

Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 12

NUMMER 4

1991



Mats Furberg

Per Bauhn

Ragnar Ohlsson

Per Bauhn

Ephraim Fundgrube

Frank Lorentzon

Om filosofisk undran

Alan Gewirths moralteori

Gewirths härledning

Visst lyckas Gewirth utan att fuska!

Det svenska språket och filosofin

Intentionala maskiner

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 4 * 1991 * ÅRG 12

<i>Mats Furberg</i>	Om filosofisk undran	1
<i>Per Bauhn</i>	Alan Gewirths moralteori	9
<i>Ragnar Ohlsson</i>	Gewirths härledning	16
<i>Per Bauhn</i>	Visst lyckas Gewirth utan att fuska!	21
<i>Ephraim Fundgrube</i>	Det svenska språket och filosofin	25
<i>Frank Lorentzon</i>	Intentionala maskiner	28
<i>Björn Eriksson</i>	Recension av Shelly Kagan: <i>The Limits of Morality</i>	37
Notiser		44

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

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

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

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), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malmlås, tel 08 16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnummer SEK 35:-, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift

Annonsspriser: 1/1-sida SEK 250:-, 1/2-sida SEK 150:-, 1/4-sida SEK 100:-

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Mats Furberg

Om filosofisk undran

Aristoteles säger i *Metafysiken* att genom att undra (*thaumazein*) började människor filosofera, och han bestämmer denna undran som okunskap (982 B). Uttalandet har ställts mot ett som Platon i *Theaitetos* (155 D) tillskriver Sokrates: undran är visserligen filosofins begynnelse men behöver inte ha att göra med bristande erfarenhet och klen vetande utan kan vara att beundrande beskåda något välbekant, som regnbågen—att låta sig slås av det underbara i vardagen.¹

Filosofihistoriker må bedöma översättningarna och tolkningarna. Av vikt för denna uppsats är blott uppslaget att filosofisk undran spänner från att stå i stilla betraktan till att spörja sig ting om detta något. Eller möjligen att det är en villfarelse att filosofisk undran börjar i eller tar formen av ett självförhör men i samtliga fall utmynnar i kontemplation. Frågans roll i det filosofiska livet—det är mitt ämne.

1. Aristotelisk undran

Jag börjar på den aristoteliska kanten. Att undra är ofta att stå frågande, men att stå frågande behöver i så fall inte vara att fråga sig något. Ty att fråga är att artikulera begära svar på ett problem. Men dessförinnan härskar oron, den som driver en ut på jakt efter man vet inte vad. Eller bort ur en själv, in i de stora ögonens och stockade andhämtningens hänryckning. Det är för stort eller för smått att säga att man då frågar. Man mår illa eller bra eller mår inte alls, i alla fallen utan ord och utan mycket till tanke.

Kanske är oron en icke-propositionell anfader till misstänksamhetens frågor, dem som skakas av osäkerhet på att något är som det ter sig. Kanske är hänryckningens stillhet en icke-propositionell anmoder till häpnadens eller beundrans eller dyrkans frågor. Att tala om de tre i sådana ordalag är emellertid att förutskicka att de är lika *och* olika sin föregivna avkomma—att med

¹ Hannah Arendt: *The Life of the Mind* (1971), här citerad efter enbandsupplagan 1978 (Orlando, Florida), I. 141 ff.

tiden och under lämpliga betingelser det ur oron eller den stora stillheten "utvecklar sig" något propositionellt, alltså något i ord och satsform uttryckt. Aristoteles' syn på t ex sanning tyder på att han var svag för den tankegången.² Det är förmodligen så att många stämningar och känslor laddas ur och omvandlas när de intellektuellt bearbetas och språkligt utformas. Men inte blir de fördenskull till propositioner, även om de kanske innehåller propositionella element! Varför skulle inte den hjärtats oro som kallas för undran över livets mening ha fått sitt enda möjliga "svar" i att oron sjunker undan, utan ackompanjemang av ord?³ Varför skulle inte den ekelöfska eufori där aspen skälver och spelar, aftenrodnaden skriker / och allt som var outsägligt och fjärran är outsägligt och nära — varför skulle inte den vara alldeles ospörjande? Likafullt är den väl en stor förundran? Det ges i så fall slag av undran som av skenet att döma inte är förstadiet till en propositionell fråga och därför inte heller till ett propositionellt svar. Är inte sådana arter av klassisk och klassiskt filosofisk undran värda filosofisk uppmärksamhet?

En vanlig filosofisk fördom utöver den om det förpropositionellas "egentliga" propositionalitet är att en fullgången undran är en fråga. Det är fördom som frodas på allas vår benägenhet att fatta förpropositionell undran som blott förstadium till den propositionella frågan och den propositionella frågan som blott förstadium till det propositionella svaret. Adverbet förringar det embryonala, säger att det inte är värt att spilla tid på och att det bör undersökas endast i avseenden som pekar "framåt", mot det "utvecklade" och "fulländade". Men varför? Det finns många skäl att misstro denna inriktning på "färdigbildade" fall. Liksom ett foster är ett foster och inte redan en människa⁴ är undran över livets mening och undran inför tillvarons rikedom kanske just precis vad de är och inte vad de med tiden kan bli?

En tredje fördom, tätt förbunden med de övriga, är den om svarets överhöghet. Undrans oro är enligt den första fördomen "egentligen" frågande; frågandet är enligt den andra fördomen "egentligen" ett

² Se min "Vad är sanning?" i *Kan vi lita på vetenskapen?* (Stockholm 1989), utg Alvar Ellegård.

³ Ludwig Wittgenstein: *Tractatus Logico-Philosophicus*, teserna 6.5—6.522. För utläggning och diskussion, se kap 2 av min *Allting en trasa? En bok om livets mening* (1975; utvidgad upplaga Lund 1987).

⁴ Se mitt yttrande om *Den gravida kvinnan och fostret—två individer* (SOU 1989:51), återtryckt i *VEST*, årgång 4 (1990:2); en variant återfinns i "Om moral, amorinor och amoral", *Ord och Bild* 1991:3.

försök att mejsla ut en propositionell fråga; och frågan är enligt denna tredje och sista fördom till för svarets skull.

Tredje fördomen närmar sig kanske sanningen i vetenskapsmannens eller den scientistiske filosofens fall. De är möjligen inte mycket upptagna av *svarandet* eller det föregående *frågandet*. Men man ska ha fått sanning på hjärnan för att inte då och då bli stående vid sådana spörsmål som 'När är man berättigad att avge ett visst svar? Och vilka sorters fråganden är rimliga och fruktbara?' Säkerligen får dessa spörsmål sin angelägenhet av bl a hoppet att rimliga fråganden och berättigade svaranden kommer att resultera i svar, dvs i propositionella besked. Dessa besked är dessutom förhoppningsvis sanna i en icke alltför relativiserad bemärkelse, ty även en icke-scientistisk filosof vill komma underfund med hurdan verkligheten är. Men om han eller hon är "generalist"⁵ bör han eller hon definitoriskt syssla med ett vidare fält än fackmannens och bl a ha ögonen på vad människan är för slag. Att människan är en undrande varelse förefaller mig mer höjt över tvivel än att hon är sanningssökare. Men mycken undran, enkannerligen den vetenskapliga, är bl a sanningssökande.

Är Aristoteles' undran förstadium till frågandet som i sin tur har sitt enda värde som förstadium till ett (propositionellt) svar? Nå, den är mer befryndad med misstänksamt spörjande än med stilla häpnad. Han är, förefaller det mig, ohågad att mer än för stunden ta något för givet; han har en frågande hållning. Men det är osäkert om han tar ens första steget, det att undran måste vara icke-propositionellt frågande; och det är säkert att han för det mesta vägrar ta de återstående. Ty filosofi, ansåg han liksom Platon, är en verksamhet, och en väsentlig del av det som gör den värd att ägna sig åt ligger i sysslandet, inte i resultaten.

Sjalva oron—så tolkar jag honom—är i sin plågsamhet samtidigt ett gott, ett andligt livstecken, och förlusten av all sådan oro är slutet för en filosof som filosof. Gången från oro till frågande hållning, från frågande hållning till fråga och från fråga till rimlig och t o m besvarbar fråga är bl a en vandring i ökande självinsikt. Jag vet vid slutet mer om mig själv och om undrans ämne än jag gjorde i början; och min nya insikt står kvar även om frågans svar gäcker mig.

Att det förpropositionella "egentligen" är propositionellt, att det embryonala är försumbart och att svaret har primat över svarandet och frågandet är, om det nyss sagda är riktigt, fördomar även i

⁵ Ett tema i Arne Naess' filosofi.

bemärkelsen att de hålles mot bättre vetande. Filosofi är inte bara som biprodukt färden inåt, mot bättre förståelse av vem jag är och vad det är att vara en undrande människa. Jag vet inte om scientistiska kolleger på fullt allvar menar att blott svaret och dess sanningshalt är viktiga. Men jag vet att skulle de så göra skulle jag med Platon och Aristoteles anklaga dem för blindhet. I kör och utan beröm i rösten skulle vi säga att de är Kierkegaards "objektiva tänkare", så upptagna av resultatet att de glömmer av att fråga efter både dessa och verksamhetens mänskliga vikt och betydelse liksom att fråga efter även⁶ andra värden än sanningens. Filosofi, skulle vi hävda, må ägna sig åt fysikens, matematikens eller logikens natur; den är likafullt i ett omistligt avseende ett humanistiskt ämne, kanske den humanistiska disciplinen framom andra.

Är undrandet, frågandet, svarandet och motfrågandet konstitutiva för filosofin kan det fortfarande vara sant att filosofer stundom bygger lärobyggnader, om än friggebodar i skuggan av Spinozas eller Kants katedraler. Men med taklagskransen är det *filosofiska* arbetet över. Vi måste överlämna åt idéhistoriker och dra vidare. Detta torde även gälla vetenskapsfilosofin som liksom mycken annan filosofi mer städar än konstruerar; när dess återstående uppgift är att putsa en renlärighet till högre glans är den vorden vetenskapsteori eller vetenskapsdogmatik eller något annan fint och vetenskapligt, men filosofins ande har lämnat den.

2. Platonsk undran

Nu över till undrans platonska kant.

En första anmärkning måste vara att detta att låta sig slås av det underbara i vardagen inte är detsamma som att bli slagen av det. Kanske måste jag bli slagen för att komma mig för med eller förvärva förmågan att låta mig slås; men för Platon liksom för Aristoteles är undran i hög grad mitt verk och inte något jag drabbas av.

Därmed är sagt att jag kan förhärda mig mot den liksom jag kan träna mig att öppna mig för den. I båda fallen torde fantasin spela in. Den är inget som kommer och går utan min inbjudan. Den—

⁶ Ty sanning, objektiv sanning, står högt i kurs, också för Kierkegaard. Men den är inte det enda värdet, ens i vetenskapen. Och det finns något för livsmeningen nödvändigt som kanske inte alls är ett värde i traditionell bemärkelse, nämligen att det vi gör angår oss. Tankar om Kierkegaard och subjektivitet / objektivitet har jag försökt utveckla i kap 4 av *Bara leva* (Lund 1988) och om angång i kap 18 av *Allting en trasa?* samt fr a i appendix. Se även titelluppsatsen i Harry Frankfurt: *The Importance of What We Care About* (Cambridge 1988).

inbillningskraften, som Kant så målande kallade den—är en förmåga jag besitter, föder eller svälter, tränar eller lämnar otämd. Hur jag hanterar den är fundamentalt för hur jag bildar mig; men om dess bidrag till människovardandet har våra dagars filosofi inte stort att förtälja.

En andra anmärkning är att ungefär som det verkar finnas en frågande hållning utan att det nödvändigtvis finns något man frågar efter verkar det finnas en undran som mer är *inför* något än *över* något.⁷ Existensen av detta senare fenomen förefaller mig säkrare än existensen av frågande hållningar utan något eftersport: det ges en undran som mer är en stämning än en känsla med visst innehåll.

En tredje anmärkning börjar hos Heidegger. I ett uttalande som kan föranleda funderingar över gränsen mellan originalitet och fnattighet vill han knyta 'denken' till 'danken': tänkande är tackande, en lovsång till tillvaron.⁸ Kanske i samma ordlekande anda är Platons undran beundran. Denna har estetiska inslag i det grekiska ordets ursprungsbetydelse: den är åskådan. Att åskåda är inte att kasta en blick och så vara färdig. Det är att försjunka.

Försjunkandet är raka motsatsen till Heideggers s k förfallsform *Neugier*, fikenheten efter det nyaste nya blott och bart för att det är nyaste nytt. Den på detta sätt förfallne—och han är den som är jag som är vemsomhelst—hastar rastlöst efter nästa nyhet, avskyr att bli kvar och bli efter, vill vara med för att förströ sig.⁹ (Tänk än en gång på den verbfrasen: förströ sig, förskingra sig, fördriva tiden!) Han far omkring på ytan, en vattenskridare, för lätt att ens bli blöt om fötterna. Denna ytlighet är den försjunkande främmande. Hon eller han är beredd att i ordets båda betydelser gå till botten.

Försjunkandet är inget passivt drunknande; det är att suga in. Om den kritiske är en som falkar efter fel är insugandet inte kritiskt; däremot är det så om den kritiske är en uppmärksam granskare, ständigt spejande efter nyanser och infogande dem i helheten.

Försjunkandet sker med andaktsfullt vibrerande sinnen. För Platon var denna fromhet måhända inget problem. Sådan vi känner honom från t ex *Staten* gav han i sina filosofiska stunder inte mycket för

⁷ Dvs är orsakad (e d) av X mer än något som har X till föremål eller i fenomenologisk jargong till "intentionalt objekt".

⁸ Martin Heidegger: "Was ist Metaphysik?" i *Wegmarken*.

⁹ I § 36 av *Sein und Zeit* (Tübingen 1927) är *Unverweilen*, *Aufenthaltlosigkeit* och *Zerstreuung* nyfikenhetens kännetecken. Det tyska originalet är inte lättläst, men den svenska s k översättningen *Varat och tiden* (Lund 1981) är obegriplig. - Heidegger kontrasterar uttryckligen att vara nyfiken mot att undra (*thaumazein*).

sinnevärlden. I konsekvensens namn borde han inte heller ha givit mycket för moral och moralens våndor som alltför uppenbart är i sinnevärlden och med sinnevärlden. Han var inte konsekvent; men han försökte i den dialogen och i flera andra att ha betraktarens distanserade och estetiserande hållning till skeendena här nere i skenet.¹⁰ För senare tider har den hållningen blivit alltmer omöjlig: det är svårt intala sig att mycket av det vi bevittnar är annat än vämjeligt. Vår undran borde då (kan man tycka) hellre ägnas åt hur världen bör förändras än åt att öppna sig för den och stilla meditera över den sådana den är.

I mina ögon avlägsnas inte denna invändning av kontringen att förändringar görs bäst av den som känner fakta om världen. Nöd, smärta, lidande, ondska är inga inbillningar. De är här, ovedersägligen, och att de kanske—och det är ett stort kanske—förekommer endast på ett försvinnande litet klot i en försvinnande liten vintergata hindrar inte att de förvandlar hela skådespelet till något betydligt mindre än beundransvärt.¹¹ Majestätiskt måhända; men vad är så värt att akta i det majestätiska? Den platonska undran ger jag inte mycket för.

3. Förundran

Ack, och ändå —

Det är mystiskt att världen alls finns.¹² Inte *hur* den finns och inte heller att just *den* finns, ty svaret på dessa två senare frågor verkar förutsätta existensen av något som världens "vara" skulle kunna relateras till; och just detta något är det som är hemlighetsfullt. Det mystiska är att överhuvud något finns.

Från att det är mystiskt att något alls finns följer inte att detta något är värt beundra. Mycket har det mystiskas lockelse utan att vara något att se upp till. Att nöd, smärtor och ondska finns kan hålla vår uppmärksamhet långt innan vi har tänkt på dem som hot mot oss och våra kära. Kanske förklaras den platonska undran av att om

¹⁰ För komplikationer och nyanseringar se Martha C Nussbaums rika *The Fragility of Goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (Cambridge 1986).

¹¹ Här tar jag spjäm med ryggen mot två moralprinciper. Den ena brukade Ingemar Hedenius kalla principen om det ondas övervikt. Den säger grovt att också begränsade mängder av svåra lidanden och stor ondska väger upp berg av njutningar och godhet. Den andra principen är värdeantropocentrisk och säger lika grovt att gott och ont centralt är vad vi människor erkänner som gott och ont eller utan tvång kan bringas att så erkänna. Jag inbillar mig inte att dessa principer är självklara.

¹² Wittgenstein, a a, anmärkning 6.44.

sinnevärlden blir sken finns endast skuggor av de kroppsbaserade känslor och lidelser som företrädesvis är det moraliskas material; det estetiska och det etiska glider då samman så att mystik blir andakt och andakt mystik.

Kanhända. Men vad är det gåtfulla? Världen finns eller finns inte. Det hampar sig så att den finns. Driften att här fråga 'Varför?' vägrar att erkänna slumpen. Det kan vara en befogad vägran. Den kan lika gärna var obefogad. Är den obefogad är talet om mystik prat.

Men nu ska resonemanget kanske böjas tillbaka till uppsatsens början. Lika lite som vi är berättigade hävda att oron "egentligen" är ett spörjande, att spörjandet "egentligen" är utformandet av en propositionell fråga och att denna fråga "egentligen" är till för svarets skull, lika lite är vi kanske berättigade hävda att känslan av gåtfullhet är ett gissande, gissandet en utformning av en gåta och gåtan till för lösningens skull.

Gott; men detta argument är blott avvärjande. Ges inget mer attackerande? Jag kan föreställa mig följande förmodligen wittgensteianska utfall: Somliga av oss som inte är alltför avtrubbade baxnar ibland över att världen finns. Denna vår häpnad är inte frågande; det är t ex inget mer vi vill ha reda på, inga orsaksförklaringar eller dylikt. Vi genombävas men inte av rädsla; skälvingen är inget symptom på något som vållar den. Vi darrar inte för det ena eller det andra. Vår bävan har inget intentionalt objekt men är likafullt föranledd av tanken att något finns; och ilningen öppnar våra ögon och laddar oss. Det mystiska är i vardagen genom oss men utan att vi är skaparna. Det springer ur mötet mellan oss och tanken.

Jag inbillar mig att föreställningar av detta slag blir rätt tydliga mot slutet av *Philosophische Untersuchungen*,¹³ men finns de inte redan i Wittgensteins första bok? Lyssna:

- 6.44 Icke *hur* världen är, är mystiskt, utan *att* den är.
- 6.45 Beträktelsen av världen sub specie aeterni är betraktelsen av den som —begränsat—helt.
Att förnimma världen som ett begränsat helt är det mystiska.
- 6.5 Till ett svar som man icke kan uttala, kan man icke heller uttala frågan.
Gåtan finns icke.
Om en fråga överhuvudtaget kan framställas, så *kan* den också besvaras.

¹³ Se min uppsats "Nedom vara och böra?" med där anförd litteratur.

Dessa berömda eller kanske beryktade rader ur *Tractatus*¹⁴ har tolkats på många sätt. Men är det orimligt fatta dem så att den undran som är undran över att världen är till och vi med den, att denna urtyp för filosofisk undran inte överhuvud är spörjande? Det kan rentav finnas en antydning till den platonska synen på undran i sidoommärkingen att etik och estetik är ett (6.421). Och även om denna läsning skulle vara förfelad som wittgensteinexeges, är den därmed hopplös som utläggning av *en* viktig typ av undran?

Ett nekande svar skulle inte visa att denna undran är *filosofisk*. Det kan gott vara att den filosofiska formen skiljs från *ex* den estetiska genom en spörjande hållning och en benägenhet att sträva mot frågor och mot (ideligen ifrågasatta) svar. Så trodde uppenbarligen Aristoteles men möjligen inte Wittgenstein och säkert inte Platon. Ty det var om (för)undran (den vi känner inför—men väl inte över?—regnbågen) han talar med orden "... känslan, undran [*to pathos, to thaumazein*] visar att du är filosof, ty undran är filosofins enda begynnelse" (*Theaitetos* 155 D). Om denna undran inte är frågande och inte heller argumentativ, hur mycket av våra förutfattade meningar om filosoferande måste vi ge upp? Jag vet inte svaret; och jag är inte heller säker på att jag är villig betala ett högt pris. Men undran släpper mig inte, aristoteliskt skavande.¹⁵

¹⁴ Pears & McGuinness återger "Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das Mystische" med "Feeling the world as a limited whole—it is this that is mystical". Men talar Wittgenstein om blott kännandet, inte om kännandets innehåll? Wedberg översätter med "Att förnimma världen som ett begränsat helt är det mystiska".

¹⁵ Ett tack till det gemensamma doktorandseminariet i teoretisk och praktisk filosofi vid Göteborgs universitet!

Per Baun

Alan Gewirths moralteori

I Filosofisk tidskrift nr 2/1990 ägnar sig Ragnar Ohlsson med viss energi åt att försöka såga min avhandling. Delvis vill jag ge honom rätt i kritiken: det var en metodologisk miss att inte ha med Schmidts bok *Political Terrorism. A research guide to concepts, theories, data bases and literature*. Å andra sidan är jag därvidlag i gott sällskap. I sin omarbetade version av boken, *Political Terrorism. A new guide to actors, authors, concepts, data bases, theories and literature* (1988) redovisar Schmid i en sammanställning över citerade författare i terroristforskningen, att endast ett fåtal av världens ledande terroristexperter refererar till honom (mindre än tio referenser, s 181).

Ohlsson förefaller dessutom ha en motsägelsefull uppfattning om mitt urval av definitioner, då han dels hävdar att urvalet är gjort "på måfå", dels att jag gjort urvalet "för att hans egen skall framstå som ett avgörande framsteg" (s 43). Den senare anklagelsepunkten implicerar inte ett urval på måfå, utan tvärtom ett medvetet val av bristfälliga definitioner.

Nu tänker jag emellertid inte träta med Ohlsson om min avhandling, dels därför att jag inte längre upplever avhandlingsämnet som så angeläget, att jag skulle vara beredd att engagera mig i ett fortsatt försvar, dels därför att det finns en mer väsentlig sak att diskutera i Ohlssons recension.

Det jag har i åtanke är hans kritik av Alan Gewirths moralteori. Ohlssons kritik förefaller mig på alla punkter vara felaktig och uttryck snarare för en moralteoretisk inskränkthet än för en saklig bedömning av teorin. Med moralteoretisk inskränkthet menar jag den självklara kaxighet som vissa moralfilosofer ofta visar mot försök att överbygga klyftan mellan "vara" och "böra", eller mellan fakta och värderingar. Utan att ens seriöst pröva teorierna sätter man dummerjönsmössor på deras upphovsmän och avfärdar dem med en axelryckning. Moores "naturalistiska felslut" används inte som ett argument, utan som en förevändning att slippa argumentera: det *går* inte att härleda något normativt ur något deskriptivt, *basta*. Därav

Ragnar Ohlssons självsäkra "Nu hänger givetvis inte Gewirths härledning ihop rent logiskt" (s 44).

Jag skall här försöka ge en bild av hur Gewirth kan gå från antaganden om vad det innebär att vara en agent till en normativ moralisk teori. Jag skall också söka visa på felet i Ohlsson kritik av Gewirth.

Låt oss börja med Gewirths definition av "handlande" och "handling" i *Reason and Morality*:

Handlande, i den strika mening som är relevant för moraliska och andra praktiska föreskrifter, har två sinsemellan relaterade generiska egenskaper: frivillighet eller frihet och avsiktlighet eller intentionalitet. När jag säger att en handling är frivillig eller fri, menar jag att dess utförande står under agentens kontroll på så sätt att han utan att vara tvingad till det väljer att handla som han gör, i vetskap om de relevanta förhandenvarande omständigheterna kring hans handling. När jag säger att en handling är avsiktlig eller intentional, menar jag att agenten handlar för något mål eller någon avsikt som utgör hans skäl för att handla; denna avsikt kan bestå i själva handlingen eller i något som skall uppnås genom handlingen (s 27).

Det är genom intentionaliteten som allt handlande får vad Gewirth kallar en "normativ struktur": vi utför handlingar för att vi *vill* uppnå något. Vi går från ett tillstånd av icke-handlande till ett av handlande därför att vi upplever ett värde i att göra så. Denna viljeattityd gentemot handlandet och dess mål behöver inte ha karaktären av ett starkt begär eller lustupplevelse. Viljeattityden skall snarast förstås som ren avsiktlighet. I denna mening "vill" den presumtive självmördaren svälja giftampullen: han har en avsiktlighetsattityd gentemot denna handling.

Allt handlande innehåller alltså en evaluativ komponent i den meningen att agenten har en intentional pro-attityd till sitt handlande och dess mål (om denna pro-attityd i det enskilda fallet är välgrundad eller ej, är en annan sak):

{Agenten} betraktar objektet för sitt handlande som något som har åtminstone tillräckligt värde för att motivera att han handlar för att uppnå det, enligt de kriterier, vilka som helst, som är involverade i hans handlande (s 49).

Även när det gäller godtyckligt valda handlingar, så önskar agenten åtminstone hellre utföra någon handling än ingen handling alls. Så länge denna viljeattityd inte utgör ett fall av val under tvång, i den betydelse som diskuterats ovan, så utgör den från agentens sida en värdering så att han, så långt, betraktar avsikten med, eller objektet för, sitt handlande som något gott... (s 51).

Fortsättningsvis följer Gewirth upp de logiska implikationerna av agentens pro-attityd gentemot sitt handlande och dess mål. Det är värt att notera, att Gewirth hela tiden rör sig *inom* agentens perspektiv. Han går alltså inte från påståenden *om* agentens värderingar till påståenden *om* agentens rättigheter. I stället söker han visa att ur *agentens* utsaga "Jag sätter värde på målen för mitt avsiktliga handlande" följer *agentens* anspråk "Jag har rätt till frihet och välbefinnande (som är de nödvändiga betingelserna för allt framgångsrikt avsiktligt handlande)".

I *detta* sammanhang sker alltså ingen övergång från "vara" till "böra", från det deskriptiva till det normativa. I sina logiska slutledningar rör sig Gewirth hela tiden på det normativa fältet, från vissa grundläggande värderingar som går att tillskriva varje agent till vissa andra värderingar (rättighetsanspråk), som impliceras av de mer grundläggande värderingarna.

Övergången från det deskriptiva till det normativa sker på ett tidigt stadium, nämligen i Gewirths definition av handlingsbegreppet, där en intentional, evaluerande komponent presenteras. Denna normativa struktur hos handlandet (som jag menar är obestridlig i dess intentionala mening) medför att den deskriptiva utsagan "Jag utför handlingen H med syftet att realisera målet M" implicerar, *när den görs av samme agent* den normativa utsagan "M är gott" (s 57). Det handlar alltså här inte om vad som är gott, utan vad agenten måste *betrakta* som gott.

Om nu agenten alltså med nödvändighet måste sätta värde på målen för sitt handlande, så måste han också med nödvändighet sätta värde på det som är nödvändigt för att han genom sitt handlande överhuvud taget skall kunna realisera något mål. Dessa nödvändiga betingelser för allt handlande är, enligt Gewirth, frihet och välbefinnande.

Men hur kan man från agentens värdering av frihet och välbefinnande sluta sig till en teori om alla agents *rättigheter* till frihet och välbefinnande? Att en agent gör anspråk på något, X, som en rättighet, innebär att agenten gentemot andra agenter riktar ett krav, att de inte skall lägga hinder i vägen för hans innehav av X. Att uttala satsen "Jag har rätt till X" blir då logiskt ekvivalent med att säga "Andra bör inte hindra mig i mitt innehav av X". Detta "bör" behöver inte vara av moralisk art, utan skall här förstås som relaterat till agentens egenintresse:

De skäl och rättigheter som här refererats till behöver inte vara av moraliskt slag, liksom strikta praktiska "bör" inte endast är av moraliskt slag; deras kriterier kan vara

grundade på egenintresse (som i detta fall) eller vara av legalt slag, eller av ytterligare andra slag. Man måste också hålla i minnet, att ett "bör"-omdöme som en person A riktar till en annan person B kan vara egenintresserat eftersom det är avsett att tjäna inte B:s syften, utan snarare A:s (s 79).

Agenten riktar alltså ett rättighetskrav som är "egenintresserat" till sin omgivning. Om agenten förnekar satsen (1) "Jag har rätt (utifrån mitt egenintresse) till frihet och välbefinnande" så förnekar han också (2) "Varje annan agent bör (utifrån mitt egenintresse) åtminstone avstå från att hindra mig i mitt innehav av frihet och välbefinnande". Förnekandet av (2) innebär ett accepterande av (3) "Det är inte fallet, att varje annan agent bör (utifrån mitt egenintresse) åtminstone avstå från att hindra mig i mitt innehav av frihet och välbefinnande". Men hur skulle en agent kunna acceptera (3) och samtidigt acceptera (4) "Min frihet och mitt välbefinnande är nödvändiga världen för mig"? Att agenten måste acceptera (4) följer ur det tidigare resonemanget om att agenten måste betrakta de nödvändiga betingelserna för avsiktligt handlande som något gott, eftersom han med nödvändighet måste ha en intentional pro-attityd till sitt handlande och dess mål.

(4) innebär att agenten hävdar, att han *måste ha* frihet och välbefinnande och då kan han inte utan själv motsägelse acceptera, att det är tillåtet för andra att hindra honom i hans innehav av frihet och välbefinnande:

Det skulle vara motsägelsefullt för honom att acceptera både att han måste ha frihet och välbefinnande och att andra personer får hindra honom från att besitta dessa värden, *då kriterina för "måste" och "får" är desamma och utgörs av agentens egna fordringar för handlande* (s 81).

Så agenten kräver frihet och välbefinnande som rättigheter. Men än så länge är de inte *moraliska* rättigheter, eftersom deras grund alltså är agentens egenintresse, utan hänsyn tagen till andra agenters intressen. Genom att universalisera grunden för det egna rättighetsanspråket (dvs själva agentskapet) måste agenten acceptera (5) "Alla agenter har rätt till frihet och välbefinnande" (s 146-147). Eftersom rättighetsanspråket är kopplat till agentskapet, måste agenten acceptera, att var och en som i likhet med honom själv uppfyller kravet på agentskap, har rätt till frihet och välbefinnande. Universaliserat på detta sätt har rättighetsanspråket blivit ett *moraliskt* rättighetsanspråk. Agenten har tvingats från "*Jag har rätt till...*" till "*Alla agenter har rätt till...*"

Nu till Ragnar Ohlssons invändningar. Den första går ut på, att det är "svårt att se hur handlande skulle pragmatiskt implicera de innehållsrika premisserna för slutledningen".

Jag vet inte om Ohlsson tycker det är lättare nu, men jag har i alla fall visat hur Gewirth tänker sig gången. Centralt för förståelsen av teorin är dess utgångspunkt, nämligen att handlandet har en normativ struktur, dvs ett intentionalt innehåll och att vi som handlande personer inte kan undvika att inta vissa värderingar gentemot förutsättningarna för realiserandet av vårt avsiktliga handlandes mål. Om inte Ohlsson snappat den premissen, så blir givetvis resten svårt att förstå.

Ohlssons andra invändning var, att det är "svårt att se varför en positiv värdering av målen (som dessutom kan vara felaktig!) skulle ge upphov till en instrumentell värdering av de nödvändiga förutsättningarna för handling: målen skulle ju kunna realiserars på annat sätt än genom agentens handlingar, genom Guds ingripande eller statens välvilja".

För det första, att agenten kan missta sig på värdet i sina mål är här ovidkommande. I stället är det intressanta att agenten har en (intentional) pro-attityd till sina mål (oavsett på vilka grunder och oavsett målens reella värde) och att det är p g a denna pro-attityd som han handlar i syfte att realisera målen.

För det andra är det *målinriktat handlande*, inte mål i sig, som genererar agentens värdering av de nödvändiga betingelserna för hans handlande. För agenten, *qua* agent, är mål lika med *mål för agentens handlande*. Det Gewirth talar om (s 37-42) är "mål som utgör deras skäl för att handla", "mål för deras handlande", "mål för vilka de handlar", "avsiktlighet ... nödvändigt förbundet med handlande". Gewirth beskriver agentens pro-attityd som relaterad till *uppnåendet* (genom handlande) av målet, snarare än till målet i sig:

Frivillighet refererar till medlen, avsiktlighet till målet; frivillighet omfattar agentens orsakande av sin handling, medan avsiktlighet omfattar objektet eller målet för handlingen i betydelsen *det goda han vill uppnå eller ha genom detta sitt handlande* (s 42, min kursivering).

Därför, Ohlsson, blir det de nödvändiga betingelserna för handlande som av agenten kommer att betraktas som instrumentalt värdefulla och inte Guds ingripande eller statens välvilja.

Ohlssons tredje invändning går ut på att det "knappast kan bli tal om rättigheter i någon vanlig mening genom de två sista stegen i

slutledningen: man kan mycket väl vilja genomföra saker utan att för den skull betrakta de nödvändiga förutsättningarna för dessa handlingar som rättigheter".

Jag antar, att Ohlsson med "rättigheter i någon vanlig mening" avser "moraliska rättigheter". Emellertid figurerar i Gewirths resonemang inte bara moraliska rättighetsanspråk utan också "egenintresserade" rättighetsanspråk. De senare är helt enkelt ett starkt hävdande av agentens egenintresse. Genom att framföra ett sådant rättighetsanspråk, med frihet och välbefinnande som dess objekt, så hävdar agenten bara att han *måste* ha frihet och välbefinnande och det *för honom* är oacceptabelt att andra hindrar honom härvidlag. Ett sådant icke-moraliskt rättighetsanspråk är knappast kontroversiellt, givet att agenten måste sätta värde på frihet och välbefinnande. Gewirth diskuterar utförligt (s 68-75) vad som menas med egenintresserade och andra icke-moraliska rättigheter. (I min avhandling noterar jag distinktionen på s 119-120.)

Endast genom en slarvig läsning av Gewirth kan man undvika hans distinktion mellan egenintresserade och moraliska rättighetsanspråk och det är betecknande, att Hare, hos vilken Ohlsson söker stöd för denna del av sin kritik av Gewirth, fullständigt har missförstått distinktionen. Hare tror att "egenintresserat bör" hos Gewirth refererar till de personer som den enskilde agenten riktar sitt rättighetskrav till och kritiserar Gewirth utifrån denna tolkning:

För när jag säger att *andra personer* av egenintresse bör göra något, så måste jag mena att de bör göra det i *sitt* eget intresse; jag kan inte mena att de bör göra det i *mitt* intresse (i *Gewirth's Ethical Rationalism*, s 54).

I själva verket refererar "egenintresse" till den talande agenten och *hans* intressen, vilket Gewirth påpekar i sin replik till Hare (vilket Ohlsson antingen inte har läst eller också struntat i):

Sålunda placerar Hare ordet "egenintresse" på fel ställe. Agenten ... säger inte att "andra personer bör av egenintresse göra något"; snarare säger agenten egenintresserat—dvs, med tanke på sina egna intressen eller avsikter—att andra personer bör göra något. Egenintresseaspekten gäller *agenten* och de "bör"-omdömen som han riktar till andra personer, eftersom han gör dessa omdömen för *sina egna* egenintresserade syften, inte för deras (s 208).

Jag tror alltså, att Gewirths etiska teori utan större problem överlever Ohlssons självsäkra rallarsvingar. Ett sätt för Ohlsson att höja kvaliteten på sina kommentarer av Gewirth kunde ju vara att ägna

mer tid åt att studera vad Gewirths argument faktiskt går ut på och inte avfärda dem med vänster hand utifrån en förutfattad mening om vad som går och inte går göra inom moralteorin.

Ragnar Ohlsson

Gewirths härledning

Alan Gewirth hävdar i *Reason and Morality*, 1978, och *Human Rights*, 1982, att en person som handlar gör sig skyldig till motsägelse, om hon inte accepterar, att alla handlande har rätt till frihet och välbefinnande. Genom att handla har hon nämligen visat att hon accepterar påståenden, som implicerar att alla presumtiva handlare har dessa rättigheter.

Faktum är att jag ägnat en viss möda åt att försöka tränga in i denna Gewirths teori. Den tycks mig både sympatisk och spännande och värd att tas mera på allvar än att bara åberopas utan kritisk diskussion som Bauhn gör i sin avhandling. Lyckas Gewirth härleda 'bör' från 'är' är det värt en utförlig diskussion.

Därför välkomnar jag Bauhns inbjudan att diskutera Gewirths teori litet mer än man rimligen kan göra i en recension av en bok av en annan författare.

Vad jag ser som sympatiskt i Gewirths teori är att han betonar, att det är viktigare att vara och en garanteras de nödvändiga villkoren för att kunna leva och handla än att det sammanlagda överskottet av gott över ont blir så stort som möjligt.

Gewirths normativa teori går ut på att personer—varelser som kan utföra avsiktliga handlingar—har rätt till frihet och välbefinnande. De har dessa rättigheter därför att dessa är nödvändiga förutsättningar för avsiktligt handlande. Rättigheterna är både negativa och positiva, dvs de implicerar skyldigheter både att avhålla sig från att inskränka andra personers frihet och att beröva dem medlen för deras välbefinnande, och förpliktelser att, om det behövs, förse dem med de nödvändiga medel som de inte själva kan åstadkomma. Detta gäller så länge dessa personer inte inkräktar på andras lika rättigheter.

Rättigheterna är vidare graderade efter sin betydelse för personers handlande: ju viktigare och mer fundamentalt något är för att en person skall vara i stånd att handla över huvud taget, desto viktigare rättighet. Att döda någon är t ex den allvarligaste kränkning som kan tänkas eftersom det omöjliggör allt handlande.

Denna teori syns mig sympatisk och väl värd att begrunda. Vad jag är tveksam till är Gewirths försök att göra rättighetsutsagorna till analytiska sanningar, som varje person måste acceptera om han inte skall göra sig skyldig till självmotsägelse.

Det är visserligen spännande att Gewirth försöker härleda rättigheter ur begreppet 'handlande person' ("agent"). Men han lyckas inte utan att fuskå, och hade Bauhn tänkt litet mer på Gewirths teori, så hade han också insett det.

Gewirth sammanfattar sin härledning av vår moraliska plikt att respektera allas rätt till frihet och välbefinnande på många ställen i sina verk. En version hittar vi på sidan 171 i *Reason and Morality*:

1. En agent är en person som initierar eller behärskar sitt beteende genom sitt eget frivilliga och informerade val i avsikt att uppnå olika ändamål.
2. Eftersom han vill nå sina mål betraktar han sin frihet och sitt välbefinnande, de nödvändiga villkoren för att hans strävan efter målen skall lyckas, som nödvändigt bra saker.
3. Därför menar han att han har rätt till frihet och välbefinnande.
4. För att undvika självmotsägelse måste han mena att han har dessa "generiska" rättigheter i den mån som han är en presumtiv agent med avsikter.
5. Därför måste han medge att alla presumtiva agenter med avsikter har dessa generiska rättigheter; därför måste han erkänna att han åtminstone bör avstå från att beskära frihet och välbefinnande för dem hans handlande berör, dvs att han bör handla i överensstämmelse med deras generiska rättigheter lika väl som sina egna.

(Siffrorna har jag satt in, men för övrigt är det en så pass trogen översättning att svenskan blivit lidande.)

Den första premissen i Gewirths härledning är alltså att en agent måste ha en intentional pro-attityd till målet för sina frivilliga handlingar. Låt oss gå med på det. Något positivt söker man uppnå med sina frivilliga handlingar.

När jag avfärdade det första steget—mellan 1 och 2—i Gewirths resonemang, tänkte jag så här: varför skulle en önskan att uppnå målet x implicera en önskan att uppnå de nödvändiga förutsättningarna för ett *medel* att uppnå x , nämligen handlingen y ? Vad som möjligen skulle kunna följa från en positiv värdering av x är väl en positiv värdering av de nödvändiga medlen för x . Och det är ju inte säkert att handlandet är nödvändigt för att uppnå x — x skulle ju kunna förverkligas på annat sätt än genom agentens eget handlande. Agenter har intresse av att uppnå vissa mål—men varför skulle de ha intresse av att nå dessa just genom egna handlingar?

Men Gewirth skulle kunna invända att agenten visar *två* saker genom sitt handlande: att hon värderar målet för handlandet positivt

och att hon tror att handlingen är nödvändig för att nå målet. Accepterar man nämligen förklaringsmodeller för handlingar i form av "praktiska syllogismer", ligger det nära till hands att tänka så. En praktisk syllogism innehåller som premisser påståenden om att en agent önskar uppnå något visst mål, samt att han tror att den handling han utför är nödvändig för att uppnå målet. Enligt denna idé har vi alltså en förklaring till en frivillig handling först när vi vet vilket mål agenten försöker uppnå och att hon trodde att handlingen var nödvändig för att uppnå målet. Så länge vi inte har visat att agenten uppfattar handlingen som nödvändig för att nå målet, har vi inte åstadkommit en tillfredsställande förklaring av handlingen.

Uppfattar man avsiktliga handlingar så, ligger det alltså på något sätt i begreppet 'avsiktlig handling' att det är en handling som uppfattas som *nödvändig* av agenten för att han skall nå sina mål. Och i så fall kanske steget från att värdera målet positivt till att värdera de nödvändiga förutsättningarna för handlandet positivt kan tas. Det insåg jag inte. Men Gewirth gör inte heller mycket för att förtydliga denna punkt.

Men det finns ändå problem. Rimligen borde en positiv värdering av de nödvändiga förutsättningarna för önskade mål gälla *alla* nödvändiga förutsättningar för alla avsiktliga handlingar. Men Gewirth vill inte garantera alla nödvändiga förutsättningar för avsiktligt handlande som rättigheter. Han vill bara att de mest allmänna förutsättningarna för handlande i allmänhet skall krävas som rättigheter.

Det vore givetvis orimligt att kräva att allt som är nödvändigt för varje handling skall tillerkännas agenterna som rättigheter. Antag att en nödvändig förutsättning för framgångsrik inbrottsverksamhet är användning av kofot. Varken Gewirth eller inbrottstjuven torde hävda att det finns någon *rätt* för inbrottstjuvar att begagna kofot. Gewirth måste alltså utesluta alla specifika förutsättningar för specificerade handlingar.

Men på vilken grund gör han det? Den presumtive inbrottstjuven måste ha både frihet och kofot för att kunna handla för att uppnå sina mål. Men bara behovet av frihet har han rätt till. Gewirth har naturligtvis rätt i att det är fler som behöver frihet för att kunna handla än de som behöver kofot för att kunna handla. Men om det är nödvändigheten i förhållande till ett av agenten eftersträvat mål, som ger upphov till den värderingen av frihet, måste rimligen detsamma gälla tjuven och kofoten. Det faktum att *alla* agenter måste värdera frihet och bara några få kofötter, förändrar inte resonemangets

karaktär. Och då ser man också hur klenst det krav är som emanerar därur: jag önskar vissa mål och önskar därför också det som är nödvändigt för att uppnå dem, bl a att ingen skall hindra mig från att handla för att uppnå dem. (Inte heller det är alltid sant: en presumtiv självmördare kan bli glad över att vi hindrar honom; en fotbollsspelare förnekar inte att backarna i motståndarlaget har rätt att stoppa honom.) Det är också problematiskt att agenten kan missta sig om målets värde: Stina vill ta en sil. Hon hävdar därför att hon har rätt till de nödvändiga förutsättningarna—spruta, knark och frihet, bl a. Men skulle hon vid full insikt om konsekvenserna hävda ens rätten till frihet?

Det allvarligaste problemet med Gewirths härledning är emellertid glidningen mellan "rättighet" i betydelsen "vad som är nödvändigt för att nå mina mål" och rättighet i en mer traditionell moralisk mening, "moraliskt garanterad ställning". Det kanske t o m vore möjligt att inbrottstjuven skulle acceptera påståendet att han har "rätt" att använda kofot—om han förstod vad Gewirth lägger in i "rättighet": "för att jag skall nå mina mål måste jag använda kofot och jag hoppas därför att ingen tar den ifrån mig", nämligen.

Bekymret är att Gewirth inte vill stanna där—han skulle ju härleda en moralisk teori, så han *kan* inte stanna där! Han måste förvandla dessa högst speciella "egenintresserade rättigheter" till "riktiga" moraliska rättigheter, och det är här tricket kommer: Gewirth stoppar ner påståendet att vi behöver frihet och välbefinnande för att handla i trollkarlens hatt. När han drar upp handen, har han en moralisk norm, som säger att vi har rätt till frihet och välbefinnande.

Gewirth påstår alltså att man gör sig skyldig till motsägelse, om man handlar och ändå inte erkänner att man själv och alla andra har rätt till frihet och välbefinnande. Men det ligger ingen motsägelse i att begå ett inbrott men ändå inte tro, att man har rätt att använda kofot eller att tro att polisen har rätt att arrestera en. På samma sätt behöver man inte alls tro, att man har moralisk rätt till frihet och välbefinnande för att uppnå de mål man har. För att visa det krävs att man tror att man har *rätt* att handla—och bara genom att handla visar man inte att man tror *det*.

Övergången från "egenintresserade rättigheter" till moraliska rättigheter sker alltså mellan steg 4 och 5. Men så mycket mer än att det ligger i allas egenintresse att slå vakt om de nödvändiga förutsättningarna för sitt handlande följer väl inte från 1-4.

Bauhn håller uppenbarligen med mig om att det inte är moraliska rättigheter Gewirths resonemang resulterar i, utan ett slags krav som

reses utifrån vårt egenintresse. Men Gewirth vill gå ett steg längre och hävdar att eftersom alla agenter måste resa sådana krav, så är det fråga om krav på moraliska rättigheter. Det är det steget som inte kan motiveras hos Gewirth, men som måste till om resonemanget skall bli riktigt intressant. I stället för att bara referera Gewirth kanske man borde fundera mera över hur det skulle gå till att motivera det.

Här finns det olika intressanta möjligheter att koppla ihop 'nödvändiga förutsättningar för handlande' och 'rättigheter'. En variant vore att införa ett kontraktsresonemang: eftersom vi alla behöver frihet och välbefinnande för att kunna leva och handla, har vi alla goda skäl att se till att ett regelsystem institutionaliseras, som garanterar var och en frihet och välbefinnande. Eller man kunde tänka sig att göra en naturalistisk tolkning av etiken och hävda att dessa egenintresserade krav på de nödvändiga förutsättningarna för handlande är vad etiska utsagor *egentligen* betyder. Men just Gewirths koppling lyckas alltså inte, såvitt jag eller någon annan (med undantag för Bauhn) lyckats se. Påståendet att en agent handlar frivilligt och avsiktligt för att uppnå vissa mål är m a o inte tillräckligt innehållsrikt för att generera några moraliska normer.

Men att Gewirths härledning inte lyckas är inte tillräckligt för att vi skall uppge försöken att koppla samman faktuell utsagor med normativa. Själv är jag inte alls så förstocket övertygad om att det inte går att härleda 'bör' från 'är' som Per Bauhn tror.

Per Bauhn

Visst lyckas Gewirth utan att fuska!

Som jag förstår saken är Ragnar Ohlssons återstående invändningar mot Gewirths moralteori två:

(1) Gewirth anger ingen grund för att just frihet och välbefinnande blir föremål för agentens moraliska rättighetsanspråk. Om det nu är de nödvändiga förutsättningarna för framgångsrikt handlande som utgör ståndpunkten för dessa anspråk (vilket Gewirth menar), så borde väl *alla* nödvändiga förutsättningar för *alla* avsiktliga handlingar som en agent vill utföra tas med i räkningen. Om Knarkar-Stina måste ha spruta och knark för att kunna realisera sin avsikt att knarka, så måste väl också dessa objekt omfattas av ett (moraliskt) rättighetsanspråk från hennes sida.

(2) Gewirth visar inte hur ett "egenintresserat rättighetsanspråk" kan förvandlas till ett moraliskt rättighetsanspråk. Att *alla* agenter skulle framföra egenintresserade rättighetsanspråk gör ju inte därmed dessa rättighetsanspråk till *moraliska* rättighetsanspråk. Här fuskar Gewirth!

Ohlssons invändningar vittnar emellertid inte om alltför långtgående ansträngningar att förstå Gewirths argument. Jag skall här bemöta Ohlsson invändningar i ett tvådelat svar, där första delen korresponderar mot Ohlssons invändning (1) och den andra delen korresponderar mot hans invändning (2).

(1) Anledningen till att det är frihet och välbefinnande som blir rättighetsobjekt i Gewirths teori och inte andra betingelser för specifika handlingar är att det är endast dessa generella betingelser som agenten måste göra anspråk på qua agent i kontrast till vad han måste göra anspråk på i mer specifika roller.

När Ohlsson talar om Knarkar-Stina talar han inte bara om en agent, utan om en *specifik typ* av agent, nämligen knarkaragenten. Människor uppträder på motsvarande sätt i skiftande specifika typer av agentroller: de kan vara forskare, politiker, försäljare, strumpstickare, trafikövervakare, osv. I dessa specifika roller kan man också ställa specifika anspråk på vad som måste vara uppfyllt för att man i *den rollen* skall kunna handla framgångsrikt. Dessa

rollrelaterade specifika anspråk kan inte generera några moraliska rättighetsanspråk; de saknar allmängiltighet och går inte att universalisera utanför den egna specifika rollgruppen. Forskaren och knarkaren har i sina respektive agentroller olika anspråk, relaterade till vad som krävs för framgångsrikt handlande inom respektive roll. Samtidigt är de som specifika typer av agenter också delaktiga i den *generella* agentrollen. Varje specifik typ av agent måste också besitta de egenskaper som definierar agenten *qua* agent. Om man inte är en agent, så kan man inte heller vara en specifik typ av agent. Det är *qua* agent som man gör anspråk på frihet och välbefinnande, som de nödvändiga betingelserna för att *överhuvud taget* kunna engagera sig i handlande. Mer specifika betingelser för mer specifika handlingar blir en angelägenhet för specifika typer av agenter, inte för agenten *qua* agent.

Forskaren och knarkaren kan alltså i sina specifika agentroller göra anspråk på sinsemellan vitt skilda betingelser för sitt respektive handlande och likväl i sin gemensamma generella kapacitet *qua* agent båda resa anspråk på frihet och välbefinnande.

Enkelt uttryckt: *alla* agenter, oavsett deras specifika mål och roller, måste göra anspråk på frihet och välbefinnande. I sina specifika roller kan de *dessutom* resa anspråk på ytterligare betingelser, för att kunna vara framgångsrika i dessa roller.

Gewirths tanke är att de rättighetsanspråk som genereras i den generella agentrollen har prioritet före de anspråk som genereras i specifika agentroller. Man kan vara agent utan att vara en viss specifik typ av agent (vaktmästare, politiker, soldat, osv) men man kan inte vara en specifik typ av agent utan att också vara agent i den generella meningen. Endast de rättighetsanspråk som tillkommer alla agenter *qua* agenter är universaliserbara bland och bindande för alla agenter. Endast dessa rättighetsanspråk kan därför ges rang av *moraliska* rättighetsanspråk.

Gewirth ägnar faktiskt ett par sidor i *Reason and Morality* åt att klargöra detta:

Även om de enskilda mål för vilka olika personer handlar kan vara mycket skiftande, så är de betingelser för handlande som erfordras för att realisera deras mål och för att upprätthålla och utöka deras förmåga (handlande) desamma för alla personer. Låt oss betrakta t ex vissa standardfall av extremt avvikande mål, som den religiösa ivraren som vill ge sig själv till Gud även om det innebär att han förlorar sitt jordiska liv, eller den intellektuelle som välkomnar sin blindhet eftersom den gör det möjligt för honom att koncentrera sig på filosofiska problem. Man skulle ju tro att handlingsbetingelserna som erfordras för att realisera sådana mål har lite eller inget

gemensamt med de handlingsbetingelser som erfordras för att den person som vigt sitt liv åt världslig framgång eller krigisk tapperhet skall få sina mål realiserade. Icke desto mindre, så länge den religiöse ivraren och den intellektuelle är agenter, som handlar för att förverkliga sina mål så måste de uppfylla de nödvändiga generella villkoren för handlande. De måste kontrollera sitt uppträdande genom sina fria val, de måste ha förmåga att föra upp vissa minimala planer för vad de skall göra för att uppnå vad de vill ha och de måste ha eller upprätthålla de generella färdigheter eller betingelser som erfordras för att utöva sådan kontroll och göra upp sådana planer (s 59).

Agentskapet och dess logiska konsekvenser ... har en rationell nödvändighet och universalitet som inte är fallet med reklammän eller någon annan specifik typ av agenter (s 157).

Varje specifik agent måste alltså acceptera det som agenten *qua* agent måste acceptera (dvs ett anspråk på frihet och välbefinnande) men det omvända gäller inte.

(2) När det gäller omvandlingen av det egenintresserade rättighetsanspråket till ett moraliskt rättighetsanspråk, så sker detta genom att det förra anspråket universaliseras av den enskilde agenten, inte genom att alla agenter, var för sig, ställer sig bakom det egenintresserade rättighetsanspråket.

Jag förstår inte hur Ohlsson kan få det till att "Bauhn håller uppenbarligen med mig om att det inte är moraliska rättigheter Gewirths resonemang resulterar i" när jag, i den artikel som han replikerar på, skriver att "universaliserat på detta sätt har rättighetsanspråket blivit ett *moraliskt* rättighetsanspråk".

Av Ohlssons text förstår jag, att han läser Gewirth som om denne menat att det är det faktum att *alla* agenter har skäl att för egen del kräva frihet och välbefinnande som gör kravet till ett moraliskt rättighetsanspråk. Men så är nu inte fallet. I stället är det så, att *varje enskild agent* universaliserar grunden för *sitt* egenintresserade rättighetsanspråk. Vilken är denna grund? Jo, själva agentskapet, i kraft av vilket man måste göra anspråk på frihet och välbefinnande. Den enskilde agenten måste då alltså gå från ett egenintresserat anspråk av typen "Jag har rätt till frihet och välbefinnande (eftersom jag är en agent)" till ett anspråk av typen "Alla agenter har rätt till frihet och välbefinnande". Det senare är ett *moraliskt* rättighetsanspråk. Det är ett normativt påstående om vad som tillkommer *alla* agenter.

Övergången från det egenintresserade till det moraliska ligger alltså *inte* i att alla agenter accepterar det egenintresserade rättighetsanspråket. Var och en av dem accepterar visserligen ett

sådant anspråk, men det ger inte i sig anspråket en moralisk form. Det har Ohlsson helt rätt i och det är inte heller vad Gewirth menar. Övergången från det egenintresserade till det moraliska sker i stället genom varje agents *universalisering* av sitt egenintresserade rättighetsanspråk. Det är det Gewirth menar, när han om agenten säger:

Han måste således acceptera ett omdöme att han måste ta hänsyn till andra personers egenintresserade mål eller intressen. Agenten är logiskt tvingad att göra denna övergång från ett egenintresserat till ett moraliskt omdöme, för om han inte gjorde det, så skulle han befinna sig i en position där han förnekade vad han tidigare varit tvungen att hävda, nämligen att det tillräckliga villkoret för att ha rätt till frihet och välbefinnande är att vara en blivande målfullbordande agent (s 147).

Avslutningsvis gläder det mig att jag hade fel om Ragnar Ohlssons förstokelse när det gäller försök att relatera det normativa till det faktuelle. Välkommen i gänget, Ragnar!

Ephraim Fundgrube

Det svenska språket och filosofin

Låt mig börja med ett kanske välbekant historiskt exempel för att belysa min metod, och de resultat man kan tänkas uppnå vid en tillämpning av denna.

I en tidigare artikel (Fundgrube 1969) visade jag att de logiska empiristerna var en kvarlevande rest av en gnostisk sekt. Detta framgår klart ur namnet på deras ledande tidskrift, *Erkenntnis*. Rätteligen borde detta vara *Er-Kenntnis*, kännedom om Honom, den Högste. Har man bara detta klart för sig, underlättas förståelsen av rörelsen väsentligt. Den djupgående konflikten mellan Carnap och Neurath när det gällde empirismen och dennas roll i filosofin och vetenskapen (om vilken man kan läsa i Koppelberg 1987), var bara en fortsättning av gnostikernas diskussioner om förhållandet mellan kroppen, köttet, och anden, själen. *Carnaps* namn kan härledas till ord som italienskans *carne*, franskans *char*, engelskans *carcass*, och för den delen *charkuteri*, alla ord som har med kroppen eller köttet att skaffa. *Neurath* kan enkelt härledas till grekiskans *nous*, själ, förnuft, men det finns också kopplingar till *neuro*, ett led som återfinns i flera sammansättningar. Ändelsen *-rath* i hans namn står just för *råd*: själens och förnuftets verksamhet är ju primärt att ge oss råd och vägledning. Men detta exempel har jag diskuterat mer utförligt tidigare, så låt oss övergå till dagens egentliga huvudämne, svenska språket och de filosofiska uttrycken i detta språk.

Klentrogna kritiker har ofta haft svårt att acceptera min uppfattning att det skulle vara något särskilt med svenska språket som bärare av filosofiskt laddade uttryck. I detta sammanhang kan jag inte diskutera deras argument i detalj, utan nöjer mig med att hänvisa till Rudbecks klassiska *Atlantis*, och mina tidigare skrifter i denna fråga (se Bibliografien). Inom ramen för detta föredrag får de enskilda observationer jag anför rörande filosofiska termer i svenska språket fungera som stöd för min uppfattning, och jag tror mig kunna påstå, att den omfattande mängd observationer jag förelägger er, ärade åhörare, torde bidra till att tysta också den mest envetne kritiker.

Låt oss börja där all filosofi rätteligen tar sin början, med existensen, varat. Det svenska verbet "vara" är mycket intressant, och ett stöd för min uppfattning om det centrala i svenska språket för filosofiska ändamål ges av att Sverige är det enda land i världen, där man har uppkallat en ort efter infinitivformen av sitt existensverb; Vara ligger i Västergötland. Som min yngre och mer frispråkige kollega, professor Schikaneder, brukar säga, "ingen Seinsvergessenheit här inte".

Naturligtvis hänger "vara" samman med tyskans "wahr", sann. Då kan det vara på sin plats att notera att svenskans "sann" hänger samman med tyskans "sein". En intressant omständighet är att man på svenska gärna använder "det finns", "finnas till", och liknande för att ange att något existerar — existens är starkt knutet till möjligheten att finna, hitta exempel, på det ena eller det andra. Hintikka har ofta använt sig av denna iakttagelse i sina skrifter. Även om få är ense med mig i min härledning, så skulle jag vilja påstå, att också "vacker" hör till denna familj av uttryck; tyskans "wahr" hänger samman med svenskans "vacker", vilket ger ett gott stöd för den gamla platonska uppfattningen att det Sanna är det Sköna, det Vackra. Detta sammanfaller då också med det som existerar, det vi kan finna— världen är vacker, då de sammanfaller med det varande.

"Hävda" är ett annat intressant uttryck, som på senare tid har fått en central position i vissa filosofiska debatter. Det kan vara värt att påpeka, att i de tidigaste exemplen på bruk av "hävda" hade ordet en annan, och mer ursprunglig mening. "Att hävda något" betydde att *gödsla* det. 1589 kan man läsa, på en vacker fornsvenska: (Aristoteles säger) "att inghen dyngia så well häffdar åkren, som then, huilka bondhen sielff bär ther wth med sine eghen Skoor." Det är först trehundra år senare, mot 1800-talets slut, som vi hittar exempel på att "hävda" anses innebära att påstå eller starkt framhålla något. Av dessa observationer kan vi, oss emellan, mina damer och herrar, dra slutsatsen att allt tal om assertorisk kraft, hävdandevillkor osv, endast är s k skitprat.

Det mig tilldelade utrymmet medger inte att jag tar upp fler exempel här, utan jag får nöja mig med att referera till en del av mina andra verk och antyda hur några andra centrala termer skall förstås. "Tro" är etymologiskt besläktat med "trygg", säker, och detta ger stöd för den anti-skeptiska tanken att vi, åtminstone i en del fall måste ha *sanna* trosföreställningar. Denna slutsats kunde man inte ha dragit i något annat språk än svenska; engelskans "belief" står inte på någon sådan fast grund, inte heller tyskans "glauben". Endast i svenska

språket kan vi hitta de verktyg som krävs för att avvisa skeptikers ifrågasättanden.

Litteratur

Fundgrube, E: "Det Logische Empirismus als Neognostizismus" ("Den logiska empirismen som neognosticism"); *Philologische Monatshefte* vol 27, april 1969.

Fundgrube, E: "Ist Schwedisch Ur-Wedisch? Einige Betrachtungen über Entwicklungslinien in der Indoeuropäischen Sprachfamilie, mit besonderer Aufmerksamkeit auf philosophisch geladeten Termen" ("Är svenska ur-vediska? Några betraktelser rörande utvecklingslinjer i den indoeuropeiska språkfamiljen, med särskilt beaktande av filosofiskt laddade termer") *Sitzungsberichte d Hessischen Akad d Wissenschaften* 1987.

Några av Fundgrubes tidigare artiklar finns samlade i boken *Philologisch-philosophische Untersuchungen*, Hamburg 1974.

Fundgrube har också skrivit en artikel på franska: "Sanskrit: sans écrits ou sans cries? Quelques remarques sur la relation entre divers conceptions de la langue parlée et les écrits de Rudbeck" *Id*, vol 7, oktober 1979.

Övrig litteratur:

Koppelberg, D: *Die Aufhebung der analytischen Philosophie*, Frankfurt 1987

Översättarens kommentar

Professor Fundgrube, numera emeriterad professor i indoeuropeiska språkens filologi vid universitetet i Bochum, har sedan länge varit intresserad av svenska språket och filosofin, men anser att den svenska filosofins utveckling hindras och försvåras av en otillräcklig kunskap om, och förståelse för, filologiska och etymologiska överväganden. För att i någon mån hjälpa svenska filosofer att överkomma detta sakernas tillstånd har han sammanställt en redogörelse för hur några centrala filosofiska begrepp och termer har utvecklats till det de är idag i det svenska språket.

Hans intresse för just svenska är i hög grad ett resultat av hans läsning av Rudbecks *Atlantis* i unga år. Där finner man uppfattningen att det forntida Atlantis låg i Sverige, och att det var uppe i Norden, i synnerhet i Sverige, som den västerländska civilisationen hade sitt ursprung. Fundgrube undersökte tidigt den omdiskuterade hypotesen att *Atlantis* kunde vara en förvanskning av anglicismen "Atlantis", där "Atlantis" skulle vara ett vid den tiden populärt tillhåll för akademiker, men han fann att denna hypotes kunde avföras såsom varande "intressant, men vid närmare prövning ohållbar".

Ovanstående artikel är ett utdrag ur ett föredrag från 1987 (se Bibliografin), och professor Fundgrube har själv bidragit vid färdigställandet av detta utdrag.

Frank Lorentzon

Intentionala maskiner

När John Searle publicerade uppsatsen "Minds, Brains and Programs" (*The Behavioral and Brain Sciences*, vol 3, 1980, ss 417-457) ville han visa att det är omöjligt att programmera ett datorsystem, oavsett komplexitetsgrad, till att ha mentala tillstånd. Datorn kommer med nödvändighet att sakna något mycket väsentligt hos det mentala, det vi brukar kalla dess intentionala karaktär. Den saknar vad Searle kallar "inneboende" eller "ursprunglig" intentionalitet, och då detta är en nödvändig förutsättning för att ha äkta mentala tillstånd så kan en dator aldrig ha sådana. Searle vill med ett tanke-experiment, det så kallade "kinesiska rummet", visa att det finns en principiell och oöverstiglig skillnad mellan människa och dator i det här avseendet. Jag tänker referera Searles argument, och därefter presentera en alternativ argumentering enligt vilket det tvärtom verkar rimligt att anta att det är principiellt möjligt att skapa system som har mentala tillstånd i samma bemärkelse som människor har sådana.

1. Det kinesiska rummet

Searle hävdar att det är på grund av kausala egenskaper hos hjärnan som människor och djur hyser medvetandetillstånd av intentional karaktär. Det är, påstår Searle, ett empiriskt faktum att vissa hjärnprocesser är tillräckliga för att producera intentionalitet, men att instantiera ett datorprogram räcker inte för att nå liknande resultat, utan det krävs att det i datorn finns kausala krafter motsvarande hjärnans. Därmed vänder sig Searle mot den del av forskningen inom artificiell intelligens (AI) som hävdar att rätt programmerad så inte bara simulerar datorn medvetande, utan har verkligen mentala tillstånd.

Searle har i artikeln "The Myth of the Computer" (*The New York Review of Books*, vol XXXIX, nr 7, april 1982) preciserat vilka teser han tar avstånd ifrån:

- Medvetanden är program av typen självuppdaterande och självdesignande representationssystem. Mentala tillstånd är tillstånd hos ett system (t ex en hjärna

eller en dator) i vilket ett sådant program implementeras, och mentala processer är beräknings-processer hos detta system.

- Hjärnans neurofysiologi är irrelevant för att förstå vad medvetandet är, då varje system med rätt program har ett medvetande. Det finns alltså ingen nödvändig koppling mellan hjärnan och medvetandet.

- Turingtestet är ett kriterium på det mentala, dvs om ett system på ett så övertygande sätt kan imitera mänsklig tankeverksamhet att en kompetent bedömare inte kan skilja dess yttranden från en människas, så tänker datorn i lika hög grad som människan.

Searles tanke-experiment med det "kinesiska rummet" avser att övertyga oss om att dessa teser är felaktiga. Han föreställer sig att han är instängd i ett rum där det finns en korg full av papperslappar med olika krumelurer, samt regler på engelska för hur dessa skall korreleras med varandra. Då Searle inte kan kinesiska vet han inte att dessa krumelurer egentligen är kinesiska symboler (dvs att de står för något), och inte bara är meningslösa klotter. Han får nu ytterligare två korgar med krumelurer på papperslappar (även de kinesiska symboler), och regler för hur de skall korreleras till de andra, samt för hur han själv skall producera krumelurer (kinesiska symboler) som respons på krumelurena i den tredje korgen.

Parallellen till hur många av de program fungerar som användes av AI-forskarna kring 1980 är uppenbar. Gemensamt för dessa program är att de försöker simulera någon del av det mänskliga medvetandet. Som exempel nämner Searle ett program av Roger Schank, vars uppgift är att utifrån given bakgrundskunskap om hamburgerbarer, samt små berättelser som utspelas på dessa, kunna svara på frågor även om sådant som inte explicit utsades i berättelserna. Om vi nu jämför det kinesiska rummet med Schanks program, så utgör den första korgen nödvändig bakgrundskunskap (det Schank kallar Script), den andra utgör berättelserna, den tredje frågorna, Searle är processorenheten och symbolerna han producerar utgör svaren på frågorna.

Parallellt med att han manipulerar krumelurer tar Searle även del av berättelser på engelska, samt frågor på dessa som han skall besvara. Om han nu lär sig manipulera symbolerna tillräckligt väl så kommer svaren givna på kinesiska att för en utomstående betraktare att se sig lika goda som svaren givna på engelska. Detta trots att Searle själv ingenting förstår av de symboler han manipulerar och lämnar ifrån sig. De förblir för honom otolkade symboler, och även om rummet som helhet skulle klara Turingtestet, så är det enda han vet att

"squiggle squiggle" följs av "squoggle squoggle". I det engelska fallet däremot vet han vad orden och satserna betyder.

Av detta följer enligt Searle att formell symbolhantering inte utgör ett tillräckligt villkor för förståelse (då hela processen kan simuleras av en människa utan att hon förstår något), samt att Turingtestet inte räcker för att avgöra om ett system tänker eller om det bara simulerar tänkande. (Inte ens om det kinesiska rummet på frågan "Förstår du kinesiska?" (på kinesiska) svarar "Ja" (på kinesiska) bevisar det något, då svaret är producerat utan att vara tolkat, dvs utan att betyda något för manipulatorens i rummet.) Med hjälp av analogin mellan det kinesiska rummet och datorns funktionssätt borde vi enligt Searle inse att inte heller datorn menar något med vad den säger. Den har bara syntax, ingen semantik.

Visserligen kan vi säga om t ex en termostat att den "vet" när den skall slå på värmen, men det beror inte på någon inneboende intentionalitet i termostaten, utan på att vi utsträcker vår egen intentionalitet till våra artefakter, och denna typ av blott *tillskriven* intentionalitet är ointressant i sammanhanget. I sig själv förstår en dator inget, och det hjälper inte att göra systemet mer komplext ; vi tillför bara mer av samma sort, dvs syntax, och förståelsen uteblir.

När AI-forskarna därför försöker simulera den formella strukturen hos hjärnan begår de enligt Searle ett stort misstag då det viktiga hos hjärnan är det faktiska *innehållet* i synapssekvenserna, inte den formella skugga dessa sekvenser kastar. AI tror felaktigt att denna skugga är det väsentliga, men intentionala tillstånd är intentionala på grund av sitt innehåll, inte på grund av sin form, och samma innehåll kan ges mycket skiftande syntaktisk form. Det är enligt Searle på grund av vår specifika biologiska (dvs fysiska och kemiska) struktur som vi är förmögna att producera intentionala tillstånd. Han menar sig se en sorts dualism i AI:s starka betoning av programmets vikt oberoende av deras realiseringar, och vänder sig själv mot alla sorters dualism. Enligt honom kan *bara* maskiner tänka, och då endast en mycket speciell sorts maskiner: mänskliga hjärnor och maskiner med samma kausala krafter som dessa. Intentionaliteten som vi känner den är ett biologiskt fenomen som troligen är lika beroende av sin specifika biokemi som fotosyntesen eller laktationsprocessen är av sina.

2. Searle och kritikerna

Redan i sin uppsats försvarade Searle sin position mot en rad invändningar, varav jag kort skall referera fyra.

(1) *Systemsvaret*. Manipulatore i det kinesiska rummet utgör bara en del av systemet som helhet, och det är helheten som förstår kinesiska. Som svar på detta argument låter Searle manipulatore internalisera alla element i systemet som är externa i förhållande till honom själv, dvs han memorerar alla symboler och regler, samt utför alla operationerna i huvudet. Det förändrar ingenting; manipulatore förstår ingen kinesiska. Det kinesiska subsystemet i honom manipulerar som förut bara otolkade kinesiska symboler.

(2) *Robotsvaret*. Realiseras programmet i en robot med perceptuell och motorisk kontakt med omgivningen, så förstår roboten vad den gör och har mentala tillstånd. Searle svarar genom att helt enkelt låta en del av den kinesiska informationen komma från perceptuella anordningar och en del av responserna vara order till det motoriska systemet hos en jättelik robot i vilken hela rummet befinner sig. Manipulatore förstår lika lite som förut, och roboten rör sig inte tack vare några intentioner vare sig hos honom eller hos systemet som helhet, utan i enlighet med sin konstruktion och sitt program.

(3) *Hjärnsimulatorsvaret*. Imitera verksamheten på neuronnivå i en hjärna som förstår kinesiska med exempelvis en parallellprocessande maskin. Om detta lyckas så förstår den, likaväl som hjärnan, kinesiska. Searle svarar genom att låta manipulatore med hjälp av de kinesiska symbolerna kontrollera ett jättelikt system av vattenrör som simulerar hjärnans verksamhet, där varje enskilt vattenrör motsvarar en synapskoppling. Även nu uteblir förståelsen såväl hos manipulatore som hos systemet som helhet. Det är fel sak som simuleras: hjärnans formella struktur, och inte dess förmåga att producera intentionala tillstånd.

(4) *Kombinationssvaret*. Här förenas de tre övriga svaren: skapa en hjärnlik dator, sätt den i en robot och kör den med ett program som simulerar hjärnans verksamhet på ett sådant sätt att dess beteende är oskiljaktigt från en människa. Då har systemet som helhet mentala tillstånd i samma grad som en människa. Searle avfärdar dock även detta argument genom att påpeka att hur lockande det än kan vara att tillskriva systemet intentionalitet, så är dess beteende resultatet av verksamheten i ett mobilt kinesiskt rum där manipulatore inte förstår vad den manipulerar. Den avser därmed inte att systemet skall göra vad det gör. Simulering är inte duplicering, hur övertygande den än kan vara.

3. Tanke-experiment som argument

Man kan angripa en ståndpunkt som Searles på många sätt. Ett har varit att konstruera tanke-experiment som väcker andra, motsatta, intuitioner än Searles. Se tex på Haugelands variant (som finns i hans kommentar till Searles uppsats, en av de 27 stycken som trycktes tillsammans med denna i BBS). Medan Searle vädjar till intuitionen att det är hos manipulatore (en människa precis som vi) som vi måste leta efter förståelse, samt att det är absurt att tänka sig ett *rum* som tänker, så vädjar Haugelands exempel (med en supersnabb liten demon som manipulerar en defekt mänsklig hjärna i enlighet med dess normala

funktion) till intuitionen att det är absurt att kräva att manipulatom (demonen) skall förstå de processer denne ger upphov till, utan att det är systemet som helhet (hjärnan—dvs det som motsvarar det kinesiska rummet) som har mentala tillstånd.

Själv är jag dock tveksam till värdet av tanke-experiment om de inte underbyggs av mer substantiell argumentering. Jag har en känsla av att man med välvalda tanke-experiment kan "bevisa" nästan vad som helst. Min kritik av Searle kommer därför bara indirekt att bemöta hans tanke-experiment i samband med att jag presenterar ett alternativ till de grundläggande antaganden utifrån vilka han konstruerade detta.

4. Program och formella system

Ett kännetecknande drag för program är att de är formella. Jag skall med utgångspunkt hos John Haugeland (*Artificial Intelligence, The very idea*, Cambridge Mass 1985) närmare precisera vad detta innebär.

I ett *formellt system* är det tecknens form, dvs deras rent syntaktiska egenskaper, som avgör deras funktion i systemet, inte den eventuella mening de kan ha för en utomstående betraktare. Systemet lämnar alltså den semantiska sidan därhän, och är sig självt nog såtillvida att det inte relaterar tecknen till någonting utanför sig självt. Tack vare att formella system är såväl finita som digitala till sin karaktär så kan de *automatiseras*, dvs de kan implementeras i någon hårdvara (tex i en dator—förutsatt att denna är kraftfull nog att härbärgera systemen ifråga) på ett sådant sätt att de kan fås att sköta sig själva.

Men ingenting i det formella systemet kräver någon särskild sorts realisering, och man kan därför tala om *mediaoberoende* hos formella system. På grund av mediaoberoendet får vi den intressanta konsekvensen att om ett formellt system fullständigt simulerar ett annat formellt system, så *är* det detta system, då alla egenskaper och förmågor det ena besitter även kommer att besittas av det andra. Searle menar att även om vi simulerar den formella strukturen hos hjärnans medvetna processer så har vi därigenom ändå inte duplicerat deras karaktär av medvetande. Men *om* det skulle vara så att det mänskliga medvetandet ur någon synvinkel fullständigt kan beskrivas som ett formellt system, en implementering av ett program, så borde detta innebära att vi, om vi lyckas simulera detta system, även har duplicerat det, och att det därför har medvetande i samma grad som vi själva har det. (Att det sedan handlar om artificiellt skapat

medvetande spelar ingen roll. Vi människor är också på sätt och vis artefakter, är designade av vår genetiska struktur—och vi har mentala tillstånd. Om det sedan finns en avsikt bakom designen eller inte saknar betydelse; ett systems tillkomsthistoria är inte grund nog för att bedöma dess mentala kapacitet.)

Searle gör en poäng av att ett program inte är beroende av någon särskild sorts fysisk realisering, och anklagar AI för dualism. Men ett program betraktat som något abstrakt och från sin realisering frigjort kan inte göra anspråk på att ha ett medvetande (vilket vore lika absurt som att påstå att de detaljerade specifikationerna över hur ett flygplan fungerar själva skulle kunna flyga). Det är först när vi implementerat programmet i en för ändamålet lämplig hårdvara som det kan ha mentala tillstånd. Programmet är då att betrakta som en detaljerad specifikation över detta systems interna processer. Searles anklagelse om dualism verkar därmed ogrundad.

5. Mening och representation

Ett program är alltså att betrakta som ett automatiserat formellt system, dvs som en specifikation över de interna processerna i ett system vars verksamhet består i beräkningsprocesser över formellt definierade element. Men vi kan avgöra vilken *semantisk* mening de tecken systemet manipulerar har, samt avgöra vilken *avsikten* är med systemets verksamhet; om schackdatom tex säger vi att den väljer att offra en bonde för att kunna slå tornet, naturligtvis med avsikten att vinna partiet.

Men vad är det vi gör när vi knyter mening till formella processer? Det verkar vara så att det formella systemets verksamhet får mening för oss genom att vi upprättar någon form av relation mellan systemet och världen. Systemets interna tillstånd ses som representationer av externa förhållanden, och vi avgör sedan de enskilda tecknens och processernas mening utifrån deras funktionella roll i denna större struktur av representationer.

Men olika system har olika rika relationer till sin omgivning, och ju fattigare dessa relationer är, desto osäkrare är det vad de inre tillstånden representerar, något som poängteras av Daniel Dennett i *The Intentional Stance* (The MIT Press, Cambridge, Mass 1987, kap 2). Ett enkelt formellt system som saknar rik interaktion med sin omgivning kan tack vare sin generalitet användas till en rad olika ändamål. Samma interna tillstånd kommer då att representera mycket olikartade företeelser hos omgivningen. En termostatliknande anordning kan tex användas som temperaturreglare—eller för att

styra hastigheten hos ett tåg, utan att anordningen själv märker någon skillnad. Men ju rikare kontakterna med omgivningen blir, desto färre blir tolkningsmöjligheterna, ända tills vi når en nivå där de är så starkt begränsade att om något förändras i systemets omgivning, så kommer systemet sannolikt att notera detta samt korrigera sina tillstånd i enlighet med förändringen. (Detta förutsätter bland annat en viss snabbhet hos systemet ifråga, annars skulle det inte "hinna med" i interaktionen med omgivningen.) Först nu kan systemets inre sägas spegla eller representera sin omgivning i någon egentlig mening.

Att ett sådant system går att beskriva som ett *intentionalt* system beror enligt Dennett just på att en del av dess interna tillstånd går att beskriva som representationer av omvärlden vilka används för att reglera dess beteende i förhållande till denna.

Searle hävdar att det är ett *objektivt* faktum om världen att vissa system har intentionala tillstånd, och att det alltså inte bara är en fråga om *tolkning* utifrån systemets beteende. Dennett däremot menar att när en person hyser åsikter eller har mentala tillstånd så är dessa åsikter och tillstånd visserligen *objektivt* existerande fenomen, men, tillägger han, dessa kan bara urskiljas från den synvinkel där vi antar att personen ifråga är en rationell agent med åsikter, begär och andra mentala tillstånd av intentional karaktär. Att ett system är intentionalt innebär att dess beteende är någorlunda tillförlitligt och utförligt förutsägbart för en betraktare som intar vad Dennett kallar en *intentional synvinkel* i förhållande till systemet. Men vi får inte förledas att tro att vad som helst går att tolka intentionalt, utan det är ett *objektivt existerande faktum* hurvida denna metod tillämpad på något system kommer att ha framgång eller inte. (Molnrörelser tex kan svårligen förutsägas med hjälp av den intentionala strategin, utan här lämpar sig andra beskrivningsnivåer bättre.) Atingen finns de mönster som kan tolkas intentionalt eller så finns de inte. Men, påpekar Dennett, dessa mönster går att beskriva *utan* användning av intentionala termer, om vi i stället för att inta en intentional synvinkel håller oss på en fysikalisk beskrivningsnivå.

Av detta resonemang följer det enligt honom att den mänskliga intentionaliteten, som *inifrån* sett är nog så verklig, *utifrån* sett, på en fysikalisk nivå, kan beskrivas fullständigt utan användning av intentionala termer. Men det skulle ske till en sådan kostnad i uttryckskraft att vi svårligen skulle kunna upptäcka de intentionala mönstren i den stora mängd information som krävs för att beskriva något på den nivån, och vi skulle därför inte uppleva den mänskliga

intentionaliteten just som intentionalitet utifrån den fysikaliska synvinkeln.

Vi borde därför inte vänta oss att finna några intentionala tillstånd om vi studerar ett artificiellt intentionalt system från dess formella sida och ser det som en komplex samling beräkningsprocesser över formellt definierade element. Det är först om vi betraktar det ur den intentionala synvinkeln som dess intentionala karaktär framträder.

6. Semantisk aktivitet och självkorrigering

Vi människor kan själva knyta mening till de tecken vi manipulerar, men frågan är om datorn kan fås att göra detsamma. I sin kommentar till Searles uppsats använder Haugeland termerna *semantisk aktivitet* och *semantisk slöhet* för att peka på en viktig skillnad mellan olika system. De system som vi är beredda att tillskriva någon form av ursprunglig eller inneboende intentionalitet präglas alla av att de är semantiskt aktiva, vilket innebär att de har en ständigt pågående interaktion dels internt mellan olika interna strukturer, och dels externt med sin verksamhetsvärld. Det mänskliga tänkandet är således semantiskt aktivt, medan däremot fenomen med härledd intentionalitet (som tex nedskrivna meningar) är *semantiskt slöa* (en nedskrivna mening aktiveras bara som meningsfull när den läses av någon och därmed interagerar med denne läsare). Denna distinktion motsvarar den Dennett gör mellan intelligent och ointelligent informationslagring (*Content and Consciousness*, Routledge & Kegan Paul, London, 1969, s 45ff). Intelligent informationslagring innebär att informationen är information för systemet självt, dvs att systemet har någon användning för informationen. Däremot är information som bara är information för någon extern användare, och alltså inte betyder något för systemet självt, ointelligent lagrad information.

Haugeland menar att förmågan till semantisk aktivitet är just den kausala kraft som Searle efterlyser som tillräcklig för att producera intentionalitet. Det borde därför inte vara principiellt omöjligt att skapa datorer med inneboende intentionalitet förutsatt att dessa ges möjlighet till en tillräckligt omfattande, flexibel och aktiv interaktion med sin omgivning, samt med sina egna interna tillstånd. Denna interna interaktion mellan olika inre strukturer innebär att systemet förmår *referera till sig självt*, och kan påverka sina egna processer i enlighet med den information systemet tar emot, detta för att ständigt kunna anpassa och modifiera sina egna mål och vägarna dit i enlighet med den faktiska situationen.

Sådana *självrefererande* system, som kan ses som formella system, borde principiellt sett vara möjliga att konstruera, även om den nödvändiga komplexitetsgraden överstiger kapaciteten hos dagens hårdvaror. (Mycket av arbetet inom AI på 80-talet, inom den så kallade "nya konnektionismen", har varit inriktat på att konstruera maskiner som arbetar parallellt (precis som den mänskliga hjärnan), i stället för de idag dominerande sekventiella maskinerna, detta för att öka såväl snabbhet som komplexitetsgrad.)

Om det är som Douglas Hofstadter och Daniel Dennett säger (*The Mind's I*, Basic Books, New York, 1981), vilket jag håller för troligt, att förmågan hos de högre nivåerna i ett program att referera till och påverka sina egna lägre nivåer ligger mycket nära "medvetandets kärna", så lär inte en manipulator av den typ som Searle placerar i det kinesiska rummet ha något med detta medvetande att göra. Manipulatorn agerar bara efter på förhand givna regler utan varje möjlighet att påverkas av systemet, och står därmed utanför de processer som kan uppfattas som intentionala. (Detta är i princip en variant av *systemsåret*.)

Hjärnans verksamhet kan beskrivas som neurala processer eller, utifrån ett annat perspektiv, som avancerade processer för informationsbehandling. Om vi betraktar verksamheten på tex neuronnivå lär vi aldrig kunna urskilja några intentioner eller andra mentala tillstånd annat än i tillskriven bemärkelse. Det är först när vi betraktar systemet ur ett *intentionalt perspektiv*, som vi lär kunna upptäcka några intentioner.

Skillnaden mellan dagens datorsystem och de eventuella system som i framtiden kommer att vara förmögna att hysa mentala tillstånd verkar därmed inte vara en skillnad i kvalitet, utan snarare en skillnad i komplexitetsgrad och förmåga till rik, snabb och flexibel interaktion med omgivningen och sina egna interna tillstånd. En korrekt programmerad dator som står i en tillräckligt rik och aktiv relation till omgivningen borde därför ha ett medvetande i samma grad som vi människor kan sägas ha sådana. Mot detta verkar Searle inte ha givit några hållbara argument.

Recension

Shelly Kagan: *The Limits of Morality*, Clarendon Press, Oxford 1989. (Boken är det första numret i "Oxford Ethics Series" för vilken Derek Parfit är redaktör.)

De flesta är nog ense om att moralen ibland kan kräva att man gör åtminstone mindre uppoffringar, så som att blöta ned sina byxor för att rädda en drunknande. De flesta anser nog också att moralen inte kan kräva hur mycket som helst av oss; man tänker sig att det finns gränser för moralens krav. Det är om dessa gränser eventuella existens och läge Kagens bok handlar.

Det finns etiska teorier som inte erkänner några gränser alls för hur stora uppoffringar som kan avkrävas en agent. Utilitarism och konsekvensialism i allmänhet är sådana teorier. De kräver, lite grovt, att en handling skall utföras om och endast om den har minst lika goda konsekvenser som något alternativ. Det finns inte i teorier som dessa något utrymme för att blockera en moralisk förpliktelse med hänvisning till att den kräver alltför mycket av agenten. Teorier som dessa är i denna mening (och enligt Kagens terminologi) extremistiska—det finns inga gränser för vad vi kan avkrävas. Angående extremismen säger Kagan att få av oss tror på den och ingen av oss lever enligt den. Trots detta är Kagens bok till största delen att se som ett försvar för extremismen. Strategin är att undersöka och kritisera det populäraste alternativet till den extrema ståndpunkten: en moderat moraluppfattning.

Den moderata moralen, som Kagan förmodligen riktigt antar vara den vanligaste uppfattningen, har en viktig beståndsdel som extremismen saknar. Den innehåller friheter (*options*). Att en agent är fri att utföra någon handling *a* i någon situation betyder här att agenten varken är förpliktigad att underlåta eller att utföra *a*. Friheter är alltså inga förpliktelser; tvärt om är det fråga om avsaknad av förpliktelser. Den moderata moralen innehåller i synnerhet friheter att under vissa omständigheter handla på ett sätt som leder till sämre konsekvenser än något alternativ. Ett försvar av den moderata moralen kräver alltså ett försvar av sådana friheter. Kagan söker visa att det inte verkar finnas något bra försvar för den moderata moralens friheter.

Det finns naturligtvis ett andra alternativ till den extrema positionen—en minimal moral. Den kännetecknas av att ställa än lägre krav än den moderata moralen. Denna ståndpunkt behöver inte Kagan närmare definiera, ty dess uppgift i hans argumentation är helt enkelt att utgöra ett hot mot den moderata moralen. Den extrema ståndpunkten kräver mer än den moderata—vi är aldrig tillättna att göra något annat än att producera de bästa konsekvenserna, den minimala kräver mindre—vi är inte ens förpliktigade att göra det som moderaten kräver. Dessutom innehåller den moderata ståndpunkten förbud, exempelvis mot att skada andra. De skäl som motiverar dessa förbud bör vara agent-relativa i den meningen att de är skäl för varje agent att själv avstå från att göra det som är förbjudet. Detta i kontrast till vad som brukar kallas "agent-neutrala" skäl. Ett sådant skäl skulle i detta fall exempelvis kunna tala för att handla så att så få som möjligt skadas.

För att vidhålla den moderata ståndpunkten fordras alltså att moderaten kan försvara friheter utan att kollapsa i en alltför minimal moral; argumenten för friheterna får inte upphäva förbuden att utföra vissa handlingar. Kagens slutsats är att

det inte finns skäl att tro att detta låter sig göras. I det följande skall jag belysa några av hans argument.

Dinglande distinktioner

Moderaten har förmodligen de så kallade moraliska intuitionerna på sin sida: de flesta anser nog att man inte alltid är förpliktigad att göra det bästa man kan. Men detta intuitiva stöd underkänns av Kagan. Våra intuitioner, och de distinktioner de vilar på, kan inte ge stöd åt någonting alls om de inte själva kan ges något slags stöd. De distinktioner som ligger bakom våra intuitioner, t ex skillnaden handlingar och underlåtelser, får alltså inte lämnas dinglande (*dangling*) om de skall kunna fungera i en normativ argumentation. Kagans första drag blir alltså att försöka finna ut vilken typ av stöd de moderata intuitionerna om friheter och förbud kan tänkas ha.

Hänvisningen till kostnader

Hans nog så troliga förslag till grund för friheter är hänvisningen till kostnader (*the appeal to cost*). Skälet till att vi inte alltid är förpliktigade att producera de bästa tillgängliga konsekvenserna kan med andra ord antas vara att en sådan extrem moral kan vara alltför kostsam för agenterna. Men här anmäler sig två problem:

1) Om agentens kostnader kan rättfärdiga friheter att avstå från att göra gott, varför kan de inte också rättfärdiga friheter att göra ont. Kagan utgår från att få anhängare av moderat moral skulle acceptera att samma argument som ger mig tillåtelse att inte rädda en främlings liv om det skulle kosta mig 1.000.000 kr skulle ge mig tillåtelse att mörda en främling för att lägga rabarber på hans miljon. I båda fallen verkar det rimligt att säga att jag går miste om samma summa om jag räddar repektive inte mördar främlingen. Detta medför problemet att rättfärdiga förbud mot att göra ont—för att undgå en form av minimalism—samtidigt som man håller fast vid hänvisningen till kostnader som ett argument för friheter.

2) Moderaten bör enligt Kagan acceptera ett pro tanto-skäl att främja det goda. Ett pro-tanto skäl är i Kagans terminologi ett skäl som alltid är i kraft; att en handling främjar det goda är alltså—om vi accepterar pro-tanto skälet att främja det goda—alltid *ett* skäl att utföra den. (Det kan naturligtvis vara så att det finns andra överväganden, exempelvis ett skäl att göra något annat, som hindrar pro-tanto skälet från att vara konklusivt i vissa situationer.) Anledningen till att moderaten bör acceptera pro-tanto skälet att främja det goda är att ett sådant "stående" skäl bäst förklarar många av de omdömen som moderaten vill göra. Exempelvis tycks det vara så att vi är förpliktigade att rädda ett drunknande barn om kostnaden för oss är ringa. När kostnaden ökar när vi, antagligen, enligt moderaten en punkt där vi inte längre är förpliktigade att rädda barnet. Kagan menar att vårt skäl att rädda barnet när det är lätt är att det är att göra något gott. Men, undrar Kagan, är det rimligt att tänka sig att detta skäl "*pops in and out of existence*" allt eftersom kostnaderna för agenten varierar. Rimligare är att tänka sig att vi har samma skäl att rädda barnet i båda fallen—pro tanto-skälet att främja det goda—men att det på grund av kostnaderna inte är moraliskt konklusivt i de fall då kostnaden för agenten är hög. Moderatens andra problem är alltså att ge ett argument för att pro tanto-skälet att göra det bästa inte är konklusivt då kostnaderna för agenten är höga.

Dessa två problem innebär att den moderata ståndpunkten måste kunna förses med en syn på kostnader för agenten som gör dessa tillräckligt moraliskt relevanta för att ibland hindra att det stående skälet att främja det goda från att vara konklusivt. Kostnadernas moraliska relevans måste också, så att säga, vara så svag att den inte medför friheter där moderaten vill se förbud. I synnerhet bör kostnadernas relevans

vara så konstruerad att den är förenlig med förbud mot att skada andra även då detta är förenat med kostnader för agenten.

Kostnader och förbud

Kagan diskuterar två möjligheter att blockera friheter att göra sådant som moderaten kan förmodas vilja se förbjudet. Den ena är skillnaden mellan att åstadkomma skada och att (blott) låta en skada uppkomma. Den andra är skillnaden mellan att avsedda och (blott) förutsedda skador. Dessa två strategier har många paralleller, så här nöjer jag mig med att ta upp hans resonemang kring den första möjligheten.

Moderaten bör kunna visa att det finns en moraliskt relevant skillnad mellan att låta skador uppkomma och att åstadkomma skador, och att denna skillnad kan motivera ett förbud mot att skada. Kagan tänker sig att denna skillnad bäst borde förstås i termer av ingrepp (*interference*). Om något ont drabbar en person som ett resultat av att en agent gör eller underlåter något är detta bara ett fall av att skada (i kontrast till att låta en skada uppkomma) om agenten ingrep i det "kausala flödet". Kagan föreslår ett test för att skilja mellan det som är ingrepp och det inte är det: om den som skadas hade haft det bättre om agenten aldrig hade funnits så är det ett fall av att skada, annars är det fråga om att låta en skada uppkomma. Naturligtvis är detta test problematiskt: Kungen som skär halsen av sin förstfödde son för att göra den andre till tronarvinge kan försvara sig med att den mördade sonen inte hade haft det bättre om han (fadern) aldrig hade funnits. Testet duger inte. Kagan modifierar testet. Det är kanske i stället så att om den drabbade hade haft det bättre om agenten inte hade funnits då det som skadade honom utfördes, så är det fråga om ett ingrepp, alltså skada. Men detta duger inte heller. Kungens andre son ärver riket medan den tredje inte får något alls. Den andre sonen låter honom dö av svält. Detta underlåtande skulle nu vara ett ingrepp som skadar den tredje sonen. Han hade ju fått ärva om den andre inte hade funnits då han svalt ihjäl. Att låta någon svälta ihjäl blir alltså att skada till skillnad från att låta skadan inträffa. Kagans tredje modifikation av gränsdragningen blir naturligt nog att en agent skadar en annan om denne andre hade haft det bättre om agenten inte hade gjort det som ledde till skadan. Men detta hjälper inte. Nu tycks distinktionen mellan ingrepp och att låta saker ske vara helt upplöst. Den drunknande hade haft det bättre om jag inte hade låtit bli att rädda henne. Försöken att ge innehåll åt den intuitiva distinktionen med hjälp av begreppet 'ingrepp' verkar inte lyckas.

En annan tanke Kagan provar är att det är något speciellt (ont) i den relation som uppstår mellan en som skadar en annan och det är därför som det är förbjudet att skada. Men det är inget lovande svar: om två mördare kommer att mörda två oskyldiga offer om och endast om jag inte mördar ett oskyldigt offer så har jag att välja mellan att handla så att relationen mördare-offer antingen råder mellan två par eller mellan ett par personer. Om denna relation är vederstygglig så verkar det tala för att döda en snarare än att låta två döda två. Problemet är med andra ord att finna agent-relativa skäl som grund för ett förbud mot att skada, snarare än agent-neutrala skäl för att minimera skador. Hur detta skulle göras är för Kagan och anmälarer ett mysterium.

En tredje möjlighet som Kagan diskuterar är att den bakomliggande, moraliskt relevanta skillnaden mellan att skada och att tillåta skador är att något gott (t ex livet) bör handhas på ett sätt som är i överensstämmelse med intressena hos den person som, så att säga, har det i sina händer. Om jag skjuter ned en oskyldig har jag gjort något med det liv som mig förutan låg i hans händer; om jag står på stranden och ser en person drunkna kan man kanske säga att den personens liv inte ligger i hans

händer utan i mina—han är hjälplöst beroende av mig. Även om detta låter sig sägas noterar Kagan att det också låter sig sägas att ens liv alltid i en mening ligger i andras händer: jag är beroende av att ingen skjuter ned mig. Hur skiljer man dessa olika typer av beroenden från varandra? Kanske genom att återvända till den föregivet moraliskt relevanta skillnaden mellan att skada och att låta en skada uppkomma. Men detta drag är inte tillgängligt, ty det var ju just den moraliska relevansen hos denna skillnad som skulle visas. Även om vi bortser från denna svårighet har vi problemet med att förbuden mot att skada enligt moderaten är agent-relativa. Om jag dödar en för att de två mördarna inte skall döda två andra så har jag ju minimerat antalet handlingar som innebär att livet handhas på ett sätt som inte är i överensstämmelse intressena hos de som har det i sina händer.

Kagan talar om tre mysterier som moderaten måste lösa: Vilken är skillnaden mellan att skada och att låta skador inträffa? Varför är den moraliskt relevant? Och hur kan det komma sig att den motiverar agent-relativa förbud snarare än agent-neutrala mål för handlingar? Han har inga svar. Kagan lämnar över frågorna till moderaten, och efter den noggranna behandling Kagan givit frågorna—som här endast kunnat belysas yligt—verkar den fördelningen rimlig.

Friheter

Den andra viktiga egenheten i moderatens teori är förkomsten av friheter. Vi är ibland inte förpliktigade att utföra en handling även om den skulle leda till de allra bästa konsekvenser. Hur kan sådana utrymmen, tomma på påbud, motiveras? Förutom den nämnda hänvisningen till kostnader tänker sig Kagan att just förbud av olika slag skulle kunna motivera friheter. För resonemangets skull antar han alltså existensen av vissa förbud. Det handlar i synnerhet om de förbud som finns inbakade i positiva och negativa rättigheter.

Ett argument från negativa rättigheter till friheter skulle kunna gå som följer: (1) Jag har rätt att göra X (t ex behålla mina pengar). (2) Om jag har en rätt att göra X, så är jag fri att göra X. (3) Alltså är jag fri att göra X! Givet att man accepterar rätten att göra X tycks argumentet bestickande, men detta intryck är enligt Kagan bedrägligt. Han skiljer mellan "tunna" och "fulla" rättigheter. De fulla inkluderar förvisso frihet att göra det man har rätt till, de tunna inkluderar endast ett förbud för andra att tvinga en att avstå det man har rätt till. Moderaten måste här ge ett argument för att vi har fulla rättigheter (av rätt sort); att bara utgå från att så är fallet är naturligtvis att förutsätta vad som skulle visas nämligen att friheter följer från negativa rättigheter. Ett liknande öde drabbar argumentet från positiva rättigheter. Det går som följer: (1) Jag är förpliktigad att göra Y (t ex att hjälpa någon annan) endast om någon har en positiv rätt som kräver att jag gör Y. (2) Ingen har en positiv rätt som kräver att jag gör Y. (3) Jag är inte förpliktigad att göra Y! Men att utgå från att (1) är korrekt är att utgå från att man bara är förpliktigad att göra det som andra i kraft av rättigheter kan kräva. Det är detta som borde visas.

Kostnadernas relevans

Det som lockade i att försöka härleda friheter direkt från rättigheter var att detta dels skulle kunna lösa den konflikt som tidigare noterats mellan friheter (grundade i hänvisningen till kostnader) och förbud, dels att man skulle slippa ge substans åt hänvisningen till kostnader. Detta tycks emellertid vara den mest lovande utvägen. Som Kagan påpekar är den ju också den naturliga utgångspunkten: den avspeglar väl hur vi skyller ifrån oss då vi inte gör vårt bästa. Dessutom utpekar den en riktning för hur en förklaring av friheter skulle se ut. Man är fri ibland därför att moralens

normala krav är alltför kostsamma . Dock är inte detta ett tillräckligt som stöd för att friheter kan motiveras av hänsvinngen till kostnader. Det krävs argument. Låt oss se på dem.

Men först några ord om vad kostnader kan innebära. Kagan finner en analys av kostnader i termer av egenintressen alltför snäv. Vi bryr oss ju om mycket som inte rimligen kan sägas ligga i vårt eget intresse. Det är alltså intressen i en vidare mening än rena egenintressen som definierar kostnader. En annan fråga är om alla intressen eller bara de viktigaste, de som kallas "projekt" i debatten, kan utgöra grund för friheter. Kagan tar inte ställning här—argument verkar finnas för båda möjligheterna—utan noterar bara att det ofta tycks som om moderater profiterar på en glidning mellan intressen i allmänhet och projekt. Projektet hänvisar man till för att motivera friheter, friheterna får sedan ofta gälla sådant som rimligen inte kan sägas vara projekt.

Alternativet till att analysera kostnader i termer av intressen tycks vara att det är *det* att få göra som man vill som har värde eller bör skyddas. Man kunde tänka sig ett argument för friheter som utgår från att det är en moraliskt relevant kostnad i sig att inte ha friheten att göra som man vill; man är inte "moraliskt autonom". Men detta verkar förutsätta det som skulle visas.

Men varför är det nu orimligt (av en teori) att kräva att en agent utför en handling som är kostsam i den (något luddiga) meningen att den hindrar agenten att främja sina intressen? Kagan tar naturligt nog sin utgångspunkt i det som varit centrum i debatten under senare år: den personliga synvinkeln. Det är väl inte riktigt klart vad denna synvinkel är för något och här ger inte heller Kagan något tillfredsställande svar, men i detta sammanhang kan det kanske räcka att säga att en agents personliga synvinkel är en funktion av de önsknigar, preferenser, begär och läggningar agenten faktiskt råkar ha. Huvudsakligen undersöks två strategier: (1) Den personliga synvinkeln som ett *hinder* för en förpliktelse att alltid göra det bästa (det negativa argumentet), och (2) den personliga synvinkeln som ett *värde* eller en *tillgång* som går stick i stäv med en förpliktelse att alltid göra det bästa (det positiva argumentet).

Det negativa argumentet

Att säga att den personliga synvinkeln är en viktig beståndsdel i vår natur är kanske inte att säga mer än att vi i allmänhet bryr oss om det vi eftersträvar eller önskar. Detta kan kanske förklara varför vi inte alltid gör det som är bäst objektivt sett, men det fordras mer om man skall kunna rättfärdiga det misslyckandet.

Att ha en viss frihet är alltså en fråga om att varken vara förpliktigad att utföra eller underlåta en viss handling. Det intressanta fallet är det då vi är fria att utföra eller underlåta den handling som leder till de bästa konsekvenserna. Som antydde ovan argumenterar Kagan för att även moderater bör acceptera ett pro tanto-skäl att främja det goda, och frågan om friheter kan då ses som frågan om hur detta pro tanto-skäl kan misslyckas med att grunda en förpliktelse i de situationer där den optimala handlingen är kostsam för agenten. Enligt det negativa argumentet är den personliga synvinkeln—våra egna värderingar och intressen—ett hinder för en förpliktelse att utföra det som är bäst objektivt sett. Då våra värderingar och intressen är nära lierade med våra motiv tycks det rimligt att prova möjligheten att fylla ut argumentet för friheter genom hänvisa till till diskrepansen mellan de motiv våra intressen tillhandahåller och skälet att främja det objektivt goda. Ett förslag som Kagan undersöker är att ett skäl för att handla på ett visst sätt endast kan utgöra grunden för en förpliktelse om det kan motivera agenten tillräckligt. Tanken är att i de fall där våra

Däremot är vi i dessa situationer inte särskilt välmotiverade att utföra den optimala handlingen—vi är ju just av våra intressen starkt motiverade att inte utföra den. Argumentet för friheter skulle alltså vara att pro tanto-skälet att främja det goda i vissa situationer inte uppfyller kravet att vara motiverande. För att en agent skall befinna sig under en förpliktelse måste han kunna motiveras av den. Resultatet är att moralens krav tonas ned från den extremistiska ståndpunkten till en moderat. Detta kanske är det rimligaste sättet att fylla ut pratet om den personliga synvinkeln som ett hinder för en generell förpliktelse att främja det goda, men är det ett bra argument? Inte enligt Kagan.

Argumentet utgår från villkoret att en person kan vara förpliktad att utföra en handling endast om han kan vara motiverad att utföra den av just de skäl som ligger bakom förpliktelsen. Detta är en version av internalism: det finns ett samband mellan motiv och förpliktelser. Det är en kontroversiell ståndpunkt som Kagan inte tar ställning till. Han argumenterar i stället under antagandet att kravet på motivation är acceptabelt för att den extremistiska moralen kan uppfylla villkoret. Vi är med andra ord enligt Kagan kapabla att motiveras av pro tanto-skälet att främja det goda även då det innebär att våra egna intressen offras. Vi kan enligt Kagan rent allmänt notera att vi lättare motiveras av "livliga" föreställningar än av "bleka" föreställningar. Om jag kan göra mig en livlig föreställning om hur det är för en annan att svälta ihjäl, t ex därför att han råkar befinna sig i mitt vardagsrum, så har jag lättare att finna en tillräcklig motivering för att ge upp lite av mina egna intressen för att hjälpa honom än om min föreställning om hans lidanden var blek och livlös (som ofta när man läser om något liknande i tidningen). Vidare kan vi enligt Kagan betrakta brist på livlighet hos föreställningar som ett "kognitivt tillkortkommande", alltså som något vi har, så att säga, utomoraliska skäl att undvika. Vi kan nog inte göra alla våra föreställningar livliga, men vi kan säga något om hur vi skulle tendera att handla om de vore livliga. Om våra föreställningar vore livliga skulle vi enligt Kagan tendera att handla i enlighet med den objektiva snarare än med den personliga synvinkeln. Vi skulle alltså i högre grad styras av överväganden om objektivt värde och i lägre grad av våra subjektiva värderingar. Denna insikt kan motivera oss att utföra handlingar som innebär att våra intressen offras. Det tycks vara två tankar i omlopp här. För det första så kan vi motiveras att offra våra intressen i den meningen att vi skulle vara vara motiverade om vi lyckades göra våra föreställningar om andras lidanden och lustar livliga. För det andra kan vi motiveras i den meningen att just insikten att vi skulle vara motiverade att offra våra intressen om våra föreställningar var livliga kan motivera oss. Extremismen uppfyller med andra ord, enligt Kagan, på två sätt kravet på möjlig motivation.

Inför delar av resonemanget står man dock frågande. Om det är så att man kan motiveras att utföra uppoffringar då man inser att man skulle vara motiverad att utföra dem om man hade livligare föreställningar, så är det ju inte direkt de skäl som ligger till grund för förpliktelsen att utföra uppoffringen som motiverar en. Det är insikten att en "förbättrad" version av en själv skulle utföra den. Motivationskravet gick ju ut på att det skulle vara just de skäl som grundade förpliktelsen som kunna motivera. Kagans förslag, enligt en tolkning, tycks inte förenlig med det kravet.

Vidare undrar man vad detta med livliga föreställningar är för något. En tanke är att det handlar om detaljrikedom. Men att en detaljrikare föreställning skulle mer eller mindre systematiskt motivera oss att handla utifrån objektiva snarare än subjektiva överväganden verkar inte uppenbart. Det beror väl på vilka detaljer som framhävs. Kagan kanske här smugglar in en värdering: det är de överväganden som är relevanta för extremisten som skall utgöra den extra detaljrikedomen. Om det är så behöver ju

inte moderaten acceptera att brist på sådana föreställningar är ett kognitivt tillkortakommande. Han skulle väl kunna hävda att bristande livlighet hos föreställningar om vad uppoffringen av de *egna intressena* innebär är ett kognitivt tillkortakommande? Att det skulle vara fråga om att motiveras av en i någon mening total ökning av föreställningarnas livlighet/detaljrikedom medför också problem för tesen att livlighet skapar ökad motivation för att utföra handlingar utifrån objektiva överväganden. Den livlighet med vilken den egna uppoffringen framstår för agenten skulle väl rimligen utgöra en motkraft mot de objektiva övervägandenas motiverande styrka. Detta är kluriga empiriska frågor som man endast kan spekulera över, men jag tror att argumentet trots oklarheten träffar något centralt hos anhängarna av moderat moral och det borde åtminstone inspirera moderaten till förnyade ansträngningar att klarare formulera idéer om motivationens betydelse för moralens gränser.

Det positiva argumentet

Kagan förkastar alltså det negativa argumentet för friheter: den personliga synvinkeln är inget hinder för en extremistisk moral. Det positiva argumentet framstår som den sista möjligheten för den som accepterat Kagans resonemang så långt. Den personliga synvinkeln är enligt detta argument inget hinder, utan en tillgång som moralen på ett eller annat sätt bör ta vara på. Företrädesvis genom att inkorporera friheter. Kagan undersöker om det finns något som uppfyller villkoren att vara värdefullt och oförenligt med en rent objektiv (agent-neutral) synvinkel.

Är det exempelvis så att världen skulle bli "fattigare" (ingen balett eller opera) om alla levde enligt en extremistisk moral, eller att människorna skulle bli ytliga och sakna förmåga till djupa relationer och kärlek? Livet skulle kanske bli grått och trist. Eller är det så att vår förmåga att värdera människor och föremål direkt (det vill säga utan hänvisning till moraliskt acceptabla skäl att värdera dem) skulle gå förlorad? Kagans svar är för det första att även om en extremistisk moral skulle leda till en värld som är "gråare" så bör man minnas att moderatens värld är en "där små färgfläckar köps till priset av att pressa ned enorma områden i djupaste svart". Vad gäller tanken att människor skulle bli ytliga om de var extremister är svaret att det är inte säkert: de bör inte vara ytligare än att de maximerar det som är värdefullt. Det är inte otroligt att ett sådant maximerande inte bara är förenligt med utan kräver djup i relationer och människosyn. Vår förmåga att värdera företeelser direkt för dess egen skull är inte heller på något klart sätt oförenlig med extremismen: dessa våra värderingar är kanske just det som fyller den abstrakta tanken om objektivt värde med konkret innehåll. Objektivt värde är, enligt Kagan, inte isolerat från det vi värderar; objektivt värde är "gjort" just av det vi värderar. Naturligtvis är dessa resonemang inte konklusiva. Kanske kan moderatens argument förbättras, kanske inte. Men här liksom fallet var med det negativa argumentet kan man notera behovet av att raffinera moderatens idéer om det om den subjektiva synvinkeln.

Ytterligare ett problem med det positiva argumentet är att det inte, även om vi accepterar att det finns något genuint värdefullt som inte kan erbjudas plats i en objektiv värdering, är klart hur ett sådant värde skulle kunna grunda friheter. Varför, om nu dessa subjektiva värden ger skäl att handla som är kraftfulla nog att motstå pro tanto-skälet att främja det goda, ger de inte upphov till *förplikelser* att handla enligt sin subjektiva värdering? Det måste finnas något hos de skäl för handling som de subjektiva värdena ger som hindrar dem från att vara "moraliskt avgörande". Kagan finner detta mysteriöst: "Att vara ett skäl är att ge stöd för att handla på ett visst sätt.

[...] Men om det verkligen ger stöd för att handla på det sättet, kan jag inte se hur det skulle kunna rättfärdigas att bortse från stödet.”

Om Kagan har rätt är alltså den så omtalade personliga synvinkeln inget hinder för en extrem moral. Inte heller härbärgerar våra subjektiva synvinklar genuina värden som inte får plats i en objektiv bedömning. Och även om så vore, så skulle det fortfarande vara en gåta hur resultatet kan bli friheter snarare än förpliktelser. Kagan konkluderar: "Om moderaten inte kan finna goda argument för att friheter finns, så kanske det beror på att det inte finns några.”

The Limits of Morality är en rik bok. Kagan är klartänkt, sprituell och fantasifull. Ibland är han dock lite pratig och inte alla argumentativa utflykter känns värda att följa. Det kunde ha varit en tunnare bok. Men detta sagt så måste man ändå imponeras. Kagan har tagit ett grepp om något så oformligt som den "vanliga moralen". Genom att fokusera de två begreppen 'frihet' och 'förbud' lyckas han hålla den samman så att en stringent kritik har kunnat utvecklas. Detta är delvis ett resultat av att argumentationen ligger på en hög abstraktionsnivå. Kagan undviker systematiskt att precisera de punkter som han inte anser behöver preciseras för att kunna tala generellt om friheter och förbud. Resultatet är, som ofta med abstraktioner, att argumenten får en större räckvidd.

Björn Eriksson

Notiser

I "Notiser" i nr 2, 1991, uppmärksammas ett resonemang i min bok *Vetenskapsfilosofi*. Jag säger där att en konsekvent empirism är själv motsägande (s 94). Frågan är dels vad jag menar, dels om det som jag avser att säga är korrekt.

Jag minns inte exakt vad jag tänkte 1982 när jag skrev boken, men jag tror att det var något i stil med det följande:

Det är fråga om en kategorisk och renodlad empirism, vars huvudtes (E) kan formuleras: All kunskap om den empiriska verkligheten—människorna och naturen—måste grundas på iakttagelser. (Jfr *Vetenskapsfilosofi*, s 91.)

Den form av "själv motsägelse" som kan komma i fråga är det som jag (s 136) kallar "reflexiv inkonsistens". En teori (eller uppfattning) är *reflexivt inkonsistent* om den leder till en motsägelse då den tillämpas på "sig själv", eller snarare på den aktivitet som det innebär att uppställa eller hävda teorin (eller uppfattningen) i fråga. Idag skulle jag hellre säga att den är "reflexivt inkonsistent" om den leder till *nonsens*.

En konsekvent empirist hävdar (E). Jag förutsätter att en sådan empirist gör anspråk på att det hon hävdar är ett uttryck för *kunskap* (om människorna och naturen). Hon hävdar alltså att *empirismen* är grundad på iakttagelser *obesmittande* av "rent tänkande" (förnuftsinsikt, reflexion). Den konsekventa empiristen företräder inte en (kantiansk) kritisk idealism.

Att det är *omöjligt* att grunda *empirismen* på sådana obesmittade iakttagelser det vet den konsekventa empiristen! (Att hon vet det är en "empirisk hypotes", men det gäller åtminstone *intelligenta* empirister, som Hume.) Alltså: när empiristen hävdar sin kunskap om empirismen hävdar hon något som hon samtidigt vet att hon inte kan

veta. Detta är en reflexiv inkonsistens. Kanske bör man inte tala om "själv motsägelse" här, och gör man det är det nog inte "empirismen" som är själv motsägande utan den *konsekventa och intelligentia empiristen*.

Man kan undvika att tala om "inkonsistens" eller "motsägelse". Hegel talade (i en kritik av Kant) om att försöka simma innan man gått i vattnet. Det kan man säga om empiristen snarare än om Kant. Torrsim var ordet, sa Bull!

Detta "torrsim" är i sig inte särskilt intressant. Men observera i alla fall att rationalismen inte omedelbart hamnar i samma knipa som empirismen. Att hävda en rationalistisk kunskapsteori som kunskap grundad på tänkande (och ett förnuftigt bruk av vissa iakttagelser) är inte motsägelsefullt. Därmed inte sagt att man behöver vara empirist eller rationalist.

Notisförfattaren i *Filosofisk tidskrift* menar också att jag "tycks hävda" att man "kan få kunskap om naturen och människorna utan att göra några iakttagelser". Det hävdar jag inte, jag tror nämligen inte att man kan reflektera "utan att göra några iakttagelser".

Om "introspektion" har jag inte talat utan om *reflexion*. När jag skrev om empirismen var jag påverkad av några av Hans Skjervheims uppsatser. Jag kan fortfarande varmt rekommendera "Den egna reflexionen och tolkningen av andra" i *Deltagare och åskådare* (Prisma/Verdandi 1971).

Tillägg om Humes intelligentia empirism: Jag vill hänvisa till sista delen (Section XII) i Humes *An Enquiry Concerning Human Understanding* (jag använder Selby-Biggés utgåva av *Enquiries*, andra uppl), som främst handlar om skepticismen. Alla hänvisningar nedan är till Sect XII.

Först gäller det *filosofins* egen position, *filosofiskt* vetande. Hume säger t ex på ett ställe, i ett argument mot den "naiva realismen" (jag översätter inte citat): "These are the obvious dictates of reason; and no man, who reflects, ever doubted, that the existences, which we consider, when we say, *this house* and *that tree*, are nothing but perceptions in the mind, and fleeting copies or representations of other existences, which remain uniform and independent." (Part I, § 118)

Detta är inte hans slutargument, men det är tydligt att det filosofiska *förnuftet* ("reason") som det visar sig i argumentation och eftertanke har en plats i Humes egna *filosofiska* argument för empirismen—hans empirism är en empirism med modifikationer.

Vidare, *skepticismen*—"Pyrrhonismen"—är omöjlig att argumentera filosofiskt övertygande mot (ett tydligt ställningstagande finns i Part II, § 127). Om empirismen skall vara möjlig måste den *tillämpas* på rätt sätt och skepticismen måste då mildras, dvs man måste *bortse* från den ibland och *lita* på ens egna sinnesintryck. Att göra detta är en "natural instinct", säger Hume. Följande citat är belysande: "To bring us to salutary a determination, nothing can be more serviceable, than to be once thoroughly convinced of the force of the Pyrrhonian doubt, and of the impossibility, that anything, but the strong power of natural instinct, could free us from it." (Part III, § 130)

Alltså, Hume *vet* att hänvisningar till iakttagelser (direkta och via orsakssamband) inte är nog för att stöda en kunskapsteori, vi behöver också *filosofiska* resonemang och hänvisning till en *naturlig instinkt*. Bör *Enquiry* därför kastas i lågorna (enligt hans egna kriterier i de berömda slutorden i sect XII)? Förvisso inte, men vad borde Hume sagt?

Bengt Molander

En doktorsavhandling i teologi med titeln *Human Dignity and Animal Well-being. A Kantian contribution to biomedical ethics* har författats av Mats G Hansson. Acta Universitatis Upsaliensis, 1991.

I en undersökning som utförts av teologer i Uppsala på 521 slumpvis utvalda personer i Sverige mellan 16 och 74 år svarade 27 procent av de tillfrågade att människan har ett högre värde än allt annat levande. Men 66 procent svarade att människor och djur har samma värde. Man kan undra vilka konsekvenser detta borde ha för våra matvanor.

"De krafter som gör friheten från teknikens övermakt möjlig är det svagaste vi har, det som knappt går att sätta ord på—aningar, infall, vittringar och vibrationer, alla de svaga signaler som får oss att förnimma också det vi *inte* vet". Så skriver Oscar Öquist i förordet till sin bok *Tyst erfarenhet. Om intuition och sinnlighet i en teknikpräglad kultur*, Carlssons förlag 1991.

I ett av de senaste numren av *American Philosophical Quarterly* hävdar Nicholas Rescher, tidskriftens redaktör, att det finns två typer av filosofi: den som använder sig av *argument* och den som använder sig av *retorik*. Den förra typen försöker övertyga genom att använda och diskutera skäl för och emot olika ståndpunkter. Den andra använder i stället stilistiska och andra mer litterära metoder för att övertyga, inklusive rena värdeomdömen. Att dessa två typer av filosofi förekommer verkar klart, och de har också alltid varit fientligt inställda mot varandra. Men gränsen mellan dem är nog inte skarp, och enligt Rescher är filosofin stor nog för att rymma bägge.

En doktorsavhandling i teologi med titeln *Human Dignity and Animal Well-being. A Kantian contribution to biomedical ethics* har författats av Mats G Hansson. Acta Universitatis Upsaliensis, 1991.

En samling uppsatser av den framstående amerikanske filosofen Charles Sanders Peirce har utgivits på svenska under titeln *Pragmatism och kosmologi*, Daidalos förlag 1990. Översättningen är till största delen gjord av Richard Matz, och en inledning har författats av Margareta Bertilsson och Peder Voetmann Christiansen.

Ghita Holmström-Hintikka har disputerat i Uppsala på en avhandling som heter *Action, Purpose and Will. A Formal Theory*, Acta Philosophica Fennica, vol 50, 1991.

Många säger sig numera vilja ta det säkra *före* det osäkra. Enligt en tidigare utbredd uppfattning, som fortfarande delas av somliga, bör man i stället ta det säkra *för* det osäkra. Den senare ståndpunkten får väl ur rent språklig synpunkt anses vara riktigare. Men frågan är vad som är rimligast ur ett normativt perspektiv. Kan beslutsteorin hjälpa oss här? Hur handlar en rationell person?

"Slutet gott, allting gott". Det tycks många anse. Hur kan man komma på en så idiotisk idé? Den är väl egentligen direkt självmotsägande. Vilket härmed påstås.

Sören Stenlund, som är docent i teoretisk filosofi i Uppsala, har nyligen utgivit *Language and Philosophical Problems*, London och New York, Routledge 1990. Boken består av tre relativt fristående delar: "Language, Mind, and Machines", "Notions of Language and Theories of Meaning", samt "Form and Content in Mathematics".

Det påstås ju, särskilt av Freud och hans lärjungar, att man kan ha omedvetna önsknningar och uppfattningar. Kan man också ha omedvetna minnen? Kan man minnas något trots att man inte minns det? Det låter lite egendomligt. Kan det verkligen vara så att man ofta omedvetet ljuger när man säger att man inte minns? (Eller utesluts kanske detta av att man inte kan ljuga omedvetet?) Det omedvetna är även teoretiskt svårhanterligt.

Vid samhällsvetenskapliga fakulteten i Stockholm har Donald Broady framlagt en tjock doktorsavhandling med titeln *Sociologi och Epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*, HLS Förlag, 1990.

Det påstås att Spinoza brukade roa sig med att plåga spindlar. Finns det bland denna tidskrifts läsare någon som vet hur det förhöll sig med detta?

Om att göra och välja barn—seminarium i reproduktionsetik.

RFSU:s bokförlag Sesam arrangerar ett seminarium kring Torbjörn Tännsjös två böcker, *Välja barn. Om fosterdiagnostik och selektiv abort*, och *Göra barn. En studie i reproduktionsetik* (som utkommer i dagarna). Seminariet äger rum i Brygghuset i Stockholm, tisdagen den 26 november 1991 mellan kl 9 och 16. Medverkar gör, förutom författaren själv, Nils Uddenberg och Kaisa Sundström från Karolinska institutet samt ordföranden i utredningen om det ofödda barnet, Tor Sverne. Deltagaravgift 750 kr. Anmälan senast den 15 november, bokförlaget Sesam, tel 08/668 09 40.

I Per Lindströms artikel "Perssons svårigheter" i förra numret har tyvärr en del korrekturfel insmugit sig. I första stycket, rad 3 skall det stå '(Perssons)' i stället för '(Persons)', och i näst sista stycket, rad 9 skall det stå '... konstatera" detta faktum "är ...' i stället för '... konstatera "detta faktum" Är ...'. I fjärde stycket från slutet föll flera bitar bort. Det skall se ut som följer.

'Är jag då "agnostiker" eller "förnekare"? Ingetdera förstås. Båda dessa förutsätter ju att *fri* är ett deskriptivt (beskrivande) begrepp och jag har, som Persson kanske minns, uttryckligen hävdad att *fri* inte är ett deskriptivt begrepp. Detta kan möjligen uttryckas med att säga att *fri* "inte är tillämpligt på världen" men då naturligtvis inte i den bemärkelsen som t ex begreppet *enhörning* inte är tillämpligt, d v s inte korrekt tillämpligt, på världen. *Enhörning* är ett fullt respektabelt deskriptivt begrepp men världen är nu en gång sådan att ingenting faller under detta begrepp; det finns inga enhörningar. Men det är inte, som Persson tycks tro, i denna mening av "inte tillämpligt på världen" som Hume upptäckte att t ex begreppet *orsak* inte är tillämpligt på världen, att, för att citera Persson, "populasens begrepp *orsak* inte äger tillämpning". (Populasens?) Vad Hume menade var naturligtvis inte att det finns en relation R mellan händelser som är sådan att, det faktum att h (verkligen) är orsak till H består i att h bär R till H, men som råkar vara tom, d v s sådan att ingen händelse h bär R till någon händelse H. Vad Hume avsåg att säga var i stället att det inte finns någon sådan relation. Det är i *denna* mening som begreppet *orsak* inte är ett

deskriptivt begrepp. Och det är i denna mening som det relevanta begreppet *fri*, skulle jag vilja påstå, inte heller är ett deskriptivt begrepp. Det är naturligtvis möjligt att detta inte är riktigt, men för att visa det fordras helt andra argument än de Persson lyckats prestera.'

Fredrik Stjernberg har nyligen disputerat i teoretisk filosofi på en avhandling med titeln *The Public Nature of Meaning*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1991. Fakultetsopponent var professor Dagfinn Føllesdal från Oslo.

Zalma M Puterman, som sedan många år är anställd vid filosofiska institutionen i Uppsala, har utgivit *Den historiska materialismen med individen som utgångspunkt och mdl* En studie i marxistisk filosofi, Thales 1991. Med utgångspunkt främst från *Den tyska ideologin* (1845-6) ger han här en tolkning av den historiska materialismen som skiljer sig från den gängse (som brukar baseras på *Förord. Till kritiken av den politiska ekonomin*, 1859). I förordet skriver Puterman bland annat följande.

"Man kan fråga sig: vad kan en Marxexeges, ännu en i den stora mängden tolkningar av Marx, ha för betydelse i våra dagar när det samhällsekonomiska systemet (öststatskommunismen), för vilket marxismen inte bara var den vägledande ideologin utan också "en central del av verkligheten", faller sönder som ett korthus. Att den s k realsocialismen (kommunismen) har visat sig vara i grunden sämre än den av Marx kritiserade kapitalismen betyder dock ingalunda att hans kritik var oberättigad. Tvärtom, trots de utan tvekan positiva förändringar som kapitalismen har åstadkommit i de industriellt utvecklade länderna, tycks mig Marx' kritik av det kapitalistiska."

Kds-ledaren Alf Svensson presenterar en uppseendeväckande idéhistorisk upptäckt i Dagens Nyheter 31.5.91. I ett angrepp på Torbjörn Tännsjö hävdar han att "när kristendomen fick insteg i Norden upphörde den utilitaristiska människosyn som Tännsjö så mekaniskt förespråkar". Den traditionella uppfattningen har hittills varit att utilitarismen—tanken att man bör sträva efter största möjliga lycka för största möjliga antal—är ett barn av upplysningen på 1700-talet. Som dess upphovsman brukar man räkna Jeremy Bentham (1748-1832). Men Alf Svensson har tydligen upptäckt att vikingarna sjuhundra år tidigare var utilitarister. Det är verkligen nya rön, som borde lyftas fram och presenteras utförligare.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Mats Furberg är professor i teoretisk filosofi i Göteborg, Per Bauhn är fil dr i praktisk filosofi i Lund, Ragnar Ohlsson är högskoleadjunkt i praktisk filosofi i Stockholm, Ephraim Fundgrube är verksam vid filosofiska institutionen i Stockholm, Frank Lorenzon är doktorand i teoretisk filosofi i Göteborg, Björn Eriksson är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- * sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby 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)
- * skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- * noter och litteraturhänvisningar 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 författaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidaget varit i infört.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—8/1987 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr
För årg 9/1988—11/1990 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482