popper och Kuhn

Några kommentarer till Stellan Welins artikel "Vetenskapliga framsteg?"

Jag läste med intresse Stellan Welins artikel "Vetenskapliga framsteg?" i FT nr 4/82. Jag har inga invändningar mot Welins kritik av Dilworths bok. Hans kritik förefaller högst rimlig. Däremot tycker jag att Welins presentation av Popper och Kuhn är ganska missvisande. Eftersom felaktiga föreställningar om dessa båda är mycket vanliga i dagens diskussion vill jag komma med några kommentarer.

1) Welin skriver att Popper i allt väsentligt övertog den deduktiv-nomologiska förklaringsmodellen från de logiska empiristerna. Som jag nämner i min bok *Vetenskapens logiska grunder*, sid 156, framförde Popper sin kausala förklaringsmodell redan 1934 i sin *Logik der Forschung*. Poppers modell blev dock mer eller mindre ignorerad av de logiska empiristerna. På 1940-talet började Carl G Hempel, som vid denna tid var logisk empirist, utveckla en förklaringsmodell som var helt analog med Poppers, men utan att hänvisa till Popper. Hempel beskriver sin modell, som han senare kallar deduktiv-nomologisk, första gången i en uppsats år 1942. Uppsatsen heter "The Function of General Laws in History", J of Phil 39, 1942. Det var sålunda snarare de logiska empiristerna som övertog modellen från Popper.

2) Welin skriver: "Dessa lagar är generella satser och Popper hävdar, enligt min mening helt riktigt, att lagar och teorier inte kan verifieras." (19) Det är ju i dag en trivial sanning i vetenskapsfilosofin att universella lagar inte kan verifieras, dvs att man aldrig kan få någon absolut garanti för deras sanning. Men så har det inte varit särskilt länge. Popper var en av de första som konsekvent hävdade att universella lagar inte kan verifieras. Han har förmodligen gjort mer än någon annan modern vetenskapsfilosof för att få denna (rätt så självklara) sanning accepterad.

3) Enligt Welin menar Popper att "Varje teori har sitt eget observationsspråk". Något så egendomligt har Popper nog aldrig påstått. Han har visserligen (som en av de första) ihärdigt förnekat det neutrala observationsspråk, som de logiska empiristerna trodde på, men därav följer inte att *varje* teori skulle ha sitt observationsspråk. Om det faktiskt vore så

skulle Poppers regler för jämförelse mellan teorier bli totalt meningslösa och hans kunskapsteori skulle störta samman som ett korthus.

4) Welin skriver: "Nej, en god forskare är (enl Popper) den som ställer upp falsifierbara teorier och sedan aktivt deltar i arbetet att förinta dessa." (19) Detta kan lätt feltolkas. I sina tidigare skrifter använder Popper den problematiska termen "falsifierbar" men senare (vis av erfarenheten) talar han hellre om "testbarhet". En god forskare (märk väl att det här är frågan om en naturforskare, inte en humanist) ställer upp empiriskt testbara teorier. Popper menar inte alls, som Welin antyder, att "... teorier skapas för att förintas". För det första skulle Popper inte godkänna uttrycket "förintas". Han betonar att förkastandet av en teori alltid är ett riskabelt företag. Teorier blir aldrig förintade. I en eller annan form dyker de ofta upp på nytt. För det andra har Popper i det oändliga betonat att teorier skapas för att lösa problem (alltså inte för att förintas!). Idealet är att teorin fullkomligt löser problemet och att den överlever alla empiriska test. Det är sådana teorier vetenskapen strävar efter. (Den speciella relativitetsteorin är ett gott exempel.)

5) Welin skriver: "Inte oväntat är Poppers forskartyp sparsamt företrädd i sinnevärlden." Om man får döma av hur många nobelpristagare och andra framstående forskare som accepterat Poppers vetenskapsfilosofi är det precis tvärtom. Mig veterligen finns det ingen annan vetenskapsfilosofi som blivit så allmänt och grundligt läst av vetenskapsmännen av facket som just Popper. Popperska tankar stöter man i dag ständigt på i vetenskapliga skrifter och facktidsskrifter.

6) Det är också alldeles fel att Popper skulle betona "den ensamme heroiske forskaren". (20) Han har tvärtom alltid betonat att forskning är en social process. Se tex *Det öppna samhället*, del 2 sid 222 f. Popper vet naturligtvis lika väl som varje annan person som är inkommen i vetenskapens historia att den ensamma heroiska forskaren bara finns i de populärvetenskapliga sagorna om forskningen.

7) Det finns knappast någon vetenskapsfilosofi som missförståtts så grundligt och totalt och ofta som Thomas Kuhn. Han har själv insett detta när han säger att en del av orsaken till framgången för hans vetenskapsfilosofi är "... that it can be nearly all things to all people". (F Suppe [ed] *The Structure of Scientific Theories*, Univ of Illinois Press, 1977, s 459.) Därför är det mycket viktigt att fackfilosofer när de kortfattat och populärt framför Kuhns tankar gör sig stor möda att påpeka hur diffus och mångbottnad och obestämd Kuhns vetenskapsfilosofi i själva verket är. Ett sätt att betona denna obestämdhet är att påpeka att ordet "paradigm" i *The Structure of Scientific Revolutions* används i ett tjugotal olika betydelser. Kuhn nämner själv i ovan nämnda av Suppe redigerade bok att en kommentator funnit 22 olika användningar av "paradigm" alltifrån betydelsen "a conc-

rete scientific achivement" till "a characteristic set of beliefs and preconceptions". Jag tycker inte att Welin fått fram denna obestämdhet i sin presentation.

8) Vidare borde man betona att den filosofi som förs fram i *The Structure* egentligen förkastas av Kuhn själv i efterskriften till 1970 års upplaga (Postscript – 1969). I denna efterskrift tar han tillbaka praktiskt taget alla de radikala idéer som gör *The Structure* intressant. Det som blir kvar är något slags urvattnad, närmast positivistisk vetenskapsteori med tydliga instrumentalistiska och fenomenalistiska drag. Han betonar att vetenskapen liksom den biologiska evolutionen är en "unidirectional and irreversible process". Likaså förnekar han bestämt att han är en relativist och säger sig i stället vara "a convinced believer in scientific progress" (s 206).

9) Slutligen vill jag påpeka att det inte är korrekt när Welin påstår: "Fysik under 1800-talet var ett exempel på vad Kuhn kallar *normal vetenskap*" (s 20). Jag tror inte ens att Kuhn själv skulle ha velat hävda detta. För övrigt tar han sällan exempel från 1800-talets vetenskap – förmodligen därför att den är speciellt svår att pressa in i hans kategorier. Newtons mekanik var förstas allmänt accepterad, men mekaniken är bara en del av fysiken. Redan i början av 1800-talet började "ramarna för Newtons världsbild" brytas sönder. Omkring år 1820 hade Young och Fresnels forskning gjort Newtons korpuskulärteori för ljuset omöjlig. (Dvs de hade falsifierat den för att tala med Popper.) Maxwells arbete i mitten på 1800-talet var definitivt inte någon normalvetenskap inom Newtonska ramar. Utvecklandet av termodynamiken kan knappast heller kallas normalvetenskap sådan som den presenteras i kapitel III i *The Structure*.

Recensioner

Sven Ove Hansson: *Acceptabel risk?*, Tidens debatt, Stockholm 1982.

I sin bok om acceptabel risk diskuterar Sven Ove Hansson problemen med att fastställa och uppställa gränsvärden för farliga kemiska ämnen. Hur mycket bly skall vi tillåta i blodet? Vi vet ju att för höga halter leder till förändringar av de röda blodkropparnas sammansättning. Vilket är ett acceptabelt gränsvärde för bly? Vilken risk är acceptabel?

Boken inleds med en belysning av gränsvärdenas historia och övergår därefter i en genomgång av olika ämnens möjliga skadeverkningar. De från filosofisk utgångspunkt intressanta frågeställningarna tas upp i de tre avslutande kapitlen och jag skall här endast beröra de tankegångar som kommer fram där.

Den teori om acceptabel risk eller acceptabla gränsvärden som framförs i boken kan något komprimerad beskrivas som följer. Den risk man utsätts för är identisk med den i experimentella undersökningar fastställda sannolikheten för ett för individen skadligt eller negativt utfall. Ett skadligt utfall kan vara allt från hudirritation till lungcancer. Eftersom det är bättre att chansen för lungcancer är en på tiotusen än en på tusen bör man sträva efter att sänka sannolikheten för ett skadligt utfall till en acceptabelt låg nivå. En sådan sänkning av ett gränsvärde skall även ske på ett så rättvist sätt som möjligt. Man bör enligt Hansson inte ensidigt satsa alla resurser på att sänka gränsnivån för ämne A samtidigt som man låter B:s risknivå förbli oförändrat hög. En sänkning av samtliga gränsvärden till samma låga nivå skall eftersträvas. Man bör dock till en början prioritera de mest farliga ämnena. Bakom denna modell ligger bl a tanken om att "man inte kan acceptera stora risker bara därför att så få personer blir utsatta för dem att det förväntade antalet dödsfall blir litet" (s 53).

Om denna teori kan man säga att den på papperet ser väldigt bra och rättvis ut men att bakom denna mormorsfigur döljer sig en verkligt luden varg. Teorin är orealistisk och leder i praktiken till stora orättvisor. Jag skall nedan belysa några av de problem som finns med Hanssons angreppssätt och som framskymtar i ovanstående citat.

Det är givetvis så att vår ekonomi inte tillåter en obegränsad satsning på att sänka gränsvärden eller sannolikheter för att någon skall komma till skada, exempelvis i en trafikolycka. Detta gäller oavsett om vi lever i 80-talets krisekonomi eller i en behagligare tillväxtekonomi. Den ekonomiska begränsningsramens betydelse leder för det första till att vi måste ge upp Kants tankar om att ett människoliv är ovärderligt (saknar ekvivalens) och i stället på ett intelligent sätt försöka nå fram till (monetära) värden som vi kan arbeta med i vår riskkalkyl. Detta gäller givetvis även för olika typer av skador, så som hörselskador, nervskador etc. Noteras bör att dessa värden inte behöver vara absoluta i någon mening utan endast skall utsäga något om hur allvarlig en skada bedöms vara i förhållande till en annan. Förutsatt en sådan värderingsmodell kan vi på ett mera rationellt sätt jämföra risknivån för

olika grupper av individer och således sätta in våra resurser där de bäst behövs. Fördelen med detta angreppssätt är uppenbarligen att vi nu inte endast beaktar sannolikheter för negativa eller skadliga utfall utan jämför riskområden med avseende på deras förväntade skadenivå. En enkel jämförelse med Hanssons teori visar också klart på vikten av att ta en värdering av utfallen under beaktande. Antag att den nuvarande gränsnivån för ämne A, som ger upphov till ögonirritation, är betydligt högre än för ämne B, som är cancerframkallande. Enligt Hanssons modell skall man sträva efter att sänka gränsvärdet för A till B:s nivå (förutsatt att B:s nivå är tillräckligt låg). Men är det inte snarare så att vi bör se till att B:s nivå alltid är betydligt lägre än A:s. Ämne B förorsakar trots allt betydligt allvarligare konsekvenser än ämne A. Men för att avgöra hur mycket lägre denna nivå bör ligga måste dessa ämnens skadeverkningar värdemässigt kunna jämföras. Det verkar också som om Hansson behöver en värdering av de skadliga utfallen för att han skall kunna säga när det är rimligt att börja satsa på att sänka gränsvärdet för ämne A, en förutsättning som inte diskuteras i boken. Det hade således varit en uppenbar fördel om boken innehållit en ingående diskussion av den värderingsproblematik som finns i samband med fastställandet av acceptabla gränsvärden och risknivåer. Utan en sådan diskussion känns det som om vissa av de förslag som framställs i det avslutande kapitlet är gripna ur luften.

Ett annat problem som den ekonomiska begränsningsramen leder till är att en samhällssektors riskproblem inte kan ses som fristående från sannolikheten för skadliga utfall inom andra områden. En relativt låg risknivå inom petrokemisk industri måste hela tiden vägas mot andra yrkesgruppers risknivåer, exempelvis bussförarnas. En fråga som i detta sammanhang förefaller filosofiskt intressant är: Hur skall man dela in samhället i sektorer som kan ligga till grund för såväl risknivåberäkningar som för fördelning av medel för sänkning av befintliga risknivåer? Bör stridsflygare och fallskärmshoppare bilda egna risksektorer jämsides med busschaufförer och präster? En annan fråga är: Hur skall man uppnå en rättvis riskfördelning inom samhället i stort och vad är en rättvis riskfördelning? Vi deltar dagligen i aktiviteter av skilda slag och utsätts för olika risker av olika storlek. Bör det vara så att vi efter dagens slut varit utsatta för samma totala risk eller är det de enskilda sektorernas och situationernas risknivå som räknas? Faktum är att man med lite god vilja redan idag kan beräkna riskvärden för skilda sektorer inom samhället (jämför de ungefärliga siffrorna på s 50 i boken) och om någon tog sig tid att göra detta skulle han eller hon finna att det för närvarande råder allt annat än en rättvis riskfördelning eller värdering av människoliv. En diskussion av och ett svar på ovanstående frågor är ett måste för varje teori om acceptabel risk.

En sak som förbryllar mig är att referenslistan inte innehåller några referenser till åtminstone delar av den omfattande litteratur som finns inom området. En mångfald av såväl teoretiska studier som experimentella arbeten föreligger sedan många år tillbaka i tryck.

Bokens fördelar ligger i att den är lättläst och välskriven. Kanske kan den också dra igång en debatt om vilken typ av handlingsprogram som bör förespråkas då det gäller att beräkna och sänka risknivåer inom olika samhällssektorer. Min kritik är att teorin som den presenteras i boken inte bör ligga till grund för ett sådant

handlingsprogram (jämför förslagen i det avslutande kapitlet). Om teorin skulle tillämpas på detta sätt skulle detta leda till en olycklig situation med en klart orättvis riskfördelning. Det finns betydligt bättre alternativ tillgängliga i litteraturen.

Nils-Eric Sahlin

Hans Rosing: *Medvetandets filosofi*, Akademitratur och Schildts 1982.

Det är ett nöje att läsa Rosings bok om medvetandets filosofi. Den är mycket välskriven och en utmärkt introduktion till medvetandeproblemet. Detta problem har varit sorgligt försummat i svensk filosofi.

Boken är strukturerad efter de olika teorierna om medvetandet. Först presenteras grundproblemet, dvs problemet att förklara hur olika psykiska processer är relaterade till vår materiella kropp, via en genomgång av vad medvetandet består av. Eftersom medvetandet består av flera olika komponenter, bl a sinnes-upplevelser, känslor, tankar, minne och jagupplevelse, är det lite missvisande att tala om *ett* medvetandeproblem som Rosing gör. Det är snarare ett komplex av problem vars lösningar kan vara besläktade. Historiskt sett har ju specialproblemet med hur sinnesupplevelserna förhåller sig till den materiella omvärlden behandlats oberoende av de övriga medvetandeprocesserna.

I det andra kapitlet presenteras de filosofer som har hävdad att medvetandeproblemet bara är ett skenproblem. Framför allt diskuteras Carnap och den logiska behaviorismen, Ryles förkastande av dogmen om "spöket i maskinen" och Wittgensteins argument för omöjligheten av ett "privat språk".

Bland de medvetandeteorier som utgår från att medvetandeproblemet är ett genuint problem har man traditionellt skiljt mellan monistiska teorier, som antar *en* grundläggande "substans", vanligtvis materia, och dualistiska teorier, som förutsätter *två* fundamentalt olika substanser, dvs en materiell och en psykisk. I kapitel 3 och 4 behandlas olika monistiska materialistiska teorier. En sådan teori är epifenomenalismen, vars grundtes är att medvetandet är en bieffekt, ett epifenomen, till de materiella processerna, ungefär som röken från ett ånglok. Enligt denna teori har medvetandet ingen inverkan på de materiella processerna. Ett argument mot epifenomenalismen som är vanligt numera är att enligt den darwinistiska utvecklingsläran skulle ett sådant medvetande aldrig ha kommit till eftersom endast sådana organ eller reaktioner som bidrar till en arts anpassning kan uppstå och utvecklas.

Den mest intressanta av de materialistiska teorierna är identitetsteorin. Huvudtesen är att de psykiska processerna är identiska med vissa materiella processer i hjärnan – det psykiska och det materiella är två olika aspekter på en och samma process. Rosing går på ett intressant sätt genom olika argument som kan anföras för eller emot varianter av identitetsteorin. Ett tankeväckande argument gäller lokaliseringen av våra smärtupplevelser. Enligt identitetsteorin är mentala proces-

ser identiska med fysiobiologiska processer i hjärnan. Men hur kan smärtan som jag känner i *tummen* när jag råkar sticka mig med en synål vara identisk med en kemisk process i *hjärnan*? Den till synes häpnadsväckande lösningen är att smärtan i tummen är en *illusion*! Smärtupplevelsen befinner sig i själva verket i vissa "smärtcentra" i hjärnan. Denna förklaring stöds bland annat av de "fantomlemmar" som vissa personer som amputerat armar och ben kan uppleva. De kan ha ont i höger fot även om det inte finns något fot att ha ont i. Efter detta argument vill man gärna spekulera över om det finns fler av våra medvetandeprocesser som är illusioner.

Ett problem som inte tillräckligt behandlas i kapitlet om identitetsteorin är vad som mera precist menas med att de mentala processerna är *identiska* med materiella processer. Vi kan ha olika uppfattning om identitet beroende på vilket plan vi ser objekt eller processer på. Den bibel som jag fick i present av min morfar kan vara samma fysiska objekt som den bibel han fick när han konfirmerades. Men det kan också vara samma utgåva av bibeln även om det inte är samma exemplar. På ett tredje plan kan ett exemplar av en ny översättning av bibeln sägas vara samma bok som min morfars gamla bibel även om texterna i böckerna skiljer sig åt ganska väsentligt.

På ett liknande sätt kan man skilja ut olika betydelser av "identitet" mellan psykiska och materiella processer. I en första version av identitetsteorin (sk typ-identitet) antas att när en hjärna befinner sig i ett visst mental tillstånd, så har den en viss typ av *fysiskt* tillstånd. Man får då definitioner i stil med att "A har nageltrång i lilltån om och endast om X-neuronerna befinner sig i tillståndet Y". En annan mer liberal identitetsteori (sk funktionalism) bekymrar sig inte om de fysiologiska detaljerna utan koncentrerar sig på *funktionen* av hjärnan. Man föreställer sig hjärnan som en sorts dator som behandlar information från nerverna enligt ett bestämt program, så att man får identifikationer i stil med "A känner sig deprimerad om och endast om A's hjärnprogram befinner sig i tillståndet Y", där programmet kan beskrivas på ett abstrakt sätt oberoende av hur det fysiskt förverkligas.

Daniel Dennett argumenterar i sin bok *Brainstorms* för att även en funktionalistisk identitetsteori är för strikt (se särskilt kapitel 2). Han anser att ett mentalt tillstånd skall beskrivas med hjälp av de *intentionala* egenskaper som man kan tillskriva det. Det skulle föra för långt att här närmare gå in på Dennetts teori om intentionala system, men jag finner hans idéer mycket inspirerande. En central tanke är att olika fysikaliska system (inte nödvändigtvis bara hjärnor) kan *ses som* system med intentionala egenskaper, dvs åsikter (beliefs), önskingar, förhoppningar, farhågor etc. Man kan exempelvis säga om en schackspelare dator att den *vill* hindra motståndaren från att göra rockad och att den *tror* att två fribönder i det här slutspelet är bättre än en springare. Dennett förespråkar ingen identitetsteori – han vill inte *reducera* det mentala till det fysikaliska utan han anser att detta är ett missriktat mål. Han hoppas i stället förbättra vår kunskap om det mentala genom att skapa bättre teorier för intentionala system. Detta kan leda till att vi ändrar våra uppfattningar om mentala fenomen ungefär som man ändrade uppfattningen om "atmosfäriska influenser" på kroppen när man fick bättre förståelse för infektionssjukdomar. Som Rosing mycket riktigt påpekar i avsnitt 5.3 är begreppet intention centralt för handlingsfilosofin. Rosing hänvisar här till Sperrys teori, men

Dennetts är ett väl så intressant alternativ.

Detta för över till ett annat problem som pockar på uppmärksamhet i samband med olika teorier om medvetandet, nämligen hur man skall förklara vår upplevelse av att ha en *fri vilja*. För en dualistisk teori är det inget större problem – den fria viljan finns hos den psykiska substansen som inte följer fysikens lagar. Men för en materialistisk teori där alla skeenden antas vara fysikaliskt orsaksbestämda är det svårt att finna något utrymme för den fria viljan. Det hjälper inte att hänvisa till att den moderna fysiken utgår från icke-deterministiska teorier. Även om vissa slumpmässiga händelser skulle kunna bestämma en del av vårt handlande, så skulle inte enbart en sådan blind slumpmässighet ge oss en fri vilja, dvs en möjlighet att påverka våra handlingar oberoende av fysikaliska orsakssammanhang.

Rosing antyder hur Sperrys medvetandeteori kan ge en ny förståelse av den fria viljans problem. Även här ger Dennett en intressant och mer utarbetad teori. (Se kapitlen 12 och 15 i *Brainstorms*. Det är värt att notera att Dennett inte refererar till Sperrys teori och vice versa.) Enligt Dennett består *intelligent* beteende i en två-stegsprocess. I det första steget genereras, mer eller mindre slumpmässigt, ett antal alternativ för en handling eller en lösning av ett problem. Denna process kan delvis vara styrd av indeterministiska element. I det andra steget bedöms dessa alternativ enligt hur bra de uppfyller individens mål och det bästa av de genererade alternativen väljs sedan ut. Genom ett sådant urval bland slumpmässigt framtagna möjligheter kan intelligensen få fysikaliskt "osannolika" händelser att inträffa, utan att bryta mot de fysikaliska lagarna. Den fria viljan består, enligt Dennett, i att individen själv kan besluta när han vill avbryta den genererande processen och välja bland de tillgängliga alternativen. Tyvärr talar Dennett inte om hur det går till när vi väljer att välja och varför detta andra ordningens val kan sägas vara fritt.

I sista kapitlet presenterar Rosing de viktigaste dualistiska medvetandeteorierna från Platon, via Descartes fram till Poppers och Eccles' syn i boken *The Self and Its Brain*. Rosing placerar också in Sperrys "emergenta interaktionism" bland de dualistiska teorierna vilket verkar något krystat. Sperry tror ju inte på två olika substanser utan hans huvudtes är att medvetandet uppstår som holistiska kontrolegenskaper hos nervsystem. Sperry har skrivit en artikel med titeln "Mind-Brain Interaction: Mentalism, Yes; Dualism, No" (*Neuroscience* vol 5 [1980], ss 195–206) där han jämför sin teori med Eccles' och just protesterar mot att bli kallad dualist. Detta är inte avsett som en kritik av Rosings framställning av Sperrys teori, vilken är förträfflig, utan det antyder bara att den klassiska distinktionen mellan monism (materialism) och dualism inte längre är särskilt lämplig när man skall klassificera moderna medvetandeteorier.

Det enda stället i hela boken där jag direkt vill invända mot Rosings framställning är hans presentation av Dennetts kassett-teori för drömmar på s 59. Dennett tror inte själv på kassett-teorin, vilket man får intrycket av i Rosings text, utan han vill bara föra fram den som ett tanke-alternativ till den traditionella teorin (den som Rosing kallar UUS-hypotesen) för att lättare kunna se var man skulle kunna få motstridande förutsägelser från de båda teorierna. Genom att ta fram sådana förutsägelser vill han visa att den traditionella teorin är mera testbar än vad vi kanske väntar oss (se överst s 137 i *Brainstorms*).

Mina kommentarer har huvudsakligen handlat om en del områden som skulle

kunna ha behandlats utförligare i Rosings bok. Jag ser inte detta som en kritik av boken, utan det är snarare ett tecken på att den stimulerar till vidare läsning om och funderingar över medvetandets filosofi. Jag kan bara hoppas att boken kommer att användas som kurslitteratur vid våra universitet, så att fler kan bli medvetna om medvetandets problem.

Peter Gärdenfors

Henryk Skolimowski: *Ekofilosofi – att forma en ny livstaktik*, Akademilitteratur 1982, översättning av Richard Matz.

Det är inte lätt att redogöra för innehållet i en bok, vars språk för tankarna till den begreppsligt ostrukturerade värld små barn kan leva i: "Igår dog katten. Idag är den döare". Men jag ska ändå försöka. Boken heter *Ekofilosofi – att forma en ny livstaktik* och är skriven av en amerikansk professor i filosofi, *Henryk Skolimowski*. Förlaget är *Akademilitteratur*. Inte ens detta är jag emellertid riktigt säker på. Det kan mycket väl vara så att det är evolutionen – eller materien – eller förnuftet – eller kosmos, som har skrivit boken, och att författarnamn och förlag osv är något påhittat. Ibland är det ganska tydligt att förnuftet har dikterat alltsammans: "Den ekologiska humanismen är en följdriktig, sammanhängande filosofi, som inte strider mot förnuftet, ty den är ju själv en yttring av förnuftet, av förnuftet betraktat såsom stätt i evolutionär utveckling". Det kan ju tyckas vara en överloppsgärning att bedöma innehållet i skrifter som förnuftet ligger bakom – de kan väl knappast kritiseras på några avgörande punkter. Men det är förstås alltid intressant att ta del av "yttringar av förnuftet". De är i grund och botten höjda över varje diskussion. "Den ekologiska humanismen kan inte bevisas med hjälp av argument", säger också professor Skolimowski.

Egentligen är det materien – inte förnuftet – som har skrivit boken: "Hela sagan om universum handlar om hur materien förvärvar sensitivitet – ända upp till medvetandets, självmedvetandets, andlighetens nivå". Materien är alltså subjektet, skapelsens handlande kraft? Jo, ibland. Ibland inte. Livet kan också vara subjekt: "Livet använder oss alla, liksom alla sina övriga avkomlingar, till att hålla sig vid makt". Skolimowskis bok kan vara ett försök av livet att "ta hem spelet" som det heter i boken, och utmanövrera livets fiender. Det är heligt, men det är också väldigt listigt. Ibland är subjektet Gud: "Vi är Gud-i-färd-med-att-bli-till", heter det. Men oftast och allra helst är subjektet kosmos eller evolutionen. "Evolutionen själv är svaret; den är den yttersta och transcenderande Makten; vi är dess styrande egg". Alla dessa ord – förnuft, materia, livet, Gud, kosmos och evolutionen förefaller vara synonymer i den här boken.

Det säger en del om svårigheterna att läsa den – det är svårt att få syn på någon som aldrig står stilla. Såvitt jag kan förstå handlar den emellertid om två ting: dels är den en kritik av positivism och materialism, dels är den ett försök att presentera något som Skolimowski kallar ekologisk humanism. Vad beträffar kritiken mot positivismen är den historielös och grund. "Den primära orsaken till den nutida

alienationen är misstaget att fatta Universum som om allting i det vore åtskilt och uppdelat, och som om människan likaså vore atomiserad och 'splittrad'. Vi tycks enligt Skolimowski välja hur vi ska förstå Universum, ungefär som vi väljer varor i en snabbköpsbutik. Kritik mot upplysningstidens filosofi är säkert nödvändig, men för det krävs det ett verkligt skarpslipat språk och oerhört väldefinierade begrepp. Det lönar sig föga att åberopa Albert Schweitzer och vördnad för livet – det är snarare att lägga ner vapnen innan kampen har börjat.

Allt följer ur förståelsen av kosmos struktur, menar Skolimowski. "Om kosmos struktur fattas på rätt sätt, följer därur såväl det moraliska imperativet som förståelse av människans väsentliga egenskaper". Kosmos är nämligen konstruerat på det viset att "altruismen har tagit överhand, och kommer att ta överhand, på grund av att den ligger i evolutionens natur". Det står faktiskt så. Prognosen för oss är alltså god – altruismen ingår i evolutionens natur. Det uppstår förstås vissa svårigheter, när vi betraktar världen – där råder ju inte alltid altruism mellan människor. Men professor Skolimowski har en förklaring till det. Ibland kan nämligen evolutionen vara något annat än sin natur: "Sett i evolutionär skala har det teknologiska skedet inneburit . . . en speciell epicykel hos evolutionen". Den fullkomliga rörelsen är emellertid grunden (som den var för Ptolemaios). Det teknologiska skedet, förklarar Skolimowski, är en rörelse, där evolutionen "lämnar sin bana för att sedermera återvända till denna". Vi har m a o dragit en nitlott. Håll med om att det är hemskt synd att evolutionen just i vår tid skulle frångå sin natur. Det hade varit fint att leva i den fullkomliga rörelsen, att verkligen få se altruismen uppenbarad.

Men jag förstår väl inte riktigt vad Skolimowski menar. Det jag skriver är ingen yttring av förnuftet och jag tillhör med säkerhet inte de "utvalda". ("De utvalda besitter sådant – Upplysning och Helighet – i så rikt mått och i sådan form, att det strålar ut och är fullt synligt.") Å andra sidan tillhörde inte heller Sartre och Marx de utvalda. Deras filosofier avfärdar Skolimowski på några rader. Om existentialismen säger han helt enkelt att Sartre själv sagt att "han hade byggt upp sin existentialistiska undergångspräglade filosofi på grund av att den var på modet och i ropet". Det fritar honom från att behandla den utförligare, tydligen. Marxisten anklagar Skolimowski dels för att den är "vulgärmaterialistisk", dels för att den endast är intresserad av "ekonomiska relationer" mellan människor. Det verkar som om han har studerat den med lika stort utbyte som existentialismen. Ingen har bättre än Marx själv kritiserat vulgärmaterialismen i teserna om Feuerbach, och det är också onekligen så att ekonomiska relationer spelar en betydelsefull roll för mänskliga relationer. Den som inte har tagit del av Marx analyser av hur människor, arbete och mänskliga relationer får varuprägel i ett varuproducerande kapitalistiskt samhälle har mycket små möjligheter att förstå sig själv och sin tid, tror jag.

Problemet kunskap-värden, som Skolimowski också tar upp är viktigt, men den lösning han antyder är inte mycket klokare än diskussionen av kosmos struktur, existentialismen eller marxismen. "Det tycks råda en gungbrädsartad relation mellan den faktiska kunskapen och de inneboende mänskliga värdena; så snart den ena sidan höjs upp, trycks den andra ner." Detta måste ju vara galet. Någon motsättning mellan kunskap och värden kan inte finnas – då vore ju kunskap inte

kunskap. Därmed inte sagt att det vi kallar kunskap skulle vara det. Vi måste nog tvärtom utgå ifrån att Bacons uppmaning till människor att se "naturen sådan den är" är lika mycket okunnighet som medeltidens syn på naturen. Men just det har både Marx och Sartre insett – den senare drar ett tjockt streck över idealism och materialism genom att hävda att "medvetandet och världen är givna tillsammans".

Förordet till boken, skrivet av Arne Næss, andas en viss respekt för Skolimowskis idéer. "Vi behöver alla bidrag till nyorientering vi kan få", säger Næss. Men är detta verkligen ett sådant? Är det inte samma gamla idealism kryddad med lite Albert Schweitzer-beundran och amerikanskt världsfrälsarnit – fast nu ska det kallas ekologisk humanism?

Gunnar Odhner

Notiser

Till Sören Halldéns 60-årsdag har utgivits en festskrift med titeln *Evidentiary Value* (Library of Theoria 15, Gleerup 1983). Ämnet är juridisk bevisvärdering, och bidragsgivare är Per Olof Ekelöf, Isaac Levi, Peter Gärdenfors, Anthony Freeling, Bengt Hansson, Nils-Eric Sahlin och Robert Goldsmith.

Gunnar Falkemark har utgivit *Power, Theory and Value*, Gleerup 1982.

Den 11–14 december i år anordnas i Lund en internationell konferens om rätts-teori och vetenskapsfilosofi. Bland föredragshållarna kan nämnas Bengt Hansson, Aulis Aarnio, Jerzy Wróblewski, Robert Alexy, Hubert Rottleuthner, Hector-Neri Castañeda, Aleksander Peczenik, Robert S Summers, Neil MacCormick, Göran Hermerén och Ota Weinberger.

Hans Strand har redigerat *Tillförlitlighetsproblem vid tolkning och innehållsanalys*, Akademitratur 1983.

Göran Hermerén har utkommit med *Aspects of Aesthetics*, Gleerup 1983. Boken behandlar bl a estetiskt och konstnärligt värde, konstens autonomi och marxistisk estetik. Den ingår i Kungl Humanistiska Vetenskapssamfundets Acta.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Thomas Anderberg doktorerar i praktisk filosofi i Lund, Sven Danielsson är docent i praktisk filosofi i Uppsala, Hans Rosing är lärare i filosofi vid Åbo Akademi, Nils-Eric Sahlin är forskare i teoretisk filosofi i Lund, Peter Gärdenfors är docent i samma ämne på samma plats och Gunnar Odhner är gymnasielärare i svenska i Karlstad.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ångby Allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

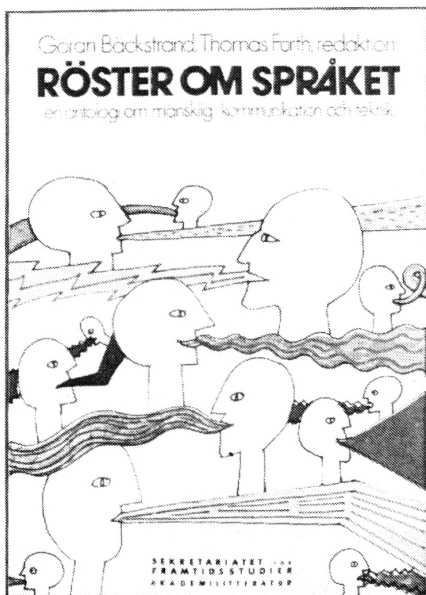
Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

NYHETER 83:



Karla Werner: Avstånd och gemenskap - om samhällsförändringar och mänsklig kommunikation. Kan vår tids överflöd av information och impulser ge en falsk föreställning om att kommunikationen människor emellan skulle vara lika utvecklad? Är vi trots mångfacetterade och slagkraftiga massmedia ändå inte upplysta och välinformerade? Får de oss att i stället känna mindre samhörighet och gemenskap? I denna bok behandlas många likartade provocerande frågor kring mänsklig kommunikation och kontakt, särskilt med avseende på modern teknik. I samarbete med Sekretariatet för Framtidsstudier.



Göran Bäckstrand/Thomas Fürth (red): Röster om språket - en antologi om mänsklig kommunikation och teknik. Den elektroniska informationstekniken för med sig djupgående kulturella förändringar. Inte minst påverkas språket - den fundamentala, tekniska uppfinningen för mänsklig kommunikation. Vilka risker löper språket i denna utveckling? Dessa aktuella frågor diskuteras i ett antal essäer av bl a Artur Lundkvist, Carlos Fuentes, Gudmund Hernaes m fl. I samarbete med Sekretariatet för Framtidsstudier.