

FILOSOFISK TIDSKRIFT

4/93

FOLKE TERSMAN *Donald Davidsons tolkningsteori*

JAN BERG *Vad Kant också kunde
Den förkritiske Kant som kosmolog*

BJÖRN PETERSON *Den moraliska asymmetrin
mellan lycka och lidande*

HANS ROSING *Språkbruksundersökande filosofi*

PER SUNDSTRÖM *Hur bör medicinsk etik bedrivas?*

TORBJÖRN TÄNNSJÖ *Replik till Per Sundström*

INNEHÅLL

<i>Donald Davidsons tolkningsteori</i>	3
FOLKE TERSMAN	
<i>Vad Kant också kunde. Den förkritiske Kant som kosmolog</i>	13
JAN BERG	
<i>Den moraliska asymmetrin mellan lycka och lidande</i>	22
BJÖRN PETERSSON	
<i>Språkbruksundersökande filosofi</i>	36
HANS ROSING	
<i>Hur bör medicinsk etik bedrivas?</i>	41
PER SUNDSTRÖM	
<i>Replik till Per Sundström</i>	48
TORBJÖRN TÄNNSJÖ	
<i>Recension</i>	53
LARS BERGSTRÖM om Gunnar Fredrikssons <i>Wittgenstein</i>	
<i>Notiser</i>	60

Filosofisk tidskrift nr 4 1993 årg 14. Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

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 och prenumerationer:

Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 08-717 94 86

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris 120 kronor, pg 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1993

ISSN 0348-7482

FOLKE TERSMAN

Donald Davidsons tolkningsteori

1. Bakgrund

Donald Davidson, som idag är en av världens mest inflytelserika språkfilosofer, började sin bana som experimentell psykolog. Davidson hade tagit intryck av engelsmannen Frank Ramseys resultat i formell beslutsteori och ägnade några år på femtiotalet åt att försöka tillämpa dessa i laboratoriemiljö. Detta var i grunden ett behavioristiskt projekt. Men trots att Davidson grep sig an det med stor optimism, och ägnade mycken energi åt att utveckla experimentella metoder, så stötte det på allvarliga svårigheter. Svårigheterna föreföll till slut oöverkomliga för Davidson, som övergav projektet.

Davidson övergav psykologin för filosofin. Men intresset för psykologi bestod. Davidsons filosoferande kan med viss rätt sägas vara motiverat av önskan att förstå och förklara varför det behavioristiska projektet hade misslyckats. Detta ledde honom in på en rad språkfilosofiska frågeställningar, och det är inom språkfilosofin, jämsides med medvetandefilosofin, som Davidson gjort sina viktigaste arbeten. En central tes i Davidsons tänkande är för övrigt att dessa discipliner är intimt och oupplösligt förenade.

Liksom många andra moderna amerikanska filosofer står Davidson intellektuellt i skuld till två relaterade tanketraditioner – pragmatismen (C.S. Peirce, John Dewey, m fl), och den logiska positivismen (Rudolf Carnap, Otto Neurath, m fl). Detsamma kan sägas om den filosof som avgjort utövat det största enskilda inflytandet över Davidsons tänkande – W.V. Quine. Medan Quine i mycket kan sägas vara kvar i den positivistiska traditionen så har emellertid Davidson avgjort lämnat den. Davidson tillmäter observationer och observationssatser varken någon principiellt avgörande semantisk eller kunskapsteoretisk roll. Detta är givetvis förenligt med att han ansluter sig till den närmast triviala

versionen av empirismen enligt vilken våra sinnen har en avgörande *kausal* roll för hur vi får kunskap om omvärlden.

Davidsons viktigaste filosofiska arbeten utgörs av en rad kortare uppsatser, varav den första publicerades i början av sextiotalet. Huvudparten av dessa är samlade i de två volymerna *Essays on Actions and Events* (Oxford University Press, Oxford, 1980) respektive *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford University Press, Oxford, 1984). Dessa samlingsvolymerna utgör den viktigaste källan till kunskap om Davidsons tänkande.

2. Radikal tolkning

Vad är språklig mening? Vad innebär det att en sekvens av ljud eller tecken, utöver sina rent "fysikaliska" egenskaper (att ljuden varierar mellan olika tonhöjder, att tecknen har vissa former, etc), också har en innebörd eller betydelse? Och vad är det vi känner till när vi vet vad någon yttrar eller skriven sats betyder? Så kan man uttrycka några av de språkfilosofiska frågeställningar som sysselsatt Davidson.

Davidsons försök att besvara dessa frågor involverar väsentligen begreppet "radikal tolkning". Hans strategi är närmare bestämt att försöka karakterisera meningsbegreppet genom att förklara hur vi kan skaffa *kunskap* om ett yttrandes eller en skriven sats mening.

Radikal tolkning är projektet att vinna kunskap om vad en persons sats betyder på grundval av information som dels inte förutsätter sådan kunskap, och dels rör i vid mening allmänt observerbara förhållanden. Till den information som är tillgänglig för en radikal tolkare räknar Davidson kunskap om personens språkliga beteenden, exempelvis att hon systematiskt bejakar eller "försanthåller" någon sats under vissa men inte andra omständigheter. Kanske kan radikal tolkning liknas vid hur ett barn lär sig sitt första språk, dvs genom att notera att föräldrarna yttrar något ord i vissa men inte andra situationer (t ex ordet "lampa", som yttras då det finns en lampa i närheten).

Att den information som är tillgänglig för en radikal tolkare sägs röra observerbara förhållanden bör inte ses som ett uttryck för någon positivism från Davidsons sida. Det är snarare ett uttryck för uppfattningen att språket till sin natur är ett socialt fenomen, en tanke som Davidson delar med exempelvis Quine, John Dewey och Wittgenstein. Enligt denna uppfattning är det i princip möjligt att ta reda på vad en persons yttranden betyder på grundval av information som är socialt

tillgänglig, och sådan information rör enligt Davidson observerbara förhållanden.

För övrigt ligger väl den information som är tillgänglig för en radikal tolkare långt från positivisternas sinnesdata. Notera att den rör vissa i vid mening psykologiska förhållanden – att talaren försanthåller satsen. Det är nog knappast observerbarhet i någon särskilt strikt bemärkelse som Davidson har i åtanke.

3. *Davidsons holism*

Enligt en vanlig uppfattning så beror varje sats mening på meningen hos de ord som satsen utgörs av. Enligt en annan tanke, som möjligen är mer kontroversiell, så *har* ord en mening endast i kraft av att de förekommer i satsen. *Vilken* mening ett ord har beror på vilka satsen det förekommer i, samt på hur det påverkar dessa satsers betydelse.

Davidson ansluter sig till båda dessa tankar. Som en konsekvens av dem betraktar han uppfattningen att riktigheten hos en hypotes om en enskild sats mening beror på vad en mängd andra satsen betyder, dvs åtminstone sådana satsen som innehåller ord som också förekommer i den första satsen. Och *kunskap* om någon enskild sats mening förutsätter på motsvarande sätt kunskap om en mängd andra satsers mening. Denna tes kan kallas "Davidsons holism".

Mer högtidligt kan man uttrycka Davidsons holism så att varje sats mening är en funktion av dess strukturella roll i den totalitet av satsen som utgörs av det språk satsen tillhör. Ord har vissa specifika betydelser (och andra semantiska egenskaper) till följd av att det är genom dem de strukturella förhållandena i ett språk kan identifieras.

Målet för radikal tolkning är att konstruera en teori – en tolknings-teori – som beskriver strukturen i talarens språk. I själva verket anser Davidson att det inte är förrän en sådan teori konstruerats, och i viss mån visats gälla för talarens – dvs den tolkades – språk, som tolkaren kan sägas ha nått kunskap om betydelsen ens hos någon enskild av talarens satsen.

Davidson tänker sig att en tolkningsteori väsentligen utgörs av en ändlig mängd axiom samt en oändlig mängd teorem (satsen som följer logiskt från axiomen, givet vissa härledningsregler). För varje sats i talarens språk finns ett teorem som specificerar satsens "sanningsvillkor", dvs vilka omständigheter som är för handen om och endast om satsen är sann. Att antalet teorem är oändligt är väsentligt, eftersom

varje naturligt språk potentiellt kan generera en oändlig mängd satser.

Axiomen handlar om de ord som förekommer i satserna, och om ordens semantiska egenskaper, exempelvis deras referens. Genom att teoremen följer logiskt från axiomen kan teorin rimligen göra anspråk på att förklara hur sanningsvillkoren för satserna systematiskt fixeras av de semantiska egenskaperna hos de ord satserna utgörs av. Att antalet axiom är ändligt är lika väsentligt som att antalet teorem är oändligt. Utan denna kvalifikation skulle tolkaren, med sitt ändliga förstånd, knappast kunna nå förståelse av talarens språk.

Davidsons uppfattning om relevansen för tolkning hos en teori av detta slag kan sammanfattas på följande sätt: En tolkare vet vad någon sats i talarens språk betyder om hon vet (i) att det följer från en tolkningsteori för talarens språk att satsen (ex "it is raining") har vissa sanningsvillkor (ex är sann om och endast om det regnar), och (ii) att teorin kan visas gälla för talarens språk med hänvisning till den evidens som är tillgänglig i radikal tolkning. Enligt ett språkbruk som Davidson ibland tillämpar så vet tolkaren i så fall att satsen betyder att det regnar.

Davidson värjer sig emellertid för att helt enkelt identifiera satsens betydelse med dess sanningsvillkor. Därigenom vill han möjligen betona att det som är väsentligt i sammanhanget inte bara är att satsen "it is raining" är sann i talarens språk om och endast om det regnar i närheten, utan att detta följer från en tolkningsteori som *i sin helhet* kan visas gälla för talarens språk.

4. Språkligt och mentalt

Ovan redogjordes för *vilken* sorts kunskap som är tillräcklig för förståelse av talarens språk. En lika viktig fråga är förstås: hur skaffar tolkaren denna kunskap? Hur kan hon avgöra om en tolkningsteori för talarens språk är korrekt på grundval av den evidens som är tillgänglig i radikal tolkning?

Information om vilka satser talaren försanthåller är relevant för satsernas betydelse givet följande enkla antagande: en person försanthåller en sats beroende på två faktorer – satsens betydelse (i personens språk), och personens uppfattningar om hur världen förhåller sig. En hypotes om någon sats betydelse kan med andra ord bidra till att förklara att talaren försanthåller satsen, och kan således få stöd från detta faktum.

Å andra sidan förklarar hypotesen det att talaren försanthåller

satsen endast om något antagande om vad hon tror förutsätts. En tänkbar förklaring till att talaren försanthåller satsen "the earth is round" är att satsen betyder att jorden är rund (i talarens språk) och att talaren tror att så är fallet. Men antag att talaren *inte* tror att jorden är rund. I så fall har satsen nödvändigtvis en annan betydelse, eftersom det att talaren försanthåller en sats som betyder att jorden är rund (i talarens språk) väsentligen innebär att hon tror att jorden är rund.

Betydelsen hos de satser talaren försanthåller tycks således avgöras av vilka trosföreställningar talaren hyser. Om tolkaren på förhand skulle känna till dessa så skulle hon kunna sluta sig till satsernas betydelser. Problemet är att sådan kunskap, enligt Davidson, inte *kan* förutsättas i radikal tolkning. Talarens trosföreställningar kan nämligen i sin tur inte identifieras utan att tolkaren redan i ganska stor utsträckning har kunskap om vad talarens satser betyder – särskilt med tanke på att tolkning kräver att tolkaren ganska finmaskigt kan diskriminera mellan olika av talarens trosföreställningar.

Att fastställa vad talarens satser betyder, och finmaskigt identifiera hennes trosföreställningar, är i själva verket sidor av samma mynt. Och radikal tolkning kan karakteriseras som projektet att samtidigt lyckas med bådadera, utan att förutsätta någotdera. Men just genom att ingetdera kan förutsättas förefaller den evidens som är tillgänglig i radikal tolkning helt kraftlös. För *varje* tolkningsteori för talarens språk finns det nämligen *någon* uppsättning antaganden om vad hon tror som tillsammans med teorin på ett tillfredsställande vis tycks kunna förklara evidensen. Eftersom tolkaren inte på förhand kan antas veta vad talaren tror så ger evidensen ingen som helst vägledning till vilken tolkningsteori som är korrekt. Och ändå är radikal tolkning i princip möjlig, enligt tanken om språkets sociala natur. Hur går detta ihop?

5. Välvillighetsprincipen

Lösningen består i att tolkaren, enligt Davidson, kan anta att talaren i huvudsak är rationell, och i stort sett har samma trosföreställningar som hon själv. Eller, annorlunda uttryckt: hon kan anta att sanningsvillkoren för talarens satser är sådana att de satser talaren försanthåller i regel faktiskt *är* sanna (enligt tolkarens uppfattning om vad som är sant).

Detta antagande är känt som "välvillighetsprincipen". Tolkningsteorier som är oförenliga med välvillighetsprincipen betraktas som falsifierade av den evidens som är tillgänglig i radikal tolkning.

Beteckningen "väl villighetsprincipen" är egentligen en aning missvisande. Principen bör inte betraktas som ett uttryck för vänlighet från tolkarens sida. Inte heller är den ett "antagande" i vanlig mening, dvs en slags empirisk uppfattning som skulle kunna visa sig felaktig. I stället är principen en nödvändig förutsättning för att tolkaren på grundval av den evidens som är tillgänglig i radikal tolkning skall kunna skaffa sig kunskap om vad talarens satser betyder, samt identifiera hennes trosföreställningar.

Kanske kan väl villighetsprincipens rimlighet och naturlighet lättare inses om den betraktas utifrån sin roll för *konstruktionen* av en tolkningsteori, dvs för själva tolkningsprocessen. Hittills har den ju snarare karakteriserats som en princip relevant för utvärderingen av redan existerande tolkningsteorier.

Davidson tänker sig att tolkaren i första hand utgår från satser som talaren ibland men inte alltid försanthåller, beroende på vad som försiggår i hennes omgivning. Tolkaren försöker så exakt som möjligt karakterisera omständigheterna under vilka talaren försanthåller någon sådan sats. Sedan identifierar hon helt enkelt satsens sanningsvillkor med dessa omständigheter. Om talaren exempelvis bejaktar satsen x varje gång det regnar i närheten, och bara då, så bör tolkaren anta att satsen är sann (i talarens språk) om och endast om det regnar i närheten. Detta förfarande är en tillämpning av väl villighetsprincipen – följden är ju att satsen tillskrivs sanningsvillkor givet vilka den är sann då talaren försanthåller den.

När sanningsvillkoren för en mängd satser på detta vis identifierats är det möjligt för tolkaren att urskilja ord, och hur dessa påverkar satsernas sanningsvillkor, dvs preliminärt formulera axiom i tolkningsteorin. Därigenom kan sanningsvillkoren för ytterligare satser fastställas, dvs satser som innehåller ord som förekommer i de satser vars sanningsvillkor redan identifierats. Men också på detta stadium är väl villighetsprincipen nödvändig, bl a genom att den tillåter tolkaren att anta att talaren i regel inte hyser motstridiga trosföreställningar.

Väl villighetsprincipens centrala roll för tolkning har enligt Davidson en rad intressanta och tankeväckande filosofiska konsekvenser. Den mest berömda är kanske förnekandet av möjligheten att begreppsligt eller teoretiskt reducera psykologiska förhållanden till tal om beteenden eller någon annan mer "naturvetenskaplig" vokabulär, dvs den behavioristiska grundtanke som hans egen experimentella

verksamhet på 50-talet byggde på. Argumentet för denna tes är svår-
genomträngligt. Det involverar uppfattningen att de åsikter, önsk-
ningar, etc, som en person hyser bara kan upptäckas om vi antar att de
i stort sett är som de *borde* vara (sanna, rationella, etc). Hjärn-
processer, beteenden, etc, kan däremot identifieras utan sådana
normativa överväganden. Detta medför, enligt Davidson, att hållbara
vetenskapliga lagar som relaterar psykologiska förhållanden till
naturvetenskapliga omöjligt kan formuleras. Och sådana lagar är
nödvändiga för en reduktion.

En annan uppseendeväckande konsekvens är att välvillighets-
principen rycker undan fötterna för relativismen, dvs uppfattningen att
det finns radikalt olika sätt att uppfatta världen. En radikal tolkare kan
upptäcka vilka trosföreställningar en talare hyser endast genom att anta
att talaren i stor utsträckning har samma trosföreställningar som hon
själv. Eftersom detta är en nödvändig förutsättning för radikal
tolkning, och eftersom radikal tolkning i princip är möjlig, så kan vi
sluta oss till att tolkarens och talarens och alla andra kommunicerande
varelseers världsbild i stor utsträckning överensstämmer.

6. Holismen och förekomsten av oenigheter

Välvillighetsprincipen kan synas oförenlig med den triviala iakttagel-
sen att människor ofta är oeniga. Detta stämmer inte. Välvillig-
hetsprincipen implicerar att majoriteten av de satser talaren för-
santhåller är sanna (enligt tolkarens uppfattning om vad som är sant),
men inte nödvändigtvis alla. Och i stället för att vara oförenlig med
möjligheten för tolkaren att upptäcka att talaren har någon trosföre-
ställning som hon inte delar, så är välvillighetsprincipen en nödvändig
förutsättning för detta. Om välvillighetsprincipen inte kunde förutsättas
så skulle tolkaren inte ha något skäl att tro att talaren har några
bestämda trosföreställningar överhuvudtaget, varken sanna eller falska.

Tolkaren kan exempelvis upptäcka att talaren tror att jorden är platt
– att hon försanthåller en sats som betyder att jorden är platt – men bl
a bara därför att hon upptäckt att något ord eller någon fras i talarens
språk refererar till platta ting genom att notera att talaren tillämpar
ordet på ting som är just platta. Och detta är ingenting annat än en
tillämpning av välvillighetsprincipen.

Metaforiskt kan man uttrycka Davidsons uppfattning så att
oenigheter bara är synliga gentemot en fond av gemensamma åsikter.

Ju mindre omfattande denna fond är, desto svårare är det för tolkaren att identifiera *någon* bestämd oenighet. Eller: ju fler satser som någon tolkningsteori tillskriver sanningsvillkor givet vilka de är falska trots att talaren försanthåller dem, ju mindre evidens stöder teorin. Och ju mindre evidens som stöder teorin, desto mindre skäl har tolkaren att tro att talaren har de trosföreställningar teorin implicerar att hon har, t ex någon trosföreställning som tolkaren anser vara falsk.

Men att välvillighetsprincipen är förenlig med, och t o m en nödvändig förutsättning för att identifiera oenigheter, utgör naturligtvis ingen *förklaring* till att sådana förekommer. Och kanske borde man kräva av Davidsons teori att den kan tillhandahålla en sådan förklaring.

Ett sätt att förklara förekomsten av oenigheter utgår från holismen, dvs uppfattningen att hypoteser om enskilda satsers betydelser bara kan konfirmeras i den kontext som en fullständig tolkningsteori för talarens språk utgör.

Varje tolkningsteori, särskilt på ett tidigt stadium av tolkningsprocessen, kommer sannolikt stöta på motinstanser, dvs fall då talaren försanthåller en sats trots att den är falsk (enligt tolkaren) givet de sanningsvillkor teorin tillskriver satsen. Låt oss anta att tolkaren uppställt en tolkningsteori, som implicerar att satsen x är sann (i talarens språk) om och endast om det regnar i närheten. Låt oss vidare anta att talaren vid något tillfälle försanthåller satsen trots att det inte regnar i närheten. Vilken slutsats bör tolkaren dra från detta?

En möjlighet är att hon, med hänvisning till välvillighetsprincipen, bör sluta sig till att satsen har andra sanningsvillkor än hon först trodde, och försöka revidera teorin så att den tillskriver satsen sanningsvillkor givet vilka den trots allt var sann (enligt tolkaren) vid det tillfälle talaren bejakade den när det inte regnade. Detta skulle medföra revisioner av teorins axiom, vilket i sin tur skulle påverka vilka sanningsvillkor teorin tillskriver andra satser. Kanske skulle följderna bli att talaren försanthåller vissa av dessa andra satser trots att de är falska (enligt tolkaren) givet de sanningsvillkor den numera reviderade teorin tillskriver dem. Och detta talar för att tolkaren bör avstå från att revidera teorin, och acceptera att talaren vid det tillfälle hon bejakade x trots att det inte regnade helt enkelt trodde fel – särskilt om det finns någon rimlig förklaring till att hon trodde fel (t ex att talaren befann sig inomhus). Varje konsistent tolkningsteori kommer förmodligen stöta på motinstanser som inte kan hanteras med

mindre än att tolkaren tillskriver talaren falska trosföreställningar. Och detta utgör en förklaringsgrund till förekomsten av oenigheter (och falska trosföreställningar).

Kanske finns det någon revision av teorin som skulle medföra att den tillskriver satserna i talarens språk sanningsvillkor givet vilka *samtliga* satsen som talaren försanthåller är sanna (enligt tolkaren). Men en sådan revision skulle i många fall göra teorin mycket komplicerad. Mängden axiom skulle växa snabbt, och teorin skulle bli svåröverskådlig för tolkaren. Dess värde för att hjälpa tolkaren förutsäga talarens språkliga och andra handlingar skulle minska. Och här döljer sig en annan (men besläktad) förklaringsgrund till förekomsten av oenigheter. Det är rimligt för tolkaren att i vissa fall tillskriva talaren trosföreställningar som hon anser vara falska, eftersom detta förenklar tolkningsteorin, och eftersom en enklare tolkningsteori ofta är att föredra, vilket ju bara är en instans av en allmän vetenskapsteoretisk princip – att enklare teorier och förklaringar ofta är bättre än andra.

7. Tolkningens obestämdhet

En rad överväganden tycks, som vi sett, vara relevanta för bedömningen av en tolkningsteori – välvillighetsprincipen, teorins enkelhet, samt i vad mån de falska trosföreställningar tolkaren tillskriver talaren på grundval av teorin kan förklaras på ett rimligt sätt. Hur dessa överväganden närmare bestämt styr bedömningen av en tolkningsteori har Davidson inte preciserat i någon särskilt hög grad, och detta vore kanske varken möjligt eller nödvändigt. Men bl a deras vaghet, och möjligheten till konflikter mellan dem, gör att den evidens som är tillgänglig i radikal tolkning förmodligen inte pekar ut någon unik tolkningsteori för talarens språk som korrekt. Kanske kan den samlade evidensen tillfredsställande, och lika väl, förklaras av flera olika teorier. Davidson anser att utöver den evidens som är tillgänglig i radikal tolkning finns det ingenting som en tolkningsteori kan vara sann i kraft av. Därför sluter han sig till att frågan om vilken av dessa teorier som är sann helt enkelt är innehållslös. De kan med samma rätt sägas vara sanna allihop, vilket är Davidsons version av Quines tes om översättningens obestämdhet ("the indeterminacy of translation").

Davidsons uppfattning om innebörden av denna obestämdhet är inte särskilt tydlig. Ibland säger han att om två olika tolkningsteorier i samma mån får stöd av den evidens som är tillgänglig för en radikal

tolkare, så är detta inte mera anmärkningsvärt än det faktum att temperatur lika väl kan mätas i Celsius- som i Fahrenheitgrader. Båda teorierna registrerar "samma" sakförhållanden. Men hur detta egentligen skall förstås, och hur Davidsons version av obestämdhetstesens förhåller sig till Quines är inte lätt att veta.

8. Avslutning

När Davidson karakteriserar radikal tolkning vill han inte i första hand föreslå ett praktiskt tillvägagångssätt för tolkare. Snarare försöker han ange under vilka omständigheter påståenden om vad en persons satser eller yttranden betyder är korrekta respektive inkorrekta.

Mycket grovt kan man uttrycka Davidsons uppfattning så att tolkningar av en persons yttranden och satser är korrekta eller inkorrekta i kraft av en viss praktisk kontext, som utgörs av personens språkliga och andra handlingar. Det är denna kontext Davidson försöker avgränsa genom att definiera vilken evidens som är tillgänglig i radikal tolkning. Davidsons uppfattning om hur den praktiska kontexten närmare bestämmer riktigheten hos tolkningar är, som vi sett, en komplicerad historia, som inbegriper holismen och välvillighetsprincipens centrala roll. Men förenklat kan man säga att tolkningars riktighet i sista hand är en fråga om i vad mån de hjälper tolkaren att förklara och förutsäga personens språkliga och andra handlingar.

Kanske är det avsaknaden av en väldefinierad praktisk kontext som gör det mindre rimligt och intressant att tala om objektiv riktighet hos tolkningar av musikstycken och andra konstnärliga uttryck. Drömtolkningar intar en intressant mellanposition. Här finns en praktisk kontext genom deras roll exempelvis i psykoterapi. Men här finns också en stor obestämdhet, både med avseende på *vad* som är relevant för tolkningars riktighet, och *hur* detta är relevant.

Slutligen kan sägas om Davidson att han är något så ovanligt i dagens akademiska filosofi som en systembyggare. Varje komponent i hans filosofiska system är intimt förknippad med, och bör förstås i ljuset av de övriga. Jag har främst redogjort för Davidsons syn på tolkning och mening, och utelämnat många av hans medvetandefilosofiska uppfattningar. Det är nog inte förrän man satt sig in också i dessa komponenter av hans filosofiska system som man till fullo kan inse vilken originell och nyskapande filosof Davidson är.

JAN BERG

Vad Kant också kunde Den förkritiske Kant som kosmolog

Kants förkritiska period, det vill säga tiden före koncipieringen av *Kritik der reinen Vernunft* (vars första upplaga utkom 1781), domineras helt av den mekanistiska världsbilden med dess deterministiska atomism. Denna atomism ligger till grund för den förkritiske Kants hypoteser om världens uppkomst och utveckling. Den mekanistiska världsbilden utgjorde den filosofiska bakgrunden till Newtons mekanik. För att korrekt värdera Kants insats inom kosmologin är det därför lämpligt att först kortfattat beskrivade de väsentliga dragen i Newtons kosmologi.

1. Newtons kosmologi

Enligt Newton innehåller det materiella universum oändligt många atomer, som är i stort sett jämnt fördelade i det oändliga absoluta rummet. Materiens genomsnittliga täthet är därför ändlig. Det innebär, att gränsvärdet för kvoten mellan universums massa och volym, när volymen går mot oändligheten, har ett värde större än noll.

Vore det materiella universum ändligt, skulle det på grund av sin egen gravitation ha dragit sig samman kring sitt masscentrum. År 1692 – alltså fem år efter publiceringen av sin *Principia* – skrev Newton till fysikern Richard Bentley, medutgivare av den andra upplagan av *Principia* (1713): ”Men om materien vore jämnt fördelad i ett oändligt rum, skulle den aldrig dra sig samman till en enda massa, utan endast delar av den skulle förena sig till *en* massa och andra delar till en annan, så att ett oändligt antal massanhopningar skulle bildas, som på stora avstånd från varandra vore utspridda i det oändliga rummet.” I den latinska utgåvan av sin *Opticks* (1706) hävdade Newton dessutom, att alla rörelser i universum småningom skulle avtaga.

Newton såg nu själv i princip följande svårighet. Universums samlade massa M , som är lika med produkten av tätheten p och volymen V och alltså proportionell mot produkten av p och kuben av universums radie r , divergerar mot oändligheten, när r obegränsat växer. Därför divergerar även universums gravitationspotential, som är det negativa värdet av gravitationskonstanten multiplicerad med massan genom radien. Därav följer, att gravitationskraften inte är väldefinierad för Newtons materiella universum.

Detta problem ledde den berömde samtida astronomen Edmond Halley till hypotesen, att stjärnorna inte har fixerade positioner i rymden. Halley hade nämligen vid jämförelsen av sina egna mätresultat med de stjärnpositioner som upptecknats av de grekiska astronomerna Hípparchos och Ptolemaíos fastställt divergenser, som överträffade alla tänkbara mätfel. Halleys formulering av sin dynamiska stellarhypotes var en verkligt omvälvande händelse i kosmologin.

Newton ansåg, att varje försök att med hjälp av matematisk-fysikaliska principer härleda strukturen hos kosmos ur antagandet om en likformig fördelning av materien i rummet skulle strida mot hans teori för mekaniken. I problemet med den divergerande gravitationskraften såg han ett argument för nödvändigheten av Skaparens ständiga ingripande i världsmaskineriet. På grund av gravitationens divergens måste det materiella universum störta samman. Därför måste Skaparen med jämna mellanrum ingripa och på nytt ställa in randvariablerna ort och hastighet hos himlakropparna. Först därefter kan världen löpa vidare i sina banor för en begränsad tid. Newton föreställde sig därvid, att kometerna vore Skaparens medel att förändra himlakropparnas rörelser och därigenom upprätthålla universums struktur. Dessa ingrepp av Skaparen är inte empiriskt observerbara, eftersom hela det materiella universum samtidigt förändras. Den store fysikern Newton försökte alltså undkomma svårigheten genom att införa en fysikaliskt principiellt meningslös ad-hoc-hypotes!

2. Kants kosmologi

Även om Kant i sin naturfilosofi övertog den matematisk-fysikaliska delen av Newtons mekanik, krävde han, att universums uppkomst, nuvarande tillstånd och vidare utveckling måste kunna härledas ur den Newtonska mekanikens principer. I kosmologin såg Kant den nödvändiga naturfilosofiska kompletteringen av den vetenskapliga världs-

bilden, vars matematiska formulering förelåg i Newtons *Principia*. Enligt Kants uppfattning anger Newtons axiom endast de allmänna villkoren för den kausala strukturen hos materiens rörelser och lämnar de speciella fysikaliska betingelser under vilka dessa lagar verkar öppna. Kant strävade efter att konkret bestämma Newtons lagar genom att använda dem på det existerande universum. I motsats mot Newton utgick Kant från förutsättningen, att det materiella universums struktur måste förklaras med hjälp av den Newtonska mekanikens dynamiska principer. Kant ville integrera en motsägelsefri fysikalisk teori för universum i den mekanistiska världsbilden. I det avseendet anslöt han sig till den grekiska atomismens världsbild, så som den framställdes av Lucretius, vars *De rerum natura* tillhörde den förkritiske Kants favoritlektyr.

I sin skrift *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755) använde Kant sin nykoncipierade atomteori på kosmologiska frågeställningar och utvidgade användningen av gravitationskraften – och därmed Newtons mekanik – till hela universum. Därigenom kom han på idén om galaxer, som alla är strukturerade enligt Newtonska principer.

De vetenskapliga källor som Kant utnyttjade i sin kosmologi var förutom Newtons mekanik James Bradleys upptäckt av fixstjärnornas parallaktiska egenrörelser, Pierre de Maupertuis' undersökningar om himlakropparnas form, särskilt jordens avplattning, och slutligen ett tidigare försök att formulera en kosmologi på grundval av Newtons mekanik, som hade gjorts av Thomas Wright i skriften *An Original Theory or New hypothesis of the Universe* (1750).

Kant anger själv en idé i Wrights bok som utgångspunkt för sina kosmologiska undersökningar. Han hade dock inte läst originalet, utan endast en recension i en i Hamburg utgiven tidskrift från år 1751. Efter att ha läst denna recension kunde Kant yttra sig erkännande om Wright med följande ord: "Han betraktade inte fixstjärnorna som ett oordnat och utan avsikt kringstrött vimmel, utan fann en systematisk sammanfattning i en helhet och ett allmänt samband mellan dessa stjärnor och de delar av rymden som de upptager." Detta citat återger i koncentrerad form grundidén i Kants förnyelse av kosmologin i förhållande till Newton.

Hade Kant läst Wrights bok i original, så hade han dock måst ta avstånd från många detaljer i den, ty Wright argumenterade i princip

med hjälp av teologiska betraktelser, som var Kant helt främmande inom kosmologin. I en tidigare skrift hade Wright nämligen antagit, att solen och de andra stjärnorna bildar en sfärisk omgivning kring ett centrum, som befolkas av Gud själv och diverse änglar. I sin *Original Theory*, vars skivliknande modell av Vintergatan påverkade Kant, generaliserade Wright sitt ursprungliga antagande till en hypotes om existensen av en mångfald av stjärnsystem, som vart och ett hade sitt eget gudomliga centrum. På grund av denna homogenitet hos universum uppstod dock ett brydsamt moraliskt problem för Wright, eftersom den rättmätiga bestraffningen av syndare därigenom icke skulle kunna administreras centralt.

I motsats mot Newton förutsatte Kant, att universums lokala masstäthet kraftigt varierar på så sätt, att ett gravitationscentrum för de kosmiska massorna bestäms. Men Kant påpekade samtidigt, att detta inte betyder, att det oändliga, absoluta rummet självt har ett centrum. (Vid konceptionen av sin *Theorie des Himmels* hade Kant ännu inte utarbetat det i sin senare skrift *Monadologia physica* införda relativistiska rumsbegreppet.)

Kant hade uppenbarligen en sfärisk-symmetrisk föreställning om fördelningen av tätheten i det oändliga materiella universum, varvid den variabla masstätheten p närmar sig ett försvinnande medelvärde. Han säger nämligen, att materiepartiklarna "med avståndet förlorar sig i en total utspridning", om "vi kunde överskrida en bestämd sfär".

Låt oss försöka precisera Kants tankegång. För att medelvärdet av masstätheten $p =$ gränsvärdet för M genom V , när universums volym V går mot oändligheten, skall försvinna asymptotiskt enligt proportionaliteten $p \sim k$ genom r upphöjt till $3n$, där k är en konstant, kan vi sätta n större än eller lika med två tredjedelar. Detta innebär, att den kosmiska masstätheten åtminstone avtar med kvadraten på avståndet. För den totala kosmiska massan M , som är proportionell mot pr^3 , som i sin tur är proportionell mot k gånger r upphöjt till $3(1-n)$, erhåller vi således även en asymptotiskt försvinnande gravitationskraft, när n går mot oändligheten. Kant kunde alltså övervinna den svårighet som förlätt Newton till absurda teologiska konstruktioner.

Enligt Kants förutsättningar växer masstätheten och gravitationskraften med det minskande avståndet till det materiella universums gravitationscentrum och går mot noll, när radien växer i det oändliga. Härav drog Kant slutsatsen, att stjärnorna och stjärnsystemen hade

uppstått i närheten av det kosmiska gravitationscentrum. Denna skapelseprocess följdes av en snabb expansion bort från centrum. Härvid gav kollapsen av äldre stjärnor upphov till nya stjärnsystem. Därför bildas ständigt stjärnsystem i en oändlig process allt längre bort från det materiella universums gravitationscentrum.

Enligt Kant avslutas aldrig skapelseprocessen i världen. Världsrymdens oändlighet och dess däri inneslutna tunga massa garanterar således, att gravitationskollapserna ger den kosmiska massan nya impulser och därigenom förorsakar ständigt nya cykler av stjärnbildning.

3. Kants kosmogoni

I naturvetenskapliga sammanhang innebär kosmogoni läran om världens uppkomst. I sin *Theorie des Himmels* formulerade Kant en intressant hypotes om planetsystemets uppkomst i en ursprunglig kosmisk atomgas. Han hade uppmärksammat, att alla planeter i solsystemet rör sig i samma riktning runt solen i nästan sammanfallande plan. Han antog därför, att anhopningarna av materia bildades i urgasen på grund av gravitationskraften: å ena sidan en stor centralkropp och å andra sidan mindre himlakroppar, som till att börja med attraherades av centralkroppen för att sedan genom repulsionskraften åter stötas ut i en cirkelrörelse runt centrum.

Vid sin förklaring av solsystemets uppkomst utgick Kant från begreppet om en oordnad massa av kosmisk stoft, som hålls samman av gravitationen. De enskilda partiklarnas rörelse var oregelbunden; de hade ingen konstant rörelseriktning. Systemet som helhet hade dock ett ändligt vridmoment. Partiklarna rörde sig i skilda banor kring vissa gravitationscentra i enlighet med Newtons gravitationslag. Genom kollisioner förlorade partiklarna energi och sjönk mot ett lokalt gravitationscentrum. Det starkaste gravitationscentrum bildade den ursprungliga solen, de andra bildade de blivande planeterna. Under denna process uppstod ur det oordnade rörelseschemat en likformig rotation, så att alla planeterna kretsade i samma riktning kring solen och vred sig i samma riktning kring sin egen axel.

Ur sin hypotes härledde Kant några empiriska utsagor, som senare har bekräftats. Han hävdade exempelvis, att Saturnus' ring består av partiklar; detta verifierades senare genom fotometriska och spektroskopiska undersökningar. Enligt hans uppfattning hade Saturnus' ring löst

sig från planetens ekvator på grund av centrifugalkraften. Vidare uppfattade Kant zodiakalljuset (det från solen utgående, kägelformade ljusskimret längs djurkretsen) som en reflex av solljuset i en interplanetär rest av urgasens stoft. Detta motsvarar även den moderna uppfattningen. Kant hävdade, att solsystemet utgör en del av ett stort stjärnsystem, som bildar en galax, och att de så kallade nebulosorna i verkligheten är galaktiska system utanför vår galax. Denna för sin tid mycket djärva hypotes kunde först i vårt århundrade slutgiltigt bekräftas.

Enligt en bland svenska lärdomshistoriker företrädd uppfattning skulle Kant ha fått uppslaget till sin teori om planetsystemets uppkomst från Emanuel Swedenborg. Swedenborg utgick i sina kosmologiska visioner väsentligen från begreppen energi och strålning. Han förklarar i *De Cultu et Amore Dei* (1745) planetsystemets uppkomst med hjälp av det strålningstryck som i en tidig fas emanerade från solen. Planeternas rotation och banrörelse återförs på den motsägelsefulla föreställningen om en rörlig ”matematisk punkt”, som uppstått genom en ur mekanikens lagar ej härledbar ”rörelse i oändligheten” och som ger upphov till fysikaliska partiklar, vilka kan ”multipliceras” med varandra. Det är svårt att föreställa sig, att Kant – som ville grunda sin teori om planetsystemets uppkomst uteslutande på Newtons mekanik – skulle ha låtit sig inspireras av Swedenborgs poetiska fantasier, som möjligen kunde kvantifieras med hjälp av mycket senare, indeterministiska mikrofysikaliska teorier. Kants diskussion av frågan om existensen av levande varelser på andra himlakroppar behöver heller inte tyda på någon påverkan från Swedenborg, eftersom sådana spekulationer låg i tiden.

Kants kosmologiska skrift trycktes visserligen 1755, men förläggaren gjorde kort därefter konkurs, hela upplagan av Kants arbete togs i beslag och kunde inte distribueras. En sammanfattning infogades 1763 i en annan skrift av Kant, men först 1791 kom en ny, fullständig upplaga. Under tiden hade den tyske filosofen Johann Heinrich Lambert (1728–1777) formulerat en liknande nebularhypotes i sina *Cosmologische Briefe* (1761). En annan version, som förmodligen är oavhängig av såväl Kant som Lambert, publicerades i *Exposition du système du monde* (1796) av Pierre Simon Laplace.

I sitt nionde kosmologiska brev ger Lambert en förklaring av Vintergatans synliga gestalt. Han tänkte sig, att Vintergatan består av

ett stort antal stjärnsystem, som bildar en flat ring kring ett tomrum. Han postulerade existensen av en osynlig himlakropp, som mitt i detta tomrum verkar som ett gravitationscentrum med en oerhörd massa och täthet. Denna idé utvecklades sedan vidare av Laplace, som insåg, att den enorma tätheten ligger till grund för osynligheten hos en "svart" himlakropp av den art som Lambert hade föreställt sig. Som en konsekvens av Newtons gravitationsteori och hans korpuskularteori för ljuset noterade Laplace, att ljus inte kunde slippa ut ur ett astronomiskt objekt med tillräckligt stor massa och tillräckligt liten radie. Denna tidiga föraning om existensen av svarta kosmiska hål fann dock ytterst få anhängare även efter Einsteins formulering av den allmänna relativitetsteorin och Schwarzschilds härledning av den relativistiska formeln för gravitationsfältet kring en sfärisk massa.

Enligt en i vetenskapshistorien inkorporerad tolkning av den Kantiska kosmologin kunde Kant inte förklara, hur solens rotation har uppstått. I enlighet med Newtons andra lag identifieras den dynamiska kraften med impulsändringen (massan multiplicerad med första derivatan av hastighetsvektorn). Därav följer lagen om impulsens konstans: I ett slutet system är summan av impulserna konstant. Partiklarna i ett sådant system kan visserligen byta ut sina impulser genom kollision eller andra processer, men den totala impulsen måste förbli densamma. Den totala impulsen kan endast ändras genom utbyte av energi eller kraft med omgivningen. Kant förutsatte, att det härskade helt oordnade rörelser i solsystemets urgas. Summan av dessa okoordinerade rörelser är alltså noll. Ur dessa oordnade rörelser uppstod småningom en ordnad mängd rörelser på så sätt, att impulssumman erhöll ett icke-försvinnande värde. Existensen av den därtill erforderliga, utifrån verkande kraften kunde Kant – enligt denna tolkning av hans kosmologi – inte motivera.

Laplace kringgick denna svårighet väsentligen genom postulatet, att det totala vridmomentet i solsystemets urgas hade ett ickeförsvinnande värde från början. Han var medveten om, att vridmomentet hos solen, planeterna och deras satelliter alla har samma riktning. Han postulerade därför en ursprunglig rotation i ett hett gasmoln, ur vilket solsystemet utvecklades. Därvid växte rotationshastigheten, för att vridmomentet skulle kunna bibehållas. Därigenom löste sig gasringar från gasmolnets ekvator och bildade sfäriska himlakroppar, av vilka några i sin tur stötte ut nya gasringar, av vilka de flesta (dock inte alla i fallet

Saturnus) kondenserades till satelliter. Kärnan i urgasen bildade solen. På så sätt uppstod den så kallade Kant-Laplaceska nebularhypotesen.

Den förste som använde uttrycket "den Kant-Laplaceska kosmogonin" var Schopenhauer (i *Parerga und Paralipomena*, 1851), som kuriöst nog var elev till en motståndare mot Kants filosofi. I ett tal i Königsberg 1854 firade Helmholtz Kant som upphovsmannen till den Laplaceska nebularhypotesen. Som vi har sett, är det vetenskapshistoriska sammanhanget litet mera komplicerat.

I själva verket är historien ännu mera komplicerad. Vid tolkningen av den Kantiska kosmogonin måste man beakta, att solsystemet enligt Kant tillsammans med andra stjärnsystem befinner sig i botten av en kosmisk hierarki av allt större system, som alla är ordnade genom en inbäddningsrelation. I utillståndet bildades solens urmoln tillsammans med millioner andra urmoln, varvid alla urmoln hade olika vridmoment enligt en slumpmässig fördelning. Kant kunde alltså mycket väl ge skäl för solsystemets ändliga totala vridmoment.

I sin skrift *Ob die Erde veralte?* (1754) analyserade Kant de yttre krafternas inverkan på jordytan. I sitt senare arbete *Über die Vulkane im Monde* (1785) grundlade han en jämförande geologi. Hans målsättning var att med hjälp av utforskningen av månytans struktur dra slutsatser om jordens fysiska utveckling. I denna skrift formulerade han dessutom en teori om uppbromsningen av jordens rotation genom ebb och flod. Detta problem togs åter upp först år 1848 av fysikern Julius Robert Mayer i hans *Dynamik des Himmels*. I dag existerar möjligheten att med hjälp av atomur exakt besvara den av Kant initierade frågeställningen.

I sin skrift om månens vulkaner gav Kant även en förklaring till solens hetta och planeternas inre värme. I sin kosmogoni hade han hävdad, att värme alstras vid materiens förtätning och att denna värmealstring är proportionell mot massan och tätheten hos den himlakropp som bildas. Solens höga temperatur följer enligt Kant ur det faktum att solens massa är tusenfalt större än de största planeternas massa. Kants hypotes om, att den höga temperaturen i solens inre orsakats av en gravitationskollaps, bekräftades mer än hundra år senare genom den av Helmholtz och J J Thomson grundlagda mekaniska värmeteorin för solenergin. Enligt Kants uppfattning förlöpte denna koncentrationsprocess under en tidsrymd av storleksordningen tio millioner år, en uppskattning som står i överensstämmelse med

moderna astronomiska beräkningar. Kant insåg även, att solens värmeförråd småningom måste tömmas på grund av utstrålningen. Han ansåg dock, att gravitationsenergi frigörs när stjärnsystem störtar samman, så att nya stjärnor kan bildas.

Kants kosmogoni baserar på samma grundförutsättning som hans kosmologi, så att alla stjärnsystems uppkomst styrs av samma mekaniska lagar. Varje stjärnsystem är inbäddat i ett större system, med vilket det är förbundet genom gravitativ växelverkan och utbyte av strålning. Delsystemets utveckling inverkar på hela universums utveckling. Genom inbäddningen av varje stjärnsystem i ett större förhindras enligt Kant, att alla rörelser och all strålning i kosmos avstannar. Eftersom ett systems kosmiska omgivning ständigt ändras, utvecklar sig stjärnsystemen i en spiralformad serie av cykler.

Kant uppskattade tidsintervallet mellan ett stjärnsystems uppkomst och dess gravitationskollaps till – som han själv säger – ”mängder av hundratals miljoner år”. Denna uppskattning motsvarar den moderna kosmologins periodindelning, där man räknar med tidsenheter på en miljard eller tio miljarder år. En jämförelse med Newton visar på nytt Kants högre vetenskapliga nivå inom kosmologin. I sina sena verk om kosmologi försökte Newton nämligen tränga in den historiska existensen av kosmos i den bibliska tidsramens fem tusen år. När Buffon 1749 i sin *Histoire naturelle* antog jorden vara nittio tusen år gammal, uppfattades detta av den i Newtons världsbild förankrade publiken som en ytterst provocerande djärvhet. Kant förde således in helt nya, realistiska storleksordningar i kosmologin.

Vid studiet av Kants senare, kritiska filosofi är det fördelaktigt att behålla den nyktra, realistiska framställningen i hans förkritiska verk i minnet. Kants kritiska filosofi utgick från en radikal omvälvning i hans verklighetsuppfattning. Det översiktligt planerade landskapet och de breda, raka vägarna i hans förkritiska fas leder plötsligt in i en kunskapsteoretiskt vilt förgrenad djungel, i vilken det onåbara tinget i sig utgör den enda förbindelsen med den förkritiska yttervärlden.

BJÖRN PETERSSON

Den moraliska asymmetrin mellan lycka och lidande

I den reviderade utgåvan av *Djurens frigörelse* (övers Nya Doxa 1992) poängterar Peter Singer att han endast ändrat uppfattning rörande en detalj i det filosofiska fundamentet för sin djuretiska argumentation. Denna detalj har emellertid stor betydelse, inte bara för djurfrågor, utan för moraliska frågor om liv och död i allmänhet, exempelvis abort, preventivmedel och plikter mot kommande generationer.

Singers intresse för frågan aktualiseras i samband med att han omprövar sin inställning till ett argument mot vegetarianism. (s 248) Argumentet går ut på att om vi inte äter kött så kommer betydligt färre grisar, kycklingar etc att existera över huvud taget, så egentligen gör köttätarna djuren de äter en tjänst. Detta var nonsens, ansåg Singer i första utgåvan, eftersom "det ålägger oss att tänka att en varelse gynnas av att bli till. Och för att tänka detta måste vi tro att det är möjligt att gynna något som inte existerar". I nya utgåvan ändrar han uppfattning av följande skäl:

När allt kommer omkring är de flesta av oss överens om att det vore fel att sätta ett barn till världen om vi visste, innan barnet koncipierats, att det skulle ha en genetisk defekt som skulle göra dess liv kort och plågsamt. Att skapa ett sådant barn är att göra det något ont. Kan vi verkligen förneka att vi gör en varelse som kommer att få ett behagligt liv något gott, genom att se till att den kommer till världen? För att förneka detta blir vi tvungna att förklara varför de två fallen är olika, och jag kan inte finna något tillfredsställande sätt att göra det på. (s 248)

Liksom Derek Parfit (*Reasons and Persons*, s 396) lägger Singer bevisbördan på den som anser fallen asymmetriska. Man skulle kunna fråga sig om inte det som bör förklaras snarare är varför de två fallen

ska betraktas som analoga, annat än i bemärkelsen att det rör sig om potentialitetsresonemang i bägge fallen? Det ena fallet handlar om en lycklig varelse som faktiskt kommer att finnas, medan det andra rör en blott potentiell varelse som skulle blivit olycklig ifall den kommit att existera. Den moraliskt intressanta frågan bör, såvitt jag kan se, inte handla om huruvida fallen är olika. Fallen är klart olika på åtminstone två sätt. Men är dessa uppenbara skillnader moraliskt relevanta?

Finns det något element i den moraliska eller utilitaristiska metodologin som tvingar oss att bedöma fallen utifrån samma måttstock? Om inte, vilka positiva skäl skulle kunna anföras för en asymmetrisk bedömning?

1. Är det meningsfullt att lägga moralisk vikt vid blott potentiella varelsers välbefinnande?

Måste man, som Singer hävdade i första utgåvan, tro att det är möjligt att gynna "något som inte existerar", bara för att man tänker att en varelse gynnas av att bli till? Möjligen om man med "inte existerar" menar "inte existerar ännu". I en sådan svag tolkning är tankegången däremot uppenbart inte nonsens: Man tänker att man nu gynnar någon som faktiskt kommer att bli till senare (som t ex när man medvetet sörjer för sina ännu ej födda barns framtid). Såvitt jag kan se är detta inte märkligare än att man nu gör något gott mot en nu levande person, men att personen ej får glädje av detta goda förrän vid en senare tidpunkt.

Menade Singer något starkare i första utgåvan blir hans slutledning ogiltig. Vi måste inte tro att det är möjligt att gynna något som *aldrig* existerar, bara för att vi tänker att en varelse gynnas av att bli till. I *Reasons and Persons* påpekar Parfit att omdömet "att en persons liv är värt att leva, eller är bättre än ingenting, /.../ inte behöver implicera att det skulle varit sämre för denna person att aldrig ha existerat" (s 487). Parfit framhåller skillnaden mellan att hävda (a) att tillblivelsen gynnar den tillblivne i de fall denne faktiskt blir till och att hävda (b) att tillblivelsen skulle vara bra eller dålig för folk i de fall den inte inträffar. Endast det första anspråket är försvarbart enligt Parfit (s 489). Om vi sätter barn till världen skulle de således gynnas eller missgynnas av detta, men om vi inte gör det har de inte därmed missgynnats eller gynnats. Man kan alltså motsägelsefritt tänka att en varelse gynnas av att ha blivit till och samtidigt hålla fast vid att det

är nonsens att tro att man kan gynna något som inte existerar.

I Parfits variant av exemplet frågar han sig om inte ett par som medvetet avstår från att skaffa ett lyckligt barn vore lika klandervärda som de som medvetet sätter ett olyckligt barn till världen. Blir fallen moraliskt asymmetriska p g a att moraliska skäl måste vara relaterade till någon kännande varelse? I det första fallet berörs ju ingen av beslutet.

Den slutsatsen vore emellertid förhastad. Även om det är motsägelsefullt att tro att man kan gynna någon som aldrig existerar så kan man ”förklara i personrelaterade termer varför vi har ett moraliskt skäl att inte åstadkomma vissa effekter, även om dessa effekter inte skulle vara dåliga för någon.”(Parfit s 394)

Intuitivt, hävdar Parfit, godtar många människor en moralisk asymmetri mellan beslutet att medvetet skapa ett lidande barn och beslutet skapa ett lyckligt barn. Asymmetrin skulle enligt Parfit bäst kunna rättfärdigas utifrån ”Den Snäva Principen”:

- (1) Den varelse vars liv är värt att leva har gynnats av att ha blivit till.
- (2) Under i övrigt lika omständigheter är det fel att medvetet fatta ett beslut som skulle ge ett sämre utfall.
- (3) Under i övrigt lika omständigheter skulle det ena av två utfall vara sämre om det var sämre för folk.
- (4) I valet mellan X och Y är X ”sämre för folk” i den snäva meningen om förekomsten av X snarare än Y skulle vara sämre, eller dåligt, för X-folket – dvs de som skulle existera vid utfallet X (s 394).

Principen innebär framför allt att ett resultat av ett beslut bara kan vara sämre om det är sämre, eller dåligt, för de människor som existerar vid detta resultat. Anta t ex att ett par har möjlighet att välja mellan att sätta barn till världen nu eller om två år. De har goda skäl att anta att barnen i bägge fallen skulle få liv värda att leva. Väljer de det tidigare tillfället finns det goda förutsättningar för ett mycket behagligt liv. P g a försämrade yttre omständigheter vet de dock att barn som föds först om ett par år förmodligen kommer att få liv som nätt och jämnt är värda att leva. Den snäva principen skulle då innebära att man inte kan säga att något av dessa utfall är sämre än det andra.

Parfit kommer också fram till att ”Den Snäva Principen” är ohållbar av flera andra skäl (s 395).

Parfits argumentering för symmetri är, liksom Singers, enbart negativ: De som tror på asymmetrin, ”behöver förklara varför mitt par inte skulle ha något moraliskt skäl att skapa det lyckliga barnet, trots att det vore orätt att medvetet skapa det lidande barnet” (s 396). Eftersom inte ens den bästa förklaringen (dvs ”Den Snäva Principen”) håller bör asymmetrin överges.

Besluten rörande barnen skiljer sig åt på *två* väsentliga sätt. Parfits ”Snäva Princip” lyfter särskilt fram *en* skillnad: att barnet kommer att existera i det ena fallet men inte i det andra. Förhållandet mellan blott potentiella och faktiska varelsers moraliska ställning undersöks omsorgsfullt i del 4 av *Reasons and Persons*. Parfit visar, tycker jag, på ett övertygande sätt att det kan vara moraliskt meningsfullt att i ett beslut ta hänsyn till vad som *skulle* kunna hända en varelse som de facto aldrig kommer att existera, givet detta beslut. Med andra ord, om de två fallen i Singers exempel är asymmetriska så beror det förmodligen inte på skillnaden mellan faktiska respektive blott potentiella varelsers moraliska ställning.

En möjlighet som Parfit däremot, såvitt jag kan se, inte tar upp är att det skulle kunna finnas en betydelsefull moralisk skillnad när det gäller att sammanväga lycka, jämfört med att sammanväga lidande (även om vi bortser från skillnaden mellan potentiella individer som realiserar och sådana som aldrig realiserar).

Parfit levererar flera förslag till principer för värdering av befolkningsökningar etc. De skiljer sig åt när det gäller frågan om vilka individer som ska tas med i beräkningen, samt när det gäller hur sammanräkningen av livskvalitet ska göras: totalsummering, medelvärde eller någon kompromiss? Argumenteringen kring dessa principer *förutsätter* dock att samma räkneseätt måste kunna tillämpas på såväl lycka som lidande: Medelvärdesprincipen förkastas exempelvis bl.a. av det skälet att den skulle påbjuda skapandet av flera lidande varelsor i ett eländigt universum, bara de kan förväntas lida en aning mindre än genomsnittsvarelser (s 422).

Även om ”Den Snäva Principen” inte håller bör Singers ursprungliga problemställning alltså fortfarande vara meningsfull (med ovan nämnda förbehåll). Vi håller oss för enkelhetens skull till de individer som någon gång finns. Om vi går med på att vi gör ont mot det lidande barnet när vi sätter det till världen, måste vi inte då också gå med på att vi varit goda mot det lyckliga barnet, den glada grisen och den

nöjda hönan, även om *vi* inte vållat detta goda på annat sätt än genom att möjliggöra deras existens? Den gamla föreställningen att barn föds med en tacksamhetsskuld till sina biologiska föräldrar skulle kanske då i viss mån vara berättigad.

2. Bör preferensutilitaristen behandla lycka och lidande symmetriskt?

Hitills har jag inte försökt specificera "lycka" och "lidande". Termerna skulle t.ex. kunna stå för tillfredsställelse och frustration av preferenser, eller för lust och olust.

Låt mig till att börja med undersöka om den mest enkla och generella formen av preferensutilitarism nödvändigtvis innebär att lycka och lidande måste vägas på samma moraliska måttstock. Jag syftar på en utilitarism som sätter värde på all viljetillfredsställelse och endast viljetillfredsställelse, utan hänsyn till om preferenserna innehas vid den tidpunkt de tillfredsställs, om tillfredsställandet upplevs av preferensinnehavaren o.dyl. Jag använder här termerna "viljeattityd", "preferens" och "önskning" som synonyma.

Utgå från Singers exempel: Anta att det står i din makt att sätta ett barn till världen och att sidoeffekterna av detta, såvitt du vet, är neutrala ur preferenssynpunkt (tillfredsställelse och frustration tar ut varandra). Du har goda skäl att anta att barnet kommer att leva ett liv i smärta.

Ur preferensutilitaristisk synpunkt borde beslutet vara oproblemiskt. Om barnet föds, kommer det att vilja slippa smärta och denna vilja kommer att frustreras. Du vållar barnet något ont och mängden ont i världen ökar. Föds det inte, skapas ingen vilja överhuvud taget. Alltså bör det inte födas.

Fundera nu över ett exempel som är identiskt med det nämnda förutom att du har goda skäl att anta att barnets framtida preferenser kommer att tillfredsställas. Om barnet föds kommer denna individ att ha önskringar som tillfredsställs och antalet tillfredsställda preferenser i världen ökar på motsvarande sätt. Är det då självklart att preferensutilitaristen måste anse att världens värde därmed ökat i takt med antalet tillfredsställda preferenser?

Renodlad preferensutilitarism går ut på att man alltid bör maximera tillfredsställelse och minimera frustration av viljeattityder. Men den formuleringen är inte tillräckligt precis.

För det första kan kalkylen utföras på flera sätt. Handlar "maximering" exempelvis om antal tillfredsställda preferenser multiplicerat med deras styrka och varaktighet? Eller om världens genomsnittliga tillfredsställelsenivå? Ingen av dessa tolkningar är given i maximeringsbegreppet. Jag återkommer till denna fråga i sektion 4.

För det andra är axiologin oklar: Vad i världen är det som preferensutilitaristen tillmäter ett intrinsikalt värde? (Med axiologi menar jag en åsikt om vilka entiteter som har värde. En sådan åsikt kan t ex vara ett uttryck för den talandes attityder, eller en trosföreställning med sanningsanspråk. En axiologi i denna mening behöver alltså inte dra med sig några värdesemantiska eller ontologiska förpliktelser.) Eller för att uttrycka saken lite enklare: Vad är det egentligen som är bra med att folk får det de vill ha?

Enligt Wlodzimierz Rabinowicz (Filosofiska föreningen i Lund 24/11 -92) har Jan Österberg påpekat att man inte kan härleda (1) "*p* är intrinsikalt gott" ur (2) "Det är intrinsikalt gott att *P*:s preferens vid *t* tillfredsställs" och (3) "*P*:s preferens vid *t* är att *p*". Som Rabinowicz påpekar kan man inte heller härleda (2) ur (1) och (3). Österberg ansluter sig till (2), en tillfredsställelsfokuserande variant av utilitarismen, medan Rabinowicz argumenterar för att (1), en objektfokuserande tolkning, gör en rimligare preferensutilitarism.

Såvitt jag förstått innebär Rabinowicz' främsta invändning mot den tillfredsställelsfokuserande varianten att den på sätt och vis är paternalistisk. Det beror på att den säger att det som har värde för folk är något annat än det de själva sätter värde på. Det vi faktiskt vill ha är ju inte tillfredsställelse av våra preferenser, utan vi vill ha vad det nu än råkar vara som våra preferenser är riktade mot. Om vi, låt säga, spelar tennis är inte målet att tillfredsställa vår vilja att vinna, inte heller att bli lyckliga genom att vinna. Målet är att vinna. Och detta kan vara sant även om man tror att det ligger någonting i tanken att allt avsiktligt handlande måste kunna förklaras i termer av agentens viljeattityder.

Men vad blir kvar av preferensutilitarismen om man inte tillmäter preferensstillfredsställelsen något värde? Hur ska man exempelvis skilja preferensutilitarismen från en intuitionistisk "objektiv lista" över olika typer av värderade objekt? Skillnaden måste bestå i att klassen av objekt som kan tänkas ha värde är mindre godtyckligt avgränsad för preferensutilitaristen: allt kan inte tänkas ha värde, utan saker och ting

kan bara ha värde *i kraft av* att de är föremål för önskningar. En preferensutilitarism värd namnet bör väl åtminstone förutsätta att tillfredsställelse och frustration av preferenser är essentiellt från värdesynpunkt?

Anta då att det inom preferensutilitarismens ram måste finnas en koppling mellan objektens värde och det faktum att de är föremål för någons viljeattityder. Jag misstänker att en stor del av poängen med distinktionen mellan den tillfredsställelsenfokuserande och den objekt-fokuserande varianten av preferensutilitarism därmed faller. Visserligen är det fortfarande sant att "*p* är intrinsikalt gott" inte följer *logiskt* ur "det är intrinsikalt gott att P:s preferens vid *t* tillfredsställs" och "P:s preferens vid *t* är att att *p*", eller tvärtom. Men en preferensutilitarist är, som jag här förstått saken, en person som dessutom omfattar en *norm* som går ut på att "*p* är gott för P vid *t*" om och endast om "P:s preferens vid *t* är att *p*". För den som omfattar en sådan norm bör det inte ha någon större betydelse om vi säger att *p* har intrinsikalt värde på grund av att *p* är önskat, (så att tillfredsställelsen av preferensen för *p* har instrumentellt värde) eller om vi säger att "tillfredsställelsen av preferensen för *p*" har intrinsikalt värde (och att *p* därmed har instrumentellt värde). Det substantiella är, oavsett var tyngdpunkten formellt sett placeras, att värdet av *p* beror på hur många och hur starka preferenser som är riktade mot *p*.

Men även på ett annat sätt är det oklart var värdet sitter när en preferens tillfredsställs. I händelsen att en preferens tillfredsställs? Eller i tillståndet att det finns en tillfredsställd preferens? I det första fallet revalveras världen i takt med antalet tillfredsställanden. Ju fler och starkare preferenser det finns att tillfredsställa, desto större möjligheter att höja världens ackumulerade intrinsikala värde genom historien. I den andra tolkningen kan man tänka sig att värdet vid en viss tidpunkt är proportionellt mot den sammanlagda styrkan av de tillfredsställda preferenserna vid denna tid (minus den sammanlagda styrkan av de frustrerade preferenserna). Båda tolkningarna innebär att preferensutilitaristen bör föröka sig om avkomman kan förväntas bli tillfredsställd. Jag är emellertid inte säker på att preferensutilitaristen är tvungen att ansluta sig till någon av de två nämnda tolkningarna.

Enligt en vanlig uppfattning är viljeattityder en form av handlingsdispositioner, och kriteriet för viljans styrka är dess inverkan på handlingsbenägenheten; "The sign of wanting is trying to get" (G E M

Anscombe, *Intention* 1957) Att vilja P är då, något förenklat uttryckt, att befinna sig i ett tillstånd, sådant att om man trodde att man kunde uppnå P, så skulle man tendera att åstadkomma P. Omvänt: benägenheten att åstadkomma P är en funktion av viljan att uppnå P och förväntningen att handlingen ska leda till P. Viljan är ett intentionalt tillstånd, d v s den är riktad, har ett objekt. Detta är en förutsättning för en stor del av beslutsteorin, och idén omfattas av filosofer som R B Brandt, Donald Davidson, R M Hare, Ingmar Persson, Philip Pettit m fl. Såvitt jag förstått ansluter sig även Rabinowicz till detta sätt att se på viljeattityder. Jag utgår här från att denna analys är riktig.

Varför skulle preferensutilitaristerna då tycka att det är bra att folk får det som de är disponerade att åstadkomma? Kanske kan man resonera på följande sätt. En otillfredsställd preferens kan (i den dispositionella tolkningen) liknas vid en brist, en avsaknad av objektet för preferensen. Att tillgodose denna brist är värdefullt; händelsen att preferensen tillfredsställs har därför instrumentellt värde. Bristen försvinner om önskningsen uppfylls – eller utsläcks. Men ur värdesynpunkt spelar det ingen roll *hur* bristen upphör: Tillståndet att en tillfredsställd preferens föreligger är lika neutralt ur värdesynpunkt som tillståndet att ingen preferens föreligger.

Ett tillfredsställt liv är visserligen då bättre än ett liv i frustration, men varken bättre eller sämre än inget liv alls. Ståndpunkten är inte oförenlig med preferensutilitarism – det (enda) onda som kan drabba en person är att preferenser frustreras, det goda är att de tillfredsställs – men potentiella varelser skulle då bara påverka den utilitaristiska kalkylen i kraft av framtida frustration.

I en sådan värdeskala kan det bästa liv aldrig vara bättre än inget liv alls, på sin höjd lika bra. Och man skulle aldrig kunna göra någon en tjänst genom att föda henne. Skapandet av nya varelser skulle vara svårt att rättfärdiga överhuvud taget. Driften att sätta barn till världen vore icke-rationell, eller måste åtminstone motiveras med andra skäl än barnets framtida lycka (exempelvis föräldrarnas preferenser eller barnets potentiella möjligheter att lindra frustrationen hos individer som existerar oberoende av om detta barn kommer till världen eller ej.)

Detta värdesättande av viljandet kan te sig extremt svartsynt. Närliggande synsätt finns dock representerade i filosofihistorien; det liknar möjligen Schopenhauers. Dessutom tror jag att en renodlad preferensutilitarist som omfattar den dispositionella analysen av

viljeattityder faktiskt har goda skäl att tillämpa denna negativa värdeskala på livet. (Skalan är negativ i den meningen att noll är dess högsta värde.) Jag kan inte se att det i sig skulle vara mer värt att *ha* något som man *skulle varit* disponerad att skaffa ifall man inte haft det, än att *inte* vara disponerad att skaffa något som man *inte* har: Det är m a o dåligt att ha en frustrerad preferens, men lika likgiltigt att ha en uppfylld preferens som att inte ha någon preferens.

(Kanske man i allmänhet känner välbehag över det önskade objektet när man har det, medan man knappast känner någonting speciellt rörande objekt som man varken har eller önskar? Oavsett om det ligger någonting i denna psykologiska generalisering så har detta välbehag emellertid inget egenvärde inom preferensutilitarismens ram; dess eventuella härledda värde ligger i det att välbehag är något man *vill* uppleva. Och resonemanget ovan kan tillämpas på viljan att känna välbehag likaväl som på viljan att *p*.)

Men den viktigaste poängen i detta resonemang är inte att renodlade preferensutilitarister borde vara filosofiska pessimister. (Det skulle ju i så fall kunna ses som en kontraintuitiv konsekvens av renodlad preferensutilitarism.) Poängen är snarare den att det inte finns någon självklar symmetrisk värdeskala, sådan att frustration automatiskt kan kvittas mot tillfredsställelse, inbyggd i preferensutilitarismen. Även om man i likhet med Singer, Hare och många andra anser att alla preferenser och endast preferenser är det som räknas moraliskt sett, så krävs det ytterligare minst ett substantiellt ställningstagande innan man kan fatta moraliska beslut: man måste avgöra vad frustration och tillfredsställelse är värt. *Tillfredsställandet* kan vara av värde för att det minskar frustrationen, utan att man därför behöver tillmäta *tillfredsställheten* något värde. Symmetrin mellan potentiellt lidande och potentiell lycka, tolkat som frustration och tillfredsställelse, kan därför ifrågasättas.

3. Bör den hedonistiske utilitaristen behandla lycka och lidande symmetriskt?

Brandt föreslår i *A Theory of the Good and the Right* ett sätt att avgränsa den mängd disparata sinnestillstånd som i dagligt tal samsas under beteckningen "lust" eller "välbehag". I anslutning till hans språkbruk föreslår jag att "lust" här uppfattas som beteckning på en upplevelse vars kvalitet gör att man vill att den ska fortsätta. "Olustens"

kvalitet är sådan att man vill att den ska upphöra. D v s viljan att lust-/olustupplevelsen ska fortsätta/upphöra är kausalt beroende av upplevelsens kvalitet. Lust/olust är alltså sinneskvaliteter, men kriteriet på att de föreligger är dispositionellt. Hedonistisk utilitarism är, kort uttryckt, den moraliska ståndpunkt som innebär att man alltid bör handla så att man maximerar lusten och minimerar olusten. Det (enda) onda som kan drabba en person är olust, det goda är lust.

En hedonistisk naturalist identifierar ont med olust och gott med lust. Med en sådan värdeteori blir kalkylen teoretiskt sett oproblematiske: Mängden gott i världen blir identisk med lustupplevelsernas sammanlagda styrka och varaktighet (och motsvarande när det gäller ont – olust). Den utilitarist som tror på den logiska gränsen mellan "lust" och "gott" måste däremot finna något sätt att relatera värdeskalan till lustskalan. Det billigaste sättet vore att överta den normativa delen av naturalistens teori, och anta att mängden ont/gott i världen är direkt proportionellt mot o/lustupplevelsernas sammanlagda styrka och varaktighet. Men har den hedonistiske utilitaristen någon annan (mindre godtycklig) anledning att acceptera naturalistens värdesättning?

4. Är symmetrin en nödvändig komponent i det moraliska tänkandet?

R M Hare hävdar i *Moral Thinking* att preferensutilitaristens interpersonliga kalkyl automatiskt kommer att övergå till en intrapersonlig kalkyl. Detta beror på att man enligt Hare inte kan veta hur det är för någon annan att ha preferensen att p , utan att man faktiskt har preferensen att p för den hypotetiska situationen att man vore i deras position (Kapitel 5). Eftersom lust per definition är något man vill uppleva, och olust något man inte vill uppleva (även enligt Hare, s 93), kan Hares resonemang tillämpas även på hedonistisk utilitarism. Andersson lider och har preferensen P med styrkan S att lidandet skall upphöra. Om Hares resonemang är riktigt och du förstår hur Andersson mår, så har du alltså jämte dina förutvarande preferenser en likadan preferens P' med styrkan S rörande den hypotetiska situationen att du vore i Anderssons kläder. Så långt tycks direkt proportionalitet gott/ont – lust/olust kunna försvaras utifrån Hares antagande. När det handlar om beslut som inte påverkar de inblandades antal eller deras livslängd verkar direkt proportionalitet rimligt.

Men anta att vi funderar på värdet av att sätta ett barn till världen, eller värdet av att få våra liv förlängda. I dessa senare beslut har det betydelse hurvida vi väljer att maximera *summan* av lust/olustupplevelserna i världen och i våra liv, eller om vi i stället t ex väljer att höja den *genomsnittliga* lustnivån. Hares inlevelsemodell skulle såvitt jag kan se inte automatiskt leda in på någon av dessa vägar, i varje fall inte på rent begreppsliga grunder. Använd t ex Hares tankegång på följande val: du får femton extra levnadsår på en hygglig lustnivå om du under återstoden av ditt liv avstår från den aktivitet som bidrar allra mest till att göra ditt liv lustfyllt. Ditt liv kommer då att innehålla en större mängd sammanlagd lust till priset av ett sänkt genomsnitt. Valet kvarstår även om du levt dig in i, och bildat hypotetiska preferenser rörande, de två hypotetiska situationerna.

Detta hänger samman med ett mera generellt problem när det gäller att väga samman preferenser över tid. Hur påverkar preferensernas varaktighet den preferensutilitaristiska kalkylen? Hares inlevelsemodell ger inget självklart svar på den frågan. (Se t ex Brandt 1979 s 250 eller Wlodzimierz Rabinowicz, *Theoria LV*, 3 1989.)

Hares idé om ett logiskt samband mellan preferenser och kunskap om preferenser genererar alltså ingen given utilitaristisk aritmetik. För övrigt är detta samband ju långtifrån oomtvistat. (Se t ex Persson, *Theoria LV*, 3 1989)

5. Intuitioner om värdet av lycka och lidande

Intuitioners bevisvärde är begränsat. Men om utilitaristen inte på logiska grunder är tvingad att ansluta sig till något speciellt räknesätt så kanske det ändå kan vara rimligt att fundera över folks uppfattning i frågan. Känns det rimligt att räkna värdet av lycka och lidande på olika sätt? De flesta människor accepterar asymmetrin, om man får tro Parfit (s 391, 396). Lars Bergström och Ingemar Hedenius tycks exempelvis dela denna intuition. De ansluter sig båda till "normen om det ondas vikt" (*Frågor om livets mening*, Bergström 1979).

För Hedenius tycks tankegången främst innebära att det i den mänskliga tillvaron finns inslag av ont som är så stort att ingen summa av gott, hur stor den än må bli, kan uppväga detta onda. Helheten (mänsklighetens historia) kan därför på det hela taget inte bli annat än av ondo. Det är fråga om just en norm, ett sätt att *värdera* lidandet i förhållande till lyckan, inte bara en empirisk generalisering om

känsloupplevelsens intensitet. I annat fall hade Hedenius inte så kategoriskt kunna utesluta möjligheten att ett framtida paradiset på jorden (kanske med för oss okända njutningsmedel) skulle kunna uppväga några årtusenden av lidande och därmed rättfärdiga mänsklighetens existens.

Bergström antyder ett annat sätt att precisera normen om det ondas vikt. "Så länge alla människor är lyckliga så är det rätt oväsentligt hur många de är, men ju fler som lider eller är olyckliga desto värre är det" (s 139). När det handlar om lycka lägger Bergström större vikt vid den genomsnittliga livskvaliteten, för lidandet är kvantiteten viktigare. För egen del delar jag Bergströms intuition. (En alltför strikt medelvärdesprincip ger dock upphov till konstigheter även när det enbart handlar om att värdera lyckliga varelsers liv; se Parfit s 421) Tankeexperiment i den här stilen brukar också bekräfta Parfitts generalisering om folks syn på symmetri:

1. Jämför frågeställningarna (a) och (b) (hämtade från Bergström):
 - (a) Mänskligheten lever på det hela taget liv som innehåller mera lycka än lidande. Spelar det någon roll om det efter oss totalt sett kommer 10 eller 100 generationer på bibehållen lyckonivå?
 - (b) Mänskligheten lever på det hela taget liv som innehåller mera lidande än lycka. Spelar det någon roll om det efter oss totalt sett kommer 10 eller 100 generationer på bibehållen lidandenivå?
2. Jämför frågeställningarna (a) och (b):
 - (a) Du har levt ett lyckligt liv i sjuttio år. Du får chansen att leva i sjuttio år till på bibehållen lyckonivå. Skulle ditt liv därmed bli dubbelt så bra? Försök bortse från alla sidoeffekter.
 - (b) Du har levt ett liv i lidande en tid. Du kommer att hållas vid liv lika lång tid. Blir ditt liv därmed dubbelt så dåligt?
3. En smittsam men smärtfri farsot utplånar nittio procent av jordens levande varelser på mycket kort tid. Inför denna tragedi förenas jordens återstående folk, grundar en ny ekonomisk världsordning och lever sedan utan att fördärva naturen, i fred och allmän välfärd (utan märkvärd befolkningsökning) under resten av mänsklighetens historia. Anta att jordens invånare före farsoten levde på en genomsnittlig lyckonivå som nått och jämnt gjorde livet värt att leva.

Farsoten höjer den genomsnittliga livskvaliteten för människor och djur på bekostnad av kvantiteten. (En omvänd version av Parfits "Motbjudande Slutsats").

I princip är det säkert möjligt att mejsla ut en formel som fångar folks intuitioner när det gäller förhållandena mellan genomsnitt och kvantiteter av lidande respektive lycka. Varje sådan kombination av medelvärdes- och summeringsprinciper skulle kräva en gränsdragning som kan tyckas godtycklig. Jag hoppas att jag visat att man har skäl att fråga sig om inte kravet på symmetri är lika godtyckligt.

6. Sammanfattning

Om vi skapar ett barn trots att vi vet att dess liv blir kort och eländigt gör vi något ont. Däremot tycker många att det är av ringa moraliskt värde att sätta ett barn till världen, även om barnet kan förväntas få en hygglig livskvalitet. Är de därmed inkonsekventa?

Jag har ifrågasatt om det finns något element i moralens eller utilitarismens logik som utesluter en asymmetrisk värdering av de två fallen. Parfit undersöker och kritiserar tänkbara försök att rättfärdiga asymmetrin. Han presenterar inget positivt argument för symmetri. Hares analys av det moraliska tänkandets logik garanterar ej symmetri. Varken i preferens- eller hedonistisk utilitarism verkar det finnas något inbyggt räknesätt som kräver symmetrisk behandling av lycka och lidande. Jag föreställer mig att den moraliska symmetrin skulle te sig än mindre självklar i ett pluralistiskt system eller ett konsekventialistiskt system med inslag av sidorestriktioner.

På den positiva sidan är resultatet dessvärre magert också när det gäller argument för asymmetri. Möjligen skulle en pessimistisk variant av preferensutilitarism utesluta symmetri mellan lycka och lidande. Jag är rädd för att de flesta dock skulle finna varianten konstraintuitiv.

Asymmetrin i Singers exempel kan förmodligen inte förklaras enbart utifrån att den berörda varelsen kommer att existera i det ena fallet men inte i det andra. Även om beslutet blivit att *inte* skapa det olyckliga barnet skulle man, som Parfit påpekar, kunnat ge moraliska skäl i personrelaterade termer för detta beslut. Detta trots att det aldrig kommer att finnas någon som berörs av beslutet. Om fallen är asymmetriska har det snarare att göra med förhållandet mellan lycka och lidande.

Möjligen skulle jag våga göra anspråk på att ha underbyggt min inledande anmärkning om bevisbördan: Det är definitivt inte självklart att det framför allt är de som tror på asymmetrin som borde få problem med Singers exempel.

Litteratur

BERGSTRÖM L, *Frågor om livets mening*, (Prisma 1979)

BRANDT R B, *A Theory of the Good and the Right*, (Clarendon: Oxford 1979)

HARE R M, *Moral Thinking*, (Clarendon: Oxford 1981)

RABINOWICZ W, föredrag om tolkningar av preferensutilitarism, Filosofiska Föreningen i Lund 24/11 -92

PARFIT D, *Reasons and Persons* (Oxford University Press 1984)

SINGER P, *Djurens frigörelse* (övers reviderade utgåvan Nya Doxa 1992)

HANS ROSING

Språkbruksundersökande filosofi

Jag läste Per Segerdahls artikel "Filosofi, vetenskap och språk" FT 1/93 med stort intresse därför att jag själv under många år funderat över liknande frågor. Jag har ägnat åtskilligt med tid och möda åt att undersöka det vetenskapliga språkbruket inom olika vetenskaper och under olika tider.

När jag läste artikeln slog det mig genast att Segerdahls tankar om vetenskapen i hög grad liknar den logiska empirismen. Liksom de logiska empiristerna menar han att den traditionella filosofin till stor del baseras på missförstånd av språket. Han förkastar uppenbart metafysiken som en mängd pseudoproblem. I stället för positivisternas begreppsanalys vill han ha undersökning av språkbruket. Liksom positivisterna har han en instrumentalistisk inställning till vetenskapen. Han är enig med de mer radikala empiristerna i sitt förkastande av realismen. Det finns antagligen skillnader, men dem måste Segerdahl själv klargöra. Det är ingen mening med att jag framför gissningar.

Jag kommer i fortsättningen att kalla undersökandet av språkbruk en "metod". Jag är väl medveten om att jag då använder ordet "metod" på ett sätt som avviker ganska mycket från dess grundbetydelse. (Segerdahl skulle antagligen protestera mot ordet "grundbetydelse" här. Han menar att ord inte har grundbetydelser. Men då framför han en *filosofisk teori*. Denna teori är baserad på vissa filosofiska spekulationer inte på en direkt undersökning av svenskt språkbruk.)

Min kritik av Segerdahls artikel går *inte* ut på att denna metod skulle vara felaktig eller ofruktbar. Jag har ofta använt den själv och nått resultat som i hög grad varit klarläggande. Jag har emellertid faktiskt använt den som en forskningsmetod i den meningen att jag har rätt klara regler för hur den skall användas. Dessa regler är i själva verket i stort sett de traditionella reglerna för texttolkning. Det vore

intressant att veta i vilken mån Segerdahl anser att hermeneutikens tolkningsregler överensstämmer med hans regler för undersökning av språkbruk.

Min kritik går i stället ut på att Segerdahl inte varit *konsekvent* i användandet av metoden. Det centrala innehållet i hans artikel består inte alls av undersökningar av språkbruk utan av en mängd mer eller mindre *spekulativa filosofiska teser*.

Segerdahl är säkert väl medveten om hur svårt det är att bedriva undersökning av språkbruk. (Det är lätt endast om man inte behöver följa några regler alls, men under de förhållandena är allting lätt.) Men han tycks inte vara medveten om hur infernaliskt svårt det faktiskt är. (Wittgenstein var utan tvekan väl medveten om detta. Därför ställer han inte heller upp några filosofiska teser. Han pekar bara på hur vissa ord används i vissa typiska språkliga sammanhang. Han betonar språkbrukets mångsidighet.) I resten av denna artikel skall jag peka på en del svårigheter.

Segerdahl undersöker inte sitt eget språkbruk. Borde han göra det? Definitivt, därför att det är fullt av misstag och förbiseenden. Det första en filosof bör göra är förstås att se till att det egna språket inte innehåller den typ av misstag som man kritiserar. Det borde i dag, efter de logiska empiristernas och Wittgensteins insatser, vara klart att felanvändning av ord kan leda till pseudoproblem. Mindre uppenbart är att felanvändning av språket kan leda till *pseudolösningar av pseudo-problem*, eller till *pseudolösningar av verkliga problem*.

Jag är rädd för att Segerdahl i viss mån ger oss pseudolösningar på pseudoproblem. Orsaken till detta är att han enbart ytligt undersöker språkbruket och i stället (kanske omedvetet) filosoferar, eller snarare spekulerar kring språkbruket.

Låt oss undersöka användningen av uttrycket "undersökning av språkbruket". En sådan undersökning kastar ljus över vad vi egentligen sysslar med. Ordet "språkbruk" används (förstås) på ett flertal sätt. Det är på samma sätt som med ordet "öppna" som Segerdahl undersöker i sin artikel.

Man kan t ex tala om mitt språkbruk, om modernt svenskt språkbruk, om tekniskt språkbruk, juridiskt språkbruk, språkbruket bland ungdomsgången i Stockholm osv. Man kan sålunda tala om en individ, om en hel nation, om vissa etablerade yrkesgrupper eller om lösa, spontana gängbildningar. Alla dessa språkbruk är i sig komplicerade,

de uppstår på olika sätt och förändras enligt mycket olika regler. Det är på olika komplicerade sätt besläktade med varandra. T ex i det juridiska språket finner vi en mängd ord som är hämtade från vardags-språket men som används på ett mera precist sätt. Enligt svenskt juridiskt språkbruk är det t ex fullt korrekt att använda ordet död om en person vars hjärta slår förutsatt att hjärnan upphört att fungera. Men det är knappast korrekt att i vardagslag använda ordet död på detta sätt. Troligen kommer dock ordets avändning i vardags-språket att småningom följa det juridiska språkbruket. Det är emellertid uppenbart att dessa båda dödsbegrepp överlappar till mer än 99.9%. I de flesta fall är det korrekt att använda båda begreppen. (Här använder jag ordet "begrepp" därför att det är språkligt helt korrekt och naturligt).

När vi undersöker språkbruk är det viktigt, inte bara att vi har klart för oss vilka slag av språkbruk vi undersöker, utan också på vilka sätt dessa språkbruk är relaterade till varandra. Denna fråga är speciellt viktig när det gäller förhållandet mellan olika vetenskapliga språkbruk och vardags-språket.

Ordet "undersökning" borde givetvis undersökas på liknande sätt. Det finns en rik familj av betydelser (användningar) av detta ord.

- polisen undersöker bromsarna på en bil
- att undersöka den grammatikaliska strukturen hos en sats
- att undersöka människans härstamning
- undersöka ett begrepp
- att göra en marknadsundersökning osv

Vi använder samma ord "undersökning" fast målsättningarna och reglerna kan vara mycket olika. Vissa slag av undersökningar är lätta att lära, t ex att undersöka bromsarna, andra är ytterst svåra, t ex att undersöka materiens struktur. Ordet undersökning har dock en grundbetydelse. Det är alltid frågan om att försöka ta reda på någonting som man inte vet. Det finns förstås användningar som klart avviker från grundbetydelsen, tex "filosofen ägnade sig åt en djupsinnig under-sökning av sin egen navel".

Vi kan följaktligen använda uttrycket "att undersöka språkbruket" på väldigt många olika sätt. I bästa fall kan det av sammanhanget framgå vad vi avser, men det är inte säkert. Det enklaste är att tala om för läsaren vad vi avser att undersöka och hur vi avser att gå till väga. Det här har Segerdahl inte gjort. Detta vore inte så farligt om hans

undersökning vore klar och genomskinlig, men det är den inte vilket jag strax skall visa.

Segerdahl börjar sin uppsats genom att helt anspråkslöst tala om undersökning av språkbruk, men han slutar med ytterst märkliga och kontroversiella ärkemetafysiska läror. Han hävdar att "verkligheten inte är en oberoende, självständig realitet", att vetenskapen inte utforskar "naturens annars fördolda innandöme" och att idén att vetenskapen skulle ge oss en världsbild är ett missförstånd". Hur i all världen kan man komma från en undersökning av olika språkbruk till en metafysiska utsagor om "verklighetens och vetenskapens sanna väsen"?

Det kan man naturligtvis inte. Ett studium av språkbruket är inte ett studium av verkligheten och inte heller av vetenskapen. På sin höjd kan det hjälpa oss att förstå vilka trosuppfattningar och teorier om verkligheten en viss grupp har. (Ett studium av t ex Bibelns språk lär oss mycket om judarnas världsbild).

Om vi enbart håller oss till ett studium av dels vardagsspråket, dels det vetenskapliga språket så framgår det mycket snabbt att de som använder språket tror på realismen, att vetenskapen faktiskt ger en världsbild och att den gör upptäckter av sådant som är dolt för våra ögon. Detta bevisar naturligtvis inte att dessa teorier är riktiga. Det bevisar bara att människorna talar *som om* de vore riktiga.

Hur överbygger Segerdahl gapet mellan språkundersökning och metafysik? Han gör det genom att ställa upp en meningsteori. Enligt denna meningsteori är meningen hos ett ord en familj av konkreta användningar av ordet. Denna teori är synnerligen diffus, men det spelar ingen roll för min kritik. (Såvitt jag förstår är teorin praktiskt taget identisk med Bridgemans operationalistiska meningsteori).

Han antar uppenbarligen att hans språkundersökande metod implicerar denna meningsteori. Något bevis för detta har han inte. I själva verket inser man lätt att en undersökning av språkbruket är konsistent med vilken meningsteori som helst. Man kan förstås undersöka språkbruket utan att ha någon meningsteori alls eller genom att helt enkelt använda ordet mening enligt normalt språkbruk. (Jag föredrar det sista alternativet).

När han diskuterar vetenskapens språkbruk utgår han inte från en undersökning av detta. Han utgår i stället från diffusa underförstådda antaganden om "vetenskapens väsen". Detta innebär en extremt instru-

mentalistisk tolkning. Han gör ett flertal generaliseringar om vetenskapen. Det framgår inte hur han har kommit fram till dessa. Att ens ytligt diskutera dem skulle kräva en lång artikel. I själva verket gäller föstås samma sak för användningen av ordet vetenskap som för de andra ord jag diskuterat ovan.

Som exempel diskuterar Segerdahl ett pseudoproblem från akustikens område. Det problem han diskuterar är utan tvivel ett pseudoproblem, men det är ett konstruerat, inte ett "naturligt förekommande" pseudoproblem. Allvarigare är emellertid att författaren ger en pseudolösning på sitt konstruerade pseudoproblem. Lösningen är uppenbarligen baserad på ett missförstånd av det akustiska språkbruket.

Det verkar som om han skulle ha missförstått användningen av Fourieranalysen. Det verkar sålunda som om Segerdahl skulle ha missförstått det akustiska språkbruket på ett sådant sätt att hans pseudolösning av sitt konstruerade pseudoproblem förefaller rimlig. Den som inte vet vad Fourieranalys är kommer att tro att han står inför djup filosofi när han i själva verket står inför rätt elementära språkliga missförstånd.

Exemplet med det akustiska språkbruket är emellertid utomordentligt intressant och en korrekt filosofisk analys av det kastar mycket ljus över frågan om vetenskapens natur. I Bra Böckers Lexikon läser vi att ljud är de variationer i luftens tryck, överlagrade det statiska lufttrycket, som ger upphov till hörselsensationer. Vidare får vi veta att ljudet är en vågrörelse med en viss frekvens osv.

Den intressanta filosofiska frågan är hur detta språkbruk förhåller sig till det vardagliga talet. Det skulle föra alldeles för långt att här försöka besvara frågan. Situationen är emellertid långt mer komplicerad än vad Segerdahls strängt instrumentalistiska analys ger vid handen. Ordet "våg" spelar en nyckelroll, likaså ordet "uppbyggd". Men dessa ord har flera olika användningar och dessa måste klargöras och relateras till varandra.

Denna uppsats har blivit mycket kritisk. Jag vill därför avsluta med att säga att grundtanken i Segerdahls text, dvs att många filosofiska problem egentligen är skenproblem, orsakade av bristfällig förståelse för det språk man använder givetvis är sund. Alla filosofer borde vara på sin vakt emot dylika misstag.

PER SUNDSTRÖM

Hur bör medicinsk etik bedrivas?

I *Filosofisk tidskrift* nr 1 1993 recenserar Torbjörn Tännsjö Knut Erik Tranøys lärobok *Medisinsk etikk i vår tid*. Jag kommer i det följande inte att lägga mig i Tännsjös bedömning av Tranøys bok. Emellertid ägnar Tännsjö en ansenlig del av sin recension åt en mer allmän principdiskussion om vad medicinsk etik kan och bör vara. Det är denna allmänna diskussion, som är både tankeväckande och kontroversiell, som jag här vill kommentera.

Torbjörn Tännsjö uppställer två som han menar "radikalt olika" sätt att bedriva medicinsk etik. Å ena sidan har vi *tillämpad etik*, där generella moraliska principer tillämpas på konkreta fall. Syftet är då att "kritiskt och systematiskt finna kategoriska svar" på frågor om rätt och fel handlande inom sjukvården. Detta är Tännsjös eget sätt att bedriva medicinsk etik. Mot den tillämpade etiken ställer han en medicinsk etik som sysslar med att "beskriva, systematisera och i viss mån kritisera" föreställningar om rätt och fel som vid en viss tidpunkt och i ett visst socio-kulturellt sammanhang finns inom sjukvården. De moraliska föreställningar det här är frågan om "lever" i praxis och sedvänjor, i etiska regelsamlingar och i reflexioner kring regler och praxis.

1. Vilseledande retorik om den tillämpade etikens förmenta överlägsenhet

Torbjörn Tännsjö utvecklar en märklig retorik när han skall göra en jämförande värdering av de två typerna av medicinsk etik han skisserat. Först påstår han att det är "orimligt att påstå att den ena uppfattningen av ämnet är 'riktigare' än den andra". Detta klingar ju tolerant, och man kunde av fortsättningen vänta sig en plädering för en *pluralistisk* ideologi: flera olika tillvägagångssätt kan vart på sitt sätt ge värdefulla resultat. Av sådan pluralism blir dock intet, utom

antydningssvis på ett ställe där Tännsjö i sin kritik av Tranøy menar att denne "åtminstone borde inta en öppen hållning här, och godta *båda* angreppssätten". Men pläderingen för öppenhet framstår som ett tvetydigt undantag, och man har skäl att undra om öppenhet är en dygd också för en tillämpad etik som Tännsjö själv. För strax tillägger han att i valet mellan de två angreppssätten är det "rimligast att välja att se på medicinsk etik som tillämpad etik", ty detta är "en intressantare och mer tankeväckande verksamhet". Och redan dessförinnan har han menat att den tillämpade etiken är "den mest intressanta" och den som gett "de bästa bidragen", medan däremot det andra sättet att bedriva medicinsk etik avsätter "vaga plattityder" och för övrigt "tämmligen magra resultat".

Summa summarum menar Torbjörn Tännsjö att det är orimligt att påstå att den form av medicinsk etik som ger de intressantaste och bästa resultaten är "riktigare" än den som åstadkommer motsatsen. Jag finner detta vilseledande. Varför med sådan emfas förneka att den form av medicinsk etik som man anser vara intellektuellt – filosofiskt och vetenskapligt – överlägsen andra former i en helt rimlig bemärkelse av ordet är "riktigare" än dessa andra? Tännsjös kommentar i termer av riktighet förefaller vara en sakligt tom retorisk gest, en reflex måhända av att det är god ton i de flesta akademiska filosofiska sammanhang i vår tid att alldeles självklart förneka att något inom etiken skulle kunna vara "riktigt" i betydelsen "sant". Men använder man nu ordet "riktig"/"riktigare", bör man vara medveten om allt vad det ordet kan betyda förutom "sann"/"sannare".

2. Den tillämpade etikens första problem: behovet av tro på en normativ etisk doktrin

Trots tvetydigheten i Torbjörn Tännsjös sätt att uttrycka sin uppfattning, behöver man inte sväva i tvivelsmål om att han anser att den tillämpade medicinska etik som han själv och andra filosofer, exempelvis Jonathan Glover och Peter Singer, bedriver är mycket bättre än annan medicinsk etik. Men är den det? I det följande skall jag försöka visa att det finns skäl att starkt betvivla att Tännsjö har rätt.

En "tillämpad etik" behöver två ting: en (allmän) normativ etik att tillämpa och ett (speciellt) objekt att tillämpa denna etik på. I Tännsjös fall (han är ju onekligen det mest näraliggande exemplet) kan man vad gäller det första av dessa två ting konstatera, att han bedriver

tillämpad medicinsk etik med stort filosofiskt-doktrinärt självförtroende. Han har en normativ etisk doktrin – en form av hedonistisk utilitarism – som han uppenbarligen hyser stark tilltro till. På visst sätt är han att lyckönska; en stark tro skapar tillförsikt och frimodighet, och att tron i detta fall skänker den troende en klar övervikt av lust över lidande behöver man knappast tvivla på. Sämre ställd i detta avseende är den som inte har den starka tron på någon viss normativ etisk doktrin, hedonistisk-utilitaristisk eller annan; för det förefaller krävas en stark tro på en normativ doktrin för att man med Tännsjö skall kunna bli en kraftfull tillämpad etik, som kan bjuda de moralfilosofiskt oupplysta (t ex genomsnittligt ofilosofisk sjukvårdspersonal) på "kategoriska svar". Bör då den som inte fått tron på någon viss normativ etisk doktrin, och som därför inte bedriver tillämpad etik så som Tännsjö önskar, lämna den medicinska etiken? Han-eller-hon förefaller ju vara dömd att producera "vaga plattityder" och "magra resultat" i jämförelse med vad den normativt troende tillämpade etikern förmår göra.

Om Torbjörn Tännsjös bild av den tillämpade medicinska etikens (t ex i hans egen tappning) överlägsenhet var riktig, vore det förnuftigt och klokt av den normativt-etiskt icke-troende att dra sig tillbaka, av sakliga och personliga skäl. Men Tännsjös bild stämmer inte; och den som inte brukar schemat "tillämpad etik" har ingen omedelbar anledning att kasta in handduken. Den tillämpade medicinska etiken är nämligen behäftad med principiella problem som är minst lika allvarliga som de som den etik som försöker knyta an till aktuella föreställningar i sjukvårdspraxis har att brottas med. Det kunde ju för det första vara så att avsaknaden av en fast tro på någon viss normativ etisk doktrin var ett tecken på gott omdöme – både i allmänhet och moraliskt sett. Visst är det väl uttryck för gott omdöme att inte acceptera en viss normativ doktrin om det visar sig att den i vissa konkreta situationer inte stämmer överens med starka övertygelser man har om vad som är rätt och fel i just dessa situationer? Den som skänkts tron på den normativa doktrinen drar naturligtvis i sådana moraliska konfliktsituationer slutsatsen att han måste reformera sina övriga övertygelser i ljuset av doktrinen. Men den som *inte* skänkts samma fasta tro, han bör avstå från att välja den normativa doktrinen i *ond tro* (till hans övertygelser hör bl a att det i regel är fel att välja och handla i ond tro). För den i denna mening icke-troende, som inte

ser sig föranlåten att i doktrinen ljus ändra på sina övertygelser, framstår tron på den normativa doktrinen som i vilket fall inte mindre godtycklig än hans egna övertygelser. Som människa, utrustad med mänskligt förnuft och mänskliga känslor, kan han därför lugnt avvisa doktrinen, och dess lärjungars, anspråk på etisk överhöghet. Han har ingen plikt att anamma någon viss normativ etisk doktrin, och i allmänhet ingen plikt att anamma ett filosofiskt ideal att etik bör förklaras och föreskrivas normativt med ett enkelt och väldefinierat helhetsgrepp.

Jag har nu kort berört *ett* skäl att vara skeptisk till Torbjörn Tännsjös åsikt att en tillämpad medicinsk etik i hans eller liknande manér är överlägsen andra former av medicinsk etik. Här har det gällt det ena ledet i det metodiska schemat "tillämpad etik": tron på en normativ etisk doktrin. Schemats andra led utgörs av det på vilket doktrinen skall tillämpas, tillämpningsobjektet.

3. Den tillämpade etikens andra problem: behovet av ett välkänt och väldefinierat tillämpningsobjekt

Också frågan om den tillämpade etikens *objekt* är problematisk (för den tillämpade etikern), inte minst inom en så mångfacetterad och komplex verksamhet som medicin och sjukvård. Här möter vetenskapliga och teknologiska tänkesätt mänskliga individer i ett övergripande sammanhang där det handlar om att hjälpa dessa individer. Men vad är då den tillämpade medicinska etikens objekt närmare bestämt? Ja, schemat "tillämpad etik" önskar sig ett väldefinierat och välkänt objekt, som inte bjuder på tvetydigheter eller överraskningar. Komplexa och därför sämre definierade objekt, som dessutom är flertydiga och bjuder på överraskningar, passar inte Torbjörn Tännsjös och liktänkandes strävan att "systematiskt finna kategoriska svar" på moraliska frågor. Problemet är att sjukvården – sitt betydande inslag av naturvetenskap och teknologi till trots – inte bjuder särskilt generöst på den tillämpade etikens idealiska objekt. En huvudorsak till detta är att det är enskilda *människor* som hur som helst bildar kärnan i det objekt som etiken intresserar sig för, samt att det i fallet sjukvård handlar om människor vars välfärd, livsmönster, ibland själva existens står på spel, och som kanske lider svårt. Här kan man förvänta sig att finna det oväntade, det flertydiga och det svårtydda. Redan en människas biologi och fysiologi är kapriciösare och mer individuell än vad

man med tanke på biologins och fysiologins naturvetenskapliga metodologi kanske föreställer sig, och när man skall försöka greppa hela människor – inklusive deras inre, subjektiva världar – med kognitiva medel, skall man finna att den tillämpade etikens idealobjekt befinner sig en bra bit från verkligheten.

Det skall medges att problemet att få grepp om den *verklighet* där etik materialiseras är en utmaning inte endast för den tillämpade medicinska etiken utan också för andra sätt att bedriva medicinsk etik. I den tillämpade etiken så som bl a Torbjörn Tännsjö tänker sig den blir problemet emellertid accentuerat, eftersom den mer eller mindre förutsätter ett distinkt och väldefinierat objekt, lika enkelt och klart som den normativa etiska doktrinen. Vid bruket av schemat "tillämpad etik" finns därför en inbyggd frestelse att förenkla, schematisera och "idealiserar" en verklighet som den tillämpade etikern annars, utanför sitt schema, sannolikt lätt skulle inse vara komplex och svårdefinierad på distans och i de abstraktioner som schemat kräver. Andra former av medicinsk etik – t ex den som Tännsjö anför som den tillämpade etikens motpol – har lättare att förlika sig med en komplex verklighet, eftersom de i regel inte lika starkt som Tännsjö tror att etiken är kapabel att "systematiskt finna kategoriska svar" på moraliska frågor.

4. Om övermaga anspråk på medicinsk-etiska privilegier – hos filosofer respektive vårdens praktiker

Akademiska filosofer med en tidstypisk dragning åt medicinsk etik – exempelvis Torbjörn Tännsjö – gör inte sällan följande distinktion: å ena sidan det sätt på vilket läkare och andra i den praktiska vården tänker och känner, beslutar och handlar, å andra sidan etikens (dvs den akademiska disciplinens) rationella argumentation för att komma fram till vad som är rätt handlande (i den eller den typen av situation). Naturligtvis *kan* man göra en sådan distinktion; något logiskt hinder föreligger inte, och den är fullt begriplig. Brydsamt blir det emellertid om man låter distinktionen bli en distinktion mellan det godtyckliga och det välgrundade. Den akademiska filosofen – såsom exempelvis Tännsjö i det aktuella sammanhanget – tenderar då att hävda att hans rationella rekonstruktioner av vad som försiggår i medicinsk praxis åtnjuter en *kognitivt privilegierad* status i jämförelse med de mentala operationer som verkliga vårdare, läkare och andra, utför i praxis. Detta förefaller mig vara ett övermaga anspråk från filosofens sida,

något han får svårt att göra reda för utan att *utgå* ifrån att han som filosof har övertaget.

Visst är det bra att den filosof som drar in i vårdverkligheten med sitt speciella begreppsliga maskineri *tror* på att detta kan tjäna till att klargöra ett och annat och även till att underlätta vårdarnas sökande efter vad som är ett rätt och gott handlande i vården. Men huruvida detta filosofens bidrag verkligen *är* till gagn för ändamålet, bör avgöras av alla med erfarenheter av själva vårdverkligheten, vårdare och vårdade. Filosofen synes inte ha skäl att *utgå* ifrån att det är de filosofiska verktygen som regelmässigt kommer att kunna visa på vad som är rätt och gott i vården, utan frågan om den akademiska filosofins status i ett medicinskt vårdssammanhang bör på obestämd tid lämnas öppen för erfarenhetens domar.

Sedan är det en annan sak att man med fog kan tänka sig en sociologisk tolkning av filosofers anspråk på kognitiv överhöghet, nämligen som en behändig ideologi för en socialt marginell akademikergrupps strävan att uppnå en mer eller mindre exklusiv expertstatus. Fenomenet kan dessutom tolkas som ett motdrag mot ett traditionsbundet exklusivitetsanspråk så att säga från andra hållet, från vårdprofessionernas, i synnerhet läkarprofessionens sida. Den aktuella distinktionen görs nämligen också från *den* sidan, men då får den följande utseende: å ena sidan abstrakta teoretiska resonemang kring definierade normer och kriterier, resonemang med tvivelaktig verklighetskontakt, å andra sidan den erfarne praktikerns förmåga att i den konkreta situationen se och inse vad som är rätt respektive fel handlande. Här ges det senare ledet i distinktionen en privilegierad status i förhållande till det föregående, och man *utgår* ifrån att det är praktikern som sitter inne med den rätta moraliska insikten. Vilken av de två – den självmedvetne filosofen eller dito praktikern – som är mest övermaga i sitt anspråk kan man knappast svara på generellt. Men det finns goda skäl att distansera sig från båda.

Den gode filosofen kan göra anspråk på en viss överlägsenhet vad gäller begreppslig klarhet, logik och argumentation, och den gode praktikern på motsvarande sätt vad gäller förstahandskontakt med den verklighet där medicinsk etik materialiseras; men inget av detta ger vare sig den ene eller den andre något legitimt allmänt medicinsketiskt privilegium. Jag har i den här artikeln velat exponera *ett* försök att från filosofiskt håll, i termer av tillämpad medicinsk etik, sätta sig

på höga hästar. Motsvarande, men med omvända förtecken, kunde i annat sammanhang göras med utgångspunkt i vad någon arrogant praktiker sagt eller skrivit. I båda fallen är det trist att se hur man förskansar sig i egen position och där odlar övermaga anspråk på att vara den som i sista hand skall tala om hur det *egentligen* förhåller sig med rätt och fel inom sjukvården.

TORBJÖRN TÄNNSJÖ

Replik till Per Sundström

I min recension av Knut Erik Tranöys *Medisinsk etik i vår tid* skilde jag mellan två uppfattningar av ämnet. Det kan (a) bedrivas med syftet att finna kategoriska svar på frågor om rätt och fel handlande inom vården och det kan (b) bedrivas i syfte att beskriva, systematisera och i viss mån kritisera föreställningar om rätt och fel som vid en viss tidpunkt är i svang. Jag hävdade att båda sätten att bedriva ämnet på var försvarliga, inget är "riktigare" än det andra, men jag hävdade samtidigt att det förra sättet är intressantare än det senare. Det har uppväckt Per Sundströms irritation. Han anklagar mig för demagogi och för att vilseleda. Han tycks anse att om ett sätt att bedriva ämnet på ger upphov till intressantare resultat än ett annat, så är det som ger upphov till de intressantare resultaten också det enda riktiga. Det borde jag också tycka, det tycker jag kanske också, insinuerar han, och det borde jag därför ha sagt. Men det stämmer inte. Visst kan man anse att en av två verksamheter är intressantare och viktigare än den andra, utan att för den sakens skull anse att den som är mindre intressant är "oriktig".

Jag anser t ex att filosofi är intressantare än idéhistoria. Om man måste *välja* mellan att inrätta kurser i filosofi och idéhistoria i ett land, vid en viss tidpunkt, så skulle jag argumentera för att man bör inrätta kurser i filosofi. Men jag är glad att inte behöva ställas inför ett sådant val. Inget av de två ämnena är "riktigare" än det andra. Båda bör beredas utrymme i utbildningsväsendet.

Sundström invänder inte när jag hävdar att synsätt (b) tenderar att avsätta tämligen magra resultat. Själv tycker jag att Tranöys bok vittnar om just detta. Men Sundström vill ändå försvara den här typen av medicinsk etik. Hans främsta argument tycks vara att synsätt (a) skulle vara behäftat med ännu värre problem än synsätt (b). Tillämpad

etik, som jag anvisat som den bästa vägen då man vill finna kategoriska svar på frågan vad som bör göras i olika vårdsituationer, är enligt Sundström inte möjlig. Jag delar inte den uppfattningen.

När man söker svaret på praktiska problem inom vården tror jag alltså att den bästa, ja den enda framkomliga vägen är den tillämplade etikens. Det gäller att formulera hållbara etiska principer, det gäller att göra reda för (i det konkreta fallet) relevanta fakta och det gäller att dra en praktisk slutsats. Sundström invänder mot denna modell. De svårigheter han tar upp – och andra – har jag emellertid diskuterat utförligt, bland annat i kapitel 1 av min bok *Vårdetik*, nyss utkommen i en reviderad och utvidgad upplaga på Thales. Jag kan inte se att Sundström tillför diskussionen något nytt.

Det är särskilt två problem Sundström uppehåller sig vid. (1) Hur ska vi finna rimliga moraliska principer att tillämpa i det konkreta fallet? (2) Hur ska vi kunna göra reda för alla relevanta fakta i fallet? Låt mig först säga något om den förra frågan.

Det är svårt att bli klok mera exakt på vilken Sundströms ståndpunkt är när det gäller de generella moraliska principerna. Går han in för vad som kallas "partikularism", åsikten att det inte finns några generella rimliga moraliska principer som kan utgöra utgångspunkten för den tillämplade etiken? Det vore ett sätt att uppfatta hans utsaga att det skulle kunna vara uttryck för gott omdöme att sakna tro på någon viss normativ etisk doktrin. Men det går också att tolka honom som att han håller frågan öppen om existensen av moraliska principer. Han har bara ännu inte för egen del blivit övertygad om rimligheten av någon bestämd sådan.

Om den förra tolkningen av honom är rimlig tror jag han är illa ute. Jag tror att den partikularistiska hållningen leder till skepticism och jag ser ingen möjlighet att utifrån denna ge bidrag till den medicinska etiken. Det skulle emellertid föra alltför långt att i detta sammanhang försöka visa vad jag nu bara kategoriskt påstår. Jag hoppas kunna återkomma till frågan i något annat sammanhang. För att min ståndpunkt ska bli trovärdig måste jag visa att det slags "kasuistisk" medicinsk etik, utan bruk av etiska principer, baserad på resonemang utifrån paradigmatiska fall, som t ex Albert R Jonsen och Stephen Toulmin pläderar för i boken *The Abuse Of Casuistry. A History of Moral Reasoning* (Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1988), är omöjlig.

Om den andra tolkningen av Sundström är rimlig vill jag råda honom att inte ge tappt så lätt. Han bör fortsätta sitt sökandet efter rimliga etiska principer att tillämpa i konkreta fall.

Det handlar inte om att dogmatiskt välja en princip och att knipa ihop ögonen, om den i konkreta fall ger upphov till orimliga slutsatser. Sökandet efter rimliga principer bör tvärt om ske enligt John Rawls' idéer om ett reflektivt ekvilibrium. Det innebär att vi ibland tvingas revidera våra principiella hållningar i ljuset av våra intuitioner i konkreta fall, men det kan givetvis också innebära att vi tvingas ompröva vår hållning till det konkreta fallet. Ibland är det tankeexempel vi reflekterar över, när vi söker oss fram till hållbara moraliska principer, ibland är det verkliga fall. Den tillämpade etiken kan på detta sätt också ge bidrag till den normativa etiken.

Fortsätter Sundström sitt sökande efter hållbara moraliska principer så är det också möjligt för honom att samtidigt, i väntan på mera definitiva resultat, bedriva det slags medicinsk etik jag anser är det intressantast. Det finns många uppgifter, i jakten på kategoriska svar på frågan vad som bör göras i ett konkret fall, som Sundström kan ta sig an, sin agnosticism – då det gäller moraliska principer – till trots. Han kan t ex resonera hypotetiskt. Han kan säga att om vi skulle acceptera en viss moralisk princip, så tycks det som om vi bör handla på ett sätt, om vi skulle acceptera en annan princip, så tycks det som om vi bör handla på ett annat sätt. Han kan påpeka att det är uttryck för missförstånd om man tror att en viss princip hindrar en från att handla på ett visst sätt – om det verkligen *är* ett missförstånd – och han kan påpeka att en viss princip, som ansetts tillåta ett visst beteende, kanske inte alls tillåter det. Bra exempel på denna typ av filosoferande finns i Christian Munthes bok, *Livets slut i livets början* (Stockholm: Thales, 1992). Jag tänker då särskilt på den del av boken där författaren går igenom och diskuterar olika vanliga föreställningar om abortens moraliska status. Allt detta blir meningsfullt som led i en strävan att (till sist) finna fram till kategoriska svar på frågor om hur man bör förfara i kniviga vårdetiska situationer.

När det gäller svårigheten att göra reda för alla relevanta fakta, då etiska principer ska tillämpas på ett konkret fall, har Sundström mest insinuationer att tillföra diskussionen. Han gör svepande anklagelser både mot mig personligen och mot vissa av mina kolleger för att inte begripa hur komplexa och mångfacetterade de frågeställningar vi

diskuterar är. Han beskyller oss för att förenkla, schematisera och idealisera verkligheten och han pådyvlar oss åsikten att våra ”rationella rekonstruktioner av vad som försiggår i medicinsk praxis åtnjuter en kognitivt privilegierad status i jämförelse med de mentala operationer som verkliga vårdare, läkare och andra, utför i praxis”. Jag förmodar att han med denna bombastiska mening vill ha sagt att jag och andra filosofer som bedriver medicinsk etik skulle tro att vi vet bättre än läkarna själva om hur deras medicinska vardag är beskaffad.

Han har rätt i att medicinsk etik gör bruk av förenklingar, schematisering och idealisering av verkligheten. Hur skulle det annars gå till? Hur tror han att tillämpad fysik går till? Eller läkevetenskap? Förenklingar kan i bästa fall föra oss till approximationer av sanningen och till så välgrundade omdömen som det är möjligt att göra i konkreta fall. (I artikeln ”The Morality of Clinical Research. A Case Study”, som är under publicering i tidskriften *The Journal of Medicine and Philosophy*, ger jag exempel på hur detta kan gå till. Den intresserade läsaren kan beställa ett förhandsexemplar av mig). Men hans obestyrkta anklagelser mot mig och vissa av mina kolleger för övermaga anspråk avvisar jag bestämt. Jag har aldrig inbillat mig att jag skulle åtnjuta någon ”kognitivt privilegierad status” i jämförelse med dem som arbetar inom vården. Jag känner för övrigt inte heller igen bilden av stöddiga läkare, som tror sig sitta inne med något motsvarande kunskapsprivilegium. Min erfarenhet av medicinskt etisk diskussion i vardagslag är att den erbjuder möjlighet till ett givande utbyte av synpunkter, där filosof, läkare och vårdpersonal (och i vissa fall också patienter) tillsammans kan nå fram, antingen till gemensamma slutsatser, eller till en mera välartikulerad oenighet.

De medicinskt sakkunniga brukar på ett begripligt sätt (med hjälp av förenklingar, förvisso) kunna informera mig om det de är experter på och jag brukar (på motsvarande sätt) kunna informera dem om det jag känner till. Tillsammans gör vi ofta nya och oväntade upptäckter. Jag minns t ex med vilken förvåning jag vid en konferens på en infektionsklinik fann att jag kommit att ge skäl för slutsatsen att det kan vara moraliskt försvarligt då HIV-positiva kvinnor vill sätta barn till världen. Det hade jag aldrig själv trott, det hade inte personalen trott, men det ansåg vi, flera som deltagit i konferensen, då vi lämnade den. Sådant är stimulerande att erfara för både känsla och intellekt.

Jag vill därför till sist bestämt ger Per Sundström följande råd: Stå

inte surmulet vid sidan om! Sluta hänga läpp. Bedriv i stället tillämpad etik! Hjälptill att resonera med dem som har fackmässig sakkunskap på olika områden inom vården kring svåra beslutssituationer. Hjälptill dem att nå fram till välgrundade svar på frågan vad som bör göras! Pröva att tillämpa olika etiska principer på fallet! Försök finna de relevanta distinktionerna. Sök sanningen! Gör din plikt som filosof!

RECENSION

Gunnar Fredriksson, *Wittgenstein*, Bonniers 1993.

I inledningskapitlet till sin bok om Wittgenstein beskriver Gunnar Fredriksson hur han vid ett tillfälle försökte förklara för en taxichaufför i Wien vilka idéer Wittgenstein hade. Han började med att påpeka att Wittgenstein "försökte utforska språkets gränser, gränserna mellan vad som kan sägas och vad som inte kan sägas med vårt språk". Det kan ju låta intressant, men chauffören faller inte omedelbart i farstun. Han ber klokt nog om ett exempel på något som inte kan sägas med hjälp av språket. Fredriksson hänvisar då till känslor, stämningar, associationer, osv, som man kan uppfatta i ett gammalt fotografi från sin barndom, men som man "omöjligt kan förklara för en främmande person med språkets hjälp" (s 10). Han medger själv att detta inte är någon "perfekt förklaring av Wittgensteins språkfilosofi", och avsnittet avslutas med följande suck: "Inte nog med att det är svårt att förstå Wittgensteins filosofi. Det är kanske omöjligt att förklara den." (s 11).

Fredrikssons bok syftar emellertid till just detta, närmare bestämt till att "i någon utsträckning förklara Wittgensteins filosofi för ungefär samma publik som läser dagstidningarnas kultursidor" (s 12–3). Det är alltså fråga om populärvetenskap. Boken vänder sig till vad som brukar kallas den bildade allmänheten. Dess syfte är vällovt, och Fredrikssons egen bakgrund, som såväl licentiat i filosofi som framstående journalist, gör att läsarens förväntningar skruvas upp.

Men upptakten är inte särskilt lovande. Låt oss återvända till taxichauffören. Hans fråga är naturlig och fullkomligt berättigad, men Fredrikssons svar är inte särskilt bra.

Naturligtvis finns det mycket som inte kan sägas med hjälp av språket. Sådant som inte kan sägas överhuvud taget – som t ex färger, motorer, skogar och melodier – kan naturligtvis inte heller sägas med hjälp av språket (men däremot kan man tala om sådana saker med hjälp av språket). Vidare finns det förstås sådant som kan sägas av vissa personer men inte av andra. Jag kan t ex inte säga vad rakvatten heter på

kinesiska, eller hur det känns att föda barn, men jag betvivlar inte att andra kan det. Detta är ju alldeles trivialt. Chaufförens begäran bör väl därför tolkas så, att han efterlyser ett exempel på något som *kan* "sägas" – av någon på något sätt eller i någon mening (kanske i en sorts överförd bemärkelse) – men som inte kan sägas av någon på vanligt sätt med hjälp av något naturligt språk (som t ex svenska, tyska eller kinesiska). Fredrikssons svar uppfyller inte denna begäran. Möjligen gick det hem hos chauffören, men en något klyftigare chaufför skulle naturligtvis ha påpekat att känslor, stämningar och associationer mycket väl kan beskrivas med språk, och att de därmed också förklaras även för främmande personer. Somliga av oss är kanske inte så duktiga på detta, men andra är bättre, och skönlitterära författare brukar väl anses vara experter på sådana uppgifter. Så nog är det möjligt. Att somliga misslyckas kan inte skyllas på språket.

Strängt taget hör förstås känslor, stämningar och associationer till sådant som inte kan *sägas* överhuvud taget, men det är tydligen inte detta som är Fredrikssons poäng. Vad han säger är ju att de inte kan *förklaras* med hjälp av språk. Och med "förklara" menar han förmodligen här "beskriva" eller "identifiera", snarare än "ange orsaken till" eller liknande. Han tycks för övrigt inte heller ha något att invända mot den vanliga uppfatt-

ningen att känslor kan *uttryckas* med hjälp av språk. Vad menar Fredriksson egentligen?

Menar han kanske att en utomstående aldrig, genom någon som helst språklig påverkan, kan få att *uppleva* precis detsamma som jag upplevde som barn när fotografiet togs? Det är säkerligen riktigt, och det är väl också något som vi skall vara mycket tacksamma för, men det vore underligt att se det som en begränsning hos språket att det inte på detta sätt kan användas för identitetsbyte och som tidsmaskin. I alla händelser visar det inte på någon begränsning för vad som kan sägas.

Eller menar kanske Fredriksson att det finns vissa *speciella* känslor, stämningar osv som varken kan beskrivas eller uttryckas med hjälp av språk? Vilka känslor är det i så fall fråga om? Och varför skulle inte en duktig författare kunna klara av även dessa?

Eller menar han att ingen kan ge en *fullständig* beskrivning av en känsla (eller av en känsla av ett visst slag)? Det är nog riktigt, men ganska trivialt, ty man kan knappast ge en fullständig beskrivning av någonting.

Hur förhåller det sig då med "gränserna mellan vad som kan sägas och vad som inte kan sägas med vårt språk"? Den "publik som läser dagstidningarnas kultursidor" har nog svårt att se något särskilt problem här, eller att uppfatta Wittgensteins lösning av problemet, och jag tror inte att Fredrikssons bok är

den till någon större hjälp på denna punkt. (Efter att ha talat med en Wittgensteinexpert i min närhet tror jag närmast att Wittgenstein helt enkelt menade att vissa saker som vi brukar säga, inte minst i filosofiska sammanhang, är *nonsens*. Detta är ju för övrigt en tanke som finns hos flera filosofer, t ex Locke, Hume och de logiska positivisterna. Kanske är det dessutom den normala uppfattningen bland icke-filosof, inklusive taxichaufförer, i vår kultur.)

Överhuvud taget är det ju – som Fredriksson gång på gång betonar – verkligen svårt att begripa sig på Wittgensteins filosofi. Denna bedömning bör inte uppfattas som bara ett uttryck för den petighet eller grinighet som analytiska filosofer brukar beskyllas för när de uttalar sig om andra typer av filosofi. Ty Wittgenstein är verkligen ett specialfall, det framgår med stor tydlighet av Fredrikssons bok. Till och med en filosof som Bertrand Russell fann det ofta svårt eller omöjligt att förstå Wittgenstein, och detta trots att de två i hög grad samarbetat och intresserat sig för varandras arbeten, och trots att Wittgenstein uppenbarligen ville bli förstådd av Russell, som ju för övrigt måste anses vara en ovanligt intelligent och filosofiskt bildad person. Hur är detta möjligt?

Det var naturligtvis inte bara Russell som hade svårt att förstå Wittgenstein. Detsamma gällde t ex Frege och G E Moore, för att inte

tala om Wittgensteins studenter. Enligt Fredriksson var Wittgensteins föreläsningar ofta gåtfulla från början till slut, och de gjorde många elever desperata (s 228). Wittgenstein själv klagade också över att han blev missförstådd, särskilt av "akademiska filosofer" och "filosofiska journalister" (s 212). Han räknade faktiskt med att *ingen* skulle förstå *Tractatus*, den enda bok han själv publicerade, och när Russell trodde sig ha förstått vad som var det centrala i den boken, så menade Wittgenstein att det var ett missförstånd (s 99).

Hur kan en person nöja sig med att bli missförstådd eller oförstådd på detta sätt? Varför anstränger han sig inte mer för att förklara vad han menar och för att ge ordentliga argument för sina teser? Det är ett verkligt mysterium. Wittgenstein sade en gång till Russell att argument skulle förstöra skönheten i hans teser, "som när man smutsar ner en blomma med smutsiga händer" (s 54). Om man tar detta på allvar, så borde kanske Wittgenstein bedömas som skönlitterär författare snarare än som filosof. Eller skall man uppfatta honom som en extrem egocentriker, eller som en person med orimlig intellektuell arrogans? För det senare alternativet talar exempelvis ett brev som han skrev till en tidskriftsredaktör för att be om hjälp med publicerandet av *Tractatus*. Han säger där bl a att "mitt verk består av två delar: av det som föreligger här och av allt

det som jag *inte* har skrivit. Och just denna andra del är den viktiga” (s 101).

En annan episod som tyder på en avsevärd arrogans utspelades när Wittgenstein år 1929 tenderade för filosofie doktorsexamen i Cambridge för Moore och Russell. Fredriksson beskriver tentamen så här: ”Russell frågade Wittgenstein hur han kunde hävda, att han klaggjorde sanningar genom satser som han ansåg var nonsens.

– Var inte oroliga, svarade Wittgenstein. Jag vet att ni aldrig kommer att förstå det.

Tentamen avslutades genast och Moore skrev till ledningen för Trinity, att han ansåg Wittgenstein vara ett geni 'men oavsett detta uppfyller han säkert kraven för en doktorsgrad vid Trinity College” (s 145–6)

Denna episod (om den nu verkligen är tillförlitligt beskriven av Fredriksson, vilket kanske kan betvivlas) belyser också ett annat fenomen som pockar på en förklaring: varför var så många framstående filosofer så imponerade av Wittgenstein? Enligt Fredrikssons bok tycks i stort sett alla som kommer i kontakt med honom betrakta honom som ett geni. Det gäller inte bara Russell och Moore, utan även t ex Gottlob Frege (s 88), Moritz Schlick (s 135) och Frank Ramsey (s 145). Hur kan man vara så imponerad av en person som man har så svårt att förstå och som i sin tur också anser att man inte förstår

honom? Detta är något som man kunde önska att Fredriksson skulle förklara, men det gör han tyvärr inte. Han tycks inte ens tycka att det är konstigt.

Fredriksson försöker däremot förklara arten av svårtillgänglighet i Wittgensteins texter. Han hävdar att den inte har så mycket att göra med innebörden eller meningen i det Wittgenstein säger. Själva *innebörden* i enskilda satser tycks i allmänhet vara helt oproblematiskt. Det gåtfulla eller problematiska har snarare att göra med frågan *varför* Wittgenstein säger detta (s 228). Detta är kanske en riktig iakttagelse, men man skall nog inte tro att innebörden i Wittgensteins yttranden verkligen är så glasklar som det vid första anblicken kan tyckas. Som ett exempel på något glasklart nämner Fredriksson ett välkänt uttalande från slutet av *Filosofiska undersökningar*: ”Om ett lejon kunde tala, så kunde vi inte förstå honom”. Det låter ju lättbegripligt, men vid närmare eftertanke blir man tveksam. Vad menas med ”tala” här? Lejon har kanske ett sätt att kommunicera sinsemellan, ett lejonspråk, som vi (ännu) inte förstår. Men Wittgenstein tycks förutsetta att lejon inte kan tala. Kanske menar han då att det lejon inte kan tala är människospråk. Det kan man utan vidare hålla med om. Men *om* ett lejon kunde tala människospråk (som t ex i en Disneyfilm), så *skulle* vi väl förstå det. Kriteriet på att det kan tala människospråk är väl just

att vi förstår det! Vi får väl därför anta att Wittgenstein med "tala" menar "tala lejonspråk". Men varför skulle vi inte kunna förstå det? Vet Wittgenstein om lejonspråk är enkelt eller komplicerat? Antag att det är mycket enkelt, t ex att det bara består av två signaler, som på svenska skulle motsvaras av "Ge dig iväg" och "Byte i närheten". I så fall är det svårt att inse varför en biolog som studerar lejon inte till sist skulle kunna förstå det. Men Wittgenstein menar kanske med "tala" något mer kvalificerat, något som är ungefär lika nyansrikt och komplicerat som människospråk. I så fall skulle vi aldrig kunna ha något skäl att tro att ett lejon kan tala om vi inte kan översätta hans språk till vårt, och alltså förstå det. Om vi inte kan förstå det, finns det ingen grund för att kalla det ett "språk". Detta är visserligen acceptabelt för en person som är "realist" i den meningen att han anser att något kan vara sant trots att vi omöjliga kan veta det, men för Wittgenstein är det knappast acceptabelt, eftersom han tycks ha varit anhängare av något i stil med de logiska positivisternas idé att man förstår innebörden hos en sats endast om man känner till en metod att verifiera den (s 181). Alltså kan man enligt honom inte förstå satsen "Detta lejon talar" om man inte i princip kan ta reda på vad lejonet säger. När man har kommit så här långt verkar det som om Wittgenstein helt enkelt har fel. Men

kanske finns det någon vettig innebörd i det han säger som hittills har undgått oss. Här börjar man då undra om man verkligen har förstått vad han säger. Kanske är det trots allt inte så glasklart som Fredriksson tycks mena.

Vad gäller tesen att vissa saker inte kan "sägas", så menade Wittgenstein kanske helt enkelt – åtminstone i *Tractatus* – att vi ibland använder språkliga satser som inte beskriver, eller är "bilder" av, sakförhållanden i verkligheten (vilket däremot gäller för satser i Wittgensteins idealspråk). En hel del satser i vårt vanliga språk är förmodligen av den sorten, t ex "Å, så vackert", "Gud har skapat allting", "Kunskap har egenvärde", "Har livet någon mening?", "Älska din nästa", "Mätte det bli fred i Bosnien", "Rättvisa är viktigare än frihet", osv. Som Fredriksson påpekar (s 120) har vi här en teori som liknar Hägerströms värdenihilism. Men det är ju underligt att som Wittgenstein hävda att man måste *tiga* om det som inte är sakförhållanden. ("Vad man icke kan tala om, därom måste man tiga".) Så långt går ju varken Hägerström eller de logiska positivisterna.

Wittgenstein tycks också mena att man inte kan säga något om världen som helhet (s 153); detta ter sig också egendomligt, bland annat med tanke på att redan den allra första satsen i *Tractatus* tycks göra just det ("Världen är allt som är fallet"). Alltså här vi kanske åter-

igen missförstått Wittgenstein – vilket ju är precis vad han förväntar sig. Eller skall vi tro att den enda bok han själv lät publicera medvetet består av satsen som är nonsens, och som alltså inte kan förstås? Ja, ungefär detta säger han faktiskt själv i slutet av boken. Å andra sidan är detta svårt att ta på allvar, bland annat därför att det i så fall självt skulle vara nonsens. Dessutom tycks det också strida mot Wittgensteins uttalande i förordet om att de tankar hans bok innehåller är sanna.

”Att det finns mycket i himmelen och på jorden som inte kan sägas utan bara visas var en tanke hos honom från början till slutet av hans liv”, skriver Fredriksson (s 250). Men Fredriksson lyckas aldrig förklara hur denna tanke skall uppfattas för att inte bli en ren trivialitet, eller på vilket sätt den är intressant. Man skulle också vilja veta om den är originell.

Även om alltså Wittgenstein ofta uttrycker sig oklart och som filosofisk skribent har allvarliga brister, så kan man inte förneka att hans formuleringar ibland har litterärt eller estetiskt värde. En i mitt tycke mycket pregnant och bra formulering är exempelvis den han fällde när han ansåg att hans syster Hermine inte förstod honom (när han ville bli folkskollärare): ”Du påminner mig om någon som tittar ut genom ett fönster och som inte kan se någon mening i en förbi-passerandes egendomliga rörelser. Hon känner inte till den våldsamma

storm som blåser utanför och vet inte hur svårt det är för den andre att helt enkelt stå på benen” (s 94).

Wittgenstein var uppenbarligen en mycket egendomlig person, det framgår klart av Fredrikssons bok. En kvinnlig bekant till honom gjorde en gång den psykoanalytiska iakttagelsen att hos honom sammanföll ego och superego (s 188). Kanske är detta riktigt, men det intryck man får av Fredrikssons bok är nog snarare att Wittgenstein enbart bestod av id och superego. Man kan för övrigt undra lite över att en person som är så teknikfientlig – han talade om ”vår tids mörker” och syftade därmed på den samtida dyrkan av naturvetenskap och teknik (s 211), och han antyder till och med att den tekniska tidsåldern är ”början till slutet för mänskligheten” och att ”det inte ligger något gott och önskvärt i den vetenskapliga kunskapen” (s 171) – samtidigt är så teknikintresserad och så teknikbegåvad. Han utbildade sig ju till ingenjör, och han tycks ha varit tekniskt mycket skicklig. I den lilla by där han en tid var folkskollärare lagade han t ex en gång en ångmaskin, som ingen annan ingenjör kunde klara av (s 130), under första världskriget befordrades han till chef för en artilleriverkstads (s 79), och under det andra arbetade han delvis som framgångsrik laborietechniker vid ett sjukhus (s 207).

Det är väl riktigt att påstå att Wittgenstein har varit utomordentligt inflytelserik inom 1900-talets

filosofi, åtminstone bland analytiska filosofer. Riktigt hur detta inflytande är beskaffat framgår dock inte särskilt tydligt i Fredrikssons framställning. Däremot får man en mängd intressanta fakta om Wittgensteins liv. Om Fredriksson till

sist lyckas förklara hans filosofi för den publik som läser dagstidningarnas kultursidor är mer tveksamt, men det beror kanske mest på vilken grad av förståelse som eftersträvas.

Lars Bergström

"Argument om tro" **Ny bok**

- fyra skisser till frågan om den religiösa trons sanning

Är det sant att Gud finns? Är det i så fall sant att han är god och allsmäktig?

Livet är inte entydigt. Det rymmer glädje och ångest, födelse och död. Erfarenheten av lidandet kan tyckas omöjlig att förena med tron på en god och allsmäktig Gud.

Författaren Olof Franck är religionsfilosof och disputerade vid Uppsala universitet år 1988. Vid samma tid dog hans yngsta barn hastigt och oväntat. Därför kan han i den här boken ge sig i kast med frågorna om tron och lidandet på ett i dubbel mening insiktsfullt sätt: han väjer inte för de personliga erfarenheterna av lidandet - men heller inte för kraven på intellektuell hållbarhet.

Ring, faxa eller skriv och beställ NU!
Tro & Tanke, Box 65, 751 03 UPPSALA
Telefon :018-16 97 25. Telefax: 018-12 73 52.

NOTISER

¶ *Mer om nobelpriset i ekonomi*

Ingvar Johansson skriver en notis i Filosofisk tidskrift nr 1 1993 om nobelpriset i ekonomi i allmänhet och 1992 års pristagare, ekonomi- och sociologiprofessorn Gary Becker, i synnerhet. Johansson menar att en generalisering av Beckers teorier – speciellt en självreferent analys – leder till absurda slutsatser: "Om Becker har rätt har han skrivit sina böcker enbart för pengarna och statusens skull, och han får nobelpriset enbart därför att de som delar ut priset tror att detta ger dem status och andra förmåner". Detta är trams.

En av Beckers främsta poänger är just att den ekonomiska analysapparaten är applicerbar på andra sammanhang än traditionellt ekonomiska därför att man kan integrera t ex altruism i denna analysapparat. I traditionella marknadssituationer verkar rent egenintresse vara det mest rationella – de som inte agerar utifrån egenintresse når sämre resultat än de annars skulle gjort och det totala värdet av verksamheten blir lägre än vad som annars skulle vara fallet. I andra sammanhang behöver inte detta gälla.

Ett exempel är Beckers analys av familjen *A Treatise on the Fami-*

ly (som Johansson själv implicit hänvisar till), där slutsatsen är att altruism och kärlek är starkare än egoism (se t ex sid 198).

Johansson misstolkar Beckers teorier genom att förutsätta att Beckers och ledamöternas i Nobelkommittén målfunktioner *endast* kan innehålla element som *direkt* gynnar dem själva då vare sig Becker eller kommittéledamöterna agerar på en traditionell ekonomisk marknad. Vilket belägg har Johansson för att en självreferent analys av Becker måste utmynna i att han maximerar enbart pengar och status och inte t ex en preferens för sanning? Vilket belägg har Johansson för att Nobelkommitténs ledamöter enbart maximerar "status och andra förmåner"? Just det faktum att vare sig Becker eller Nobelkommittén verkar på en traditionell marknad talar snarare för att andra preferenser än enbart direkt egoistiska kan spela en avgörande roll. Som Becker själv uttrycker det: "The pervasiveness of selfish behavior has been greatly exaggerated by the identification of economic activity with market transactions" (*A Treatise on the Family*, Harvard University Press 1981).

Becker menar inte att människan

alltid agerar egoistiskt i den meningen att egoism driver henne. "Since an altruist maximizes his own utility [...], he might be called selfish, not altruistic, in term of utility. Perhaps – but note that [the altruist] *h* also raises [the beneficiary] *w*'s utility through his transfers to *w*. I am giving a definition of altruism that is relevant to behavior [...] rather than giving a philosophical discussion of what "really" motivates people." (A Treatise on the Family, Harvard

¶ *Egoism, altruistisk egoism och självpreferens*

Trams, säger Johan Hakelius om mina påpekanden om självreferentiella problem för Gary Beckers teorier. Tillåten brist på nyansering, säger jag själv. Det är skillnad på notiser och diskussionsinlägg, men nu skall jag ta hänsyn till den komplikation som jag tidigare utelämnade och som Hakelius tagit fasta på.

Nya teorier innehåller ofta gamla begrepp men med modifierat innehåll. Och Becker är ett gott exempel. Traditionellt betyder 'altruistisk' ungefär detsamma som 'osjälvisk', dvs en altruistisk person är en person som kan göra något för andra utan att själv tjäna på det, ja t o m förlora på det. Paradexemplet är förstås personer som är beredda att offra livet för andra. Altruism är fattat på det här sättet exempel på det Max Weber kallade *värderationalitet*. Ett värde bestämmer en

University Press 1981). Vad Becker säger (och har ett gott empiriskt stöd för) är att människan har stabila preferenser som hon söker tillfredsställa med hjälp av avvägningar mellan pekuniära och icke-pekuniära kostnader och intäkter.

Att både Becker och Kommittén, liksom antagligen Moder Theresa, handlar kalkylerat rationellt för att tillfredsställa sina preferenser torde väl inte förringa deras insats, eller...?

Johan Hakelius

persons handlingar oberoende av handlingarnas konsekvenser. Beckers begrepp om altruism är och måste vara annorlunda eftersom hans poäng är att han har ett ekonomiskt angreppssätt, och i detta angreppssätt bedöms alla handlingar efter deras konsekvenser för den egna nyttan. Det är i Max Webers terminologi enbart fråga om *ändamålsrationalitet*.

Det specifika i Beckers altruismbegrepp märks tydligt på flera ställen. Han skriver t ex att "Altruistic" means that *h*'s utility function depends positively on the well-being of *w*' (A Treatise on the Family s 173), vilket innebär att "altruisten", *h*, alltid får ökad nytta om han ökar *w*'s (den hjälptes) nytta och allt annat är lika. En altruist i traditionell mening skulle däremot kunna ha en nyttofunktion som var *negativt* beroende av en annan människas nytta. Becker undersöker inte altruism utan en speciell form av egoism. Han

undersöker beteendet hos människor som hjälper andra därför att de själva på något sätt har nytta av det. Jag tycker Becker borde ha skapat ett nytt begrepp för det han undersöker, t ex *altruistisk egoism*.

Den fråga som Hakelius replik egentligen reser är därför huruvida det problem med självreferensen som vidlåter en direkt egoism inte drabbar en altruistisk egoism. Men detta diskuterar inte Hakelius. Han kan inte heller göra det eftersom han inte sett skillnaden mellan värderationell altruism och altruistisk egoism. Men vi kan göra det. Låt oss se om det uppstår några problem med självreferens för Nobelpriskommittén om vi antar att den betar sig som en altruistisk egoist. Vi antar att för mänsklighetens skull vill Nobelpriskommittén ge priset i ekonomi till sådana forskare som upptäckt viktiga ekonomiska sanningar, men bara under förutsättning att kommittémedlem-

marna själva har nytta av detta. Deras nyttofunktioner får ju inte vara *negativt* beroende av prisutdelningen. Detta innebär att en nödvändig förutsättning för att någon skall få Nobelpriset är att kommittémedlemmarna har nytta av det. Gör vi dessutom det rimliga antagandet att det finns en hel grupp av ekonomer som kommittémedlemmarna anser har gjort viktiga upptäckter, så följer också att *inom denna grupp* så väljer kommittén ut den ekonom som de har mest nytta av att välja ut. Detta innebär ju att om Beckers teorier är riktiga så fick han Nobelpriset 1992 därför att det var det val som då var till mest fördel för Nobelpriskommittén. Det skapar ett självreferentiellt problem för kommittén, eftersom ett sådant motiv svårligen låter sig inkorporeras i kommitténs officiella motivering. Altruistisk egoism är också egoism.

Ingvar Johansson

¶ Bengt Molander har publicerat *Kunskap i handling*, Daidalos 1993. Anders Jeffner har publicerat *Six Cartesian Meditations*, Kok Pharos Publishing House 1993. Torbjörn Tännsjö's bok *Värdeetik* har kommit ut i ny utökad upplaga, Thales 1993. Margareta Hallberg har utgivit *Kunskap och kön En studie av feministisk kunskapsteori*, Daidalos 1992.

¶ Joachim Siöcrona, som till vardags är bibliotekarie vid Skogs- och Lantbruksakademien, har startat en monografiserie kallad "Skrifter om Spinozas filosofi", som han ger ut på eget förlag, kallat Hilaritas. Två volymer har hittills utkommit, nämligen *Spinoza, Zenbuddhism och ekosofi* av Joachim Siöcrona (nr 1, 1993), och *Tolv brev av Spinoza 1661-1676* valda, översatta och utgivna av Joachim Siöcrona (nr 2, 1993). Förlaget Hilaritas har postadress Norrbergsvägen 1, 752 40 Uppsala.

¶ "Etikens funktion i ett civiliserat samhälle är att få oss alla lite mer änglalika och därmed sänka de totala transaktionskostnaderna". Detta meddelas i skriften *Marknad och moral*, som nyligen utgivits av SAF. (Källa: DN 1/7) Vi behöver alltså mer etik, om inte annat så av rent ekonomiska skäl. Kanske kan en rejäl dos etik rentav lösa vår ekonomiska kris. Den bör eventuellt då kombineras med en dos metaetik av lämplig sort. Det framgår av följande uttalande av Ingvar Svensson, riksdagsman och ledamot av kds partisyrelse: "När kyrkans ställning försvagades var det lätt att överta en annan enhetsstatsfilosofi, nämligen den värdenihilism som bär Axel Hägerströms märken; en frigörelse från objektiva värden. Den

na frigörelse blev snabbt den officiella statsreligionen. Det är dess frukter vi nu får skörda i form av rättssamhällets sönderfall" (DN 19/7). Hägerström är alltså roten till det onda! Man kan undra om Ingela Lind insåg det när hon i våras recenserade en utställning om Det onde. Hon skriver: "Men det onda finns också inom människan. Den franska filosofen Jean-François Lyotard formulerar sig exakt: 'Det onda är att det onda gömmer sig i det goda'" (DN 24/3). Precis! Lind avrundar sin recension med följande fråga: "Eller är dagens ondska det faktum att vi förlorat alla bärande bilder för det goda?" Ja, vart har dessa bilder tagit vägen? Kan det vara så att *de* i sin tur gömmer sig i det onda?

¶ När man går till ett välsorterat universitetsbibliotek och bläddrar igenom nyutkomna nummer av filosofiska tidskrifter, så blir man närmast förtvivlad över hur mycket det skrivs. Det finns hundratals internationella tidskrifter med filosofiskt innehåll, och även om alla inte är lika outhärliga, så innehåller de mycket som är läsvärt. Lyckligtvis finns det också mycket som inte är läsvärt. Hursomhelst, när det publiceras så mycket, så måste man höja kraven på koncentration, elegans och läsvänlighet i det som skrivs. Detta krav beaktas inte tillräckligt. Men det finns undantag. I en recension av första upplagan av W V Quines *Pursuit of Truth* (publicerad i *Philo-*

sophy and Phenomenological Research, december 1992) skriver sålunda Barry Stroud apropå Quines alltmer komprimerade och eleganta stil: "What is finally so striking in this book, as in so much of Quine's other writing, is the sheer pleasure, the sense of satisfaction it is so easy to see he has derived from placing just these words in just this order. The simplifying, the compressing, the polishing continue. His next book will probably be shorter still, and cover even more ground. One gets the sense that he aspires beyond the book, the essay, or the paragraph to a single sentence which would brilliantly sum up his whole picture of the universe".

¶ Ann-Mari Henschen-Dahlquist har utgivit *En Ingemar Hedenius bibliografi*, Thales 1993. Hedenius var en flitig skribent. Bibliografen, som är kommenterad, är på 196 sidor, varav enbart titelregistret omfattar tretton sidor.

¶ Bertil Mårtensson har utgivit *Logik. En introduktion* på förlaget Studentlitteratur, 1993. På Thales har utgivits *Effektivitet i ekonomisk analys* av Roland Granqvist, *Vårdetik* (andra utökade upplagan) av Torbjörn Tännsjö och *Filosofiantologin. Från Herakleitos till Foucault* under redaktion av Jan Willner.

¶ Stryk allt om filosofer, sa förläggaren. Sådant säljer inte.
(amiral Jim Stockdale till Sven Öste – DN 25/7 – 93).

¶ När man läser de sokratiska dialogerna, så har man känslan: vilket fruktansvärt slöseri med tid! Vad ska dessa argument tjäna till, som ingenting bevisar och ingenting klarlägger? *Ludwig Wittgenstein*

¶ På Thales förlag har nyligen utgivits en svensk översättning av den utmärkta läroboken *Argumentationsteori, språk och vetenskapsfilosofi* av Dagfinn Føllesdal, Lars Walløe och Jon Elster.

¶ Världen är orättvis. Bland annat har en undersökning visat att kvinnor är lyckligare än män. Detta meddelas i en notis i tidningen Expressen, den 5 april 1986. Mycket av det som står i dagspressen glömmar man ju rätt snart, men denna notis har en sorts pregnans som får den att fastna i minnet. Undersökningen tog för övrigt även fasta på andra variabler än kön, t ex ålder, civilstånd, politisk och geografisk hemvist, osv. Sålunda fann man att den statistiskt sätt lyckligaste invånaren i Storbritannien var en ”kvinna mellan 24 och 34 med barn, gift med en kontorist, röstande på Tories och boende i York”. Detta bör intressera varje hedonist.

¶ Gunnar Karlsson, som är docent i psykologi i Stockholm, har utgivit en bok med titeln *Psychological Qualitative Research from a Phenomenological Perspective*, Almqvist & Wiksell International, 1993.

¶ På bokförlaget Nya Doxa har bl a utkommit *Utsikten från ingenstans* av Thomas Nagel, och *Miljöfilosofi* av Per Ariansen, bägge år 1993. Nagels bok, som har nummer 2 i serien *Samtida filosofer*, är ju nästan en modern klassiker (från 1986), som väl förtjänar att bli läst av en svensk läsekrets. Per Ariansens bok har översatts från det norska originalet som utkom 1992.

¶ I serien *Samtida filosofer på Nya Doxa* har för övrigt även nummer 3 just utkommit, nämligen *Strävan efter sanning* av W V Quine. Översättningen är gjord av Fredrik Stjernberg och fackgranskad av Peter Pagin. Den utgår från den andra reviderade upplagan av Quines original, som kom 1992.

Quine kommer för övrigt till Stockholm i november för att mottaga 1993 års Rolf Schock-pris i logik och filosofi. Priset, som för närvarande uppgår till 400.000 kronor, utdelas den 11 november på Konstakademien i Stockholm. Samtidigt utdelas tre andra Rolf Schock-pris, ett i matematik, ett i de visuella konsterna och ett i de musikaliska konsterna. Samtliga priser har nyligen instiftats i enlighet med Rolf Schocks testamente.

Schock, som dog genom en olycka 1986, kom till Sverige från USA år 1960. Han tog en filosofie licentiatexamen i Stockholm år 1964, och disputerade 1968 vid Uppsala universitet, där han året därpå antogs som oavlönad docent.

I samband med att Quine besöker Stockholm håller han också en föreläsning med titeln "Assuming Objects" den 10 november kl 11 på Vetenskapsakademien. På eftermiddagen samma dag håller två internationellt framstående experter på Quines filosofi varsitt föredrag på Stockholms universitet: Donald Davidson (från University of California, Berkeley) om "Quine's Theories of Truth", och Burton Dreben (från Harvard University) om "The Ideology of Quine's Ontology".

¶ I Michael Rantas artikel om "Derrida och tolkningsrationalitet" i FT 3/93 insmög sig tyvärr några mycket allvarliga tryckfel. På sid 5, sista satsen, skall ordet "språkberoende" ersättas av "språkoberoende". På sid 9, i Derrida-citatet, fjärde raden, skall "différencens" ersättas av "différencens". På sid 18, andra stycket, sjätte raden, skall "kunskapsrealistisk" ersättas av "kunskapsrelativistisk". Vi beklagar!

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Folke Tersman* vikarierar som universitetslektor i praktisk filosofi i Stockholm, *Jan Berg* är professor i vetenskapsteori i München, *Björn Petterson* är doktorand i teoretisk filosofi i Lund, *Hans Rosing* är lektor vid Åbo akademi, *Per Sundström* är forskare vid teologiska fakulteten i Uppsala och *Torbjörn Tännsjö* innehar en forskartjänst i politisk filosofi vid HSRF.

*Argumentationsteori, språk och
vetenskapsfilosofi*

DAGFINN FØLLESDAL, LARS WALLØE OCH JON ELSTER

Samhällsvetenskapens idé

PETER WINCH

Effektivitet i ekonomisk analys

ROLAND GRANQVIST

*Manipulerat liv
Vårdetik*

TORBJÖRN TÄNNSJÖ

Nytryckning

Grundbok i vårdeteori

LARS BERGSTRÖM

Filosofi från

Filosofin genom tiderna – 1800-talet
Filosofin genom tiderna – 1900-talet

red. KONRAD MARC-WOGAU

En Ingemar Hedenius bibliografi

ANN-MARI HENSCHEN-DAHLQUIST

Särskilda anmärkningar

LUDWIG WITTGENSTEIN

FilosofiAntologin

red. JAN WILLNER

Nytryckning

Vetenskapsfilosofi

BENGT MOLANDER

THALES

B
O
K
F
Ö
R
L
A
G
E
T

T
H
A
L
E
S

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.

MANUSKRIFT 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, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida och med bred vänstermarginal
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- manus kan också skickas som RTF-fil per datorpost till adress bergström_l@philosophy.su.se
- 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
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

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

För årg 1/1980 — 10/1989 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 11/1990 — 13/1992 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

