

Februari 2009 Årgång 30 Nr 1

Filosofisk tidskrift

ÅSA WIKFORSS

- 3 Om termer för naturliga sorter

MATTI EKLUND

- 18 Förkastliga värdebegrepp och Karl Marx antimoralism

ROGER FJELLSTRÖM

- 32 Singer och speciesismen

JAN ÖSTERBERG

- 46 Svar till Johan Brännmark

INGMAR PERSSON

- 49 Svar till Danielsson om Alf Ross' paradox

RECENSIONER

- 51 Svante Nordin om *Filosofisociologi* av Henrik Lundberg
53 Björn Östbring om *Philosophy Americana* av Douglas R. Anderson

- 57 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2009

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2009

ISSN 0348-7482

Inom samtida språkfilosofi talar man ofta om termer för naturliga sorter. Vanliga exempel är 'guld', 'vatten' och 'tiger'. Man utgår då från att dessa termer skiljer sig semantiskt från andra sortstermer (såsom 'ungkarl', 'soffa' eller 'lera'), att de utgör en egen semantisk kategori. Hur de skiljer sig råder det delade meningar om, men att de skiljer sig ifrågasätts sällan. Talet om termer för naturliga sorter (NS-termer i fortsättningen) är dock relativt nytt. Det uppstår först i samband med Putnams och Kripkes diskussioner i början av 1970-talet. Jag avser här att ge en skiss av hur NS-termer först framträdde på den filosofiska scenen och av hur diskussionen förs i dag. En central fråga är huruvida det verkligen går att försvara tanken att dessa termer skiljer sig semantiskt från andra sortstermer.

1. PUTNAM OCH KRIPKE OM NS-TERMER

Under 1950-talet fördes en livlig diskussion om sortstermer i allmänhet, som ett resultat av Quines kritik av den traditionella distinktionen mellan analytiska och syntetiska satsen. I en välkänd artikel om Quine föreslår Putnam att det går att försvara distinktionen när det gäller ett fåtal termer, s.k. 'one-criterion terms' vilka på ett enkelt sätt låter sig definieras (Putnam 1962). Putnam föreslår att 'ungkarl' är ett typiskt exempel på en sådan term. De allra flesta termer är emellertid inte av detta slag, menar Putnam, och därför saknar distinktionen mellan det analytiska och det syntetiska filosofisk betydelse. De flesta sortstermer är i stället s.k. 'cluster terms', knippetermer, t.ex. termen 'människa'. Det som kännetecknar en sådan term, enligt Putnam, är att deras mening ges av en 'knippe' beskrivningar. Varje enskild beskrivning skulle kunna förkastas utan att termens mening ändras, trots att inte alla beskrivningarna skulle kunna ges upp utan meningsförändring. Putnam föreslår också att många vetenskapliga termer är knippetermer, som t.ex. 'kinetisk energi' eller 'rak linje'. Putnam kallar dem 'lagknippetermer' eftersom till de associerade beskrivningarna hör vissa lagar (såsom $e = \frac{1}{2}mv^2$ eller Euklides geometriska principer). Trots att dessa lagar och principer ofta

betraktats som definitionsmässiga sanningar, och omöjliga att revidera, kan de revideras (och har reviderats) utan att man för den skull måste säga att termens mening ändrats.

I början av 1960-talet föreslår Putnam därför visserligen att det finns vissa viktiga distinktioner bland våra sortstermer, framför allt då distinktionen mellan enkriterium-termer och knippetermer. Han nämner dock inte NS-termer och det står klart att bland knippetermerna återfinns både vad vi i dag kallar NS-termer och andra sortstermer. I en artikel från 1970, "Is Semantics Possible?", har emellertid en stor förändring skett. Putnam talar inte längre om knippetermer, utan om NS-termer och föreslår att de senare skiljer sig semantiskt från andra sortstermer:

En *term* för naturliga sorter ... är en term som spelar en särskild roll. Om jag beskriver något som en *citron*, eller en *syra*, så antyder jag att detta något troligen har vissa egenskaper (gult skal, sur smak i vattenlösning, eller vad det nu kan vara); men jag indikerar också att dessa egenskaper, om de föreligger, kan förklaras av en 'essentiell natur' som objektet har gemensamt med andra medlemmar i sorten. Vad denna natur är kan inte avgöras genom språkanalys utan är en fråga för vetenskaplig teorikonstruktion. (1970, s. 140)

Här återfinns flera av de idéer som kommit att spela en sådan central roll inom samtida språkfilosofi: att NS-termerna skiljer sig semantiskt från andra sortstermer, att vad som är avgörande för en sådan term är sortens underliggande väsen, dess 'natur', och inte de ytliga, observerbara egenskaper vi associerar med sorten, samt att sortens natur är något som måste undersökas vetenskapligt och inte är vetbart a priori.

Den stora skillnaden mellan denna syn på NS-termer och Putnams tidigare syn på sortstermer som knippetermer, rör just tanken att sortens 'underliggande natur' spelar en avgörande roll. I sin artikel från 1970 argumenterar Putnam visserligen på ett sätt som påminner om hans tidigare idéer. Han hävdar t.ex. att NS-termer inte kan ges analytiska definitioner, av formen 'varje citron har egenskapen *P*', och han betonar att vi ofta gör misstaget att tro att alla sortstermer är enkriterium-termer. Men vad han sedan säger om NS-termer är inte förenligt med knippeteorin. Han hävdar nämligen att något kan vara en citron utan att ha någon av de egenskaper vi normalt tillskriver citroner och, omvänt, att något kan ha alla de egenskaper vi normalt tillskriver citroner utan att vara en citron. Båda dessa påståenden är oförenliga med knippeteorin. Om 'citron' vore en knippe-term så skulle det visserligen kunna vara så att många av de beskrivningar vi tillskriver citroner är felaktiga. Och vissa beskrivningar skulle kunna betraktas som särskilt viktiga och ha formen av lagar. Men det skulle varken kunna vara så att citroner inte har någon av de egenskaper vi normalt tillskriver dem, eller att något som har alla de egenskaper vi normalt till-

skriver citroner utom en (egenskapen att ha en viss 'inre struktur') inte är citroner. Med andra ord, knippeteorin är inte förenlig med den typ av essentialism som Putnam nu verkar falla tillbaka på.

Tanken att NS-termer utgör ett problem för traditionella uppfattningar om mening utvecklas sedan i Putnams mest välkända text, "The Meaning of 'Meaning'" (1975a). Genom sitt berömda tankeexperiment med Tvillingjorden¹ försöker Putnam visa att två traditionella antaganden om mening inte båda kan vara sanna när det gäller NS-termer: för det första, antagandet att ett ords mening bestäms av talarens psykologiska tillstånd (t.ex. av de beskrivningar talaren förknippar med termen); för det andra, antagandet att ett ords mening bestämmer dess extension. I tankeexperimentet är Oskar på jorden psykologiskt identisk med Toskar på tvillingjorden (de förknippar till exempel precis samma beskrivningar med termen 'vatten') och ändå, hävdar Putnam, verkar det intuitivt rimligt att säga att Oskars term 'vatten' har en annan extension än Toskars term: vätskan på jorden har ju en annan kemisk komposition (H_2O) än vätskan på Tvillingjorden (XYZ). Eftersom 'vatten' används som en NS-term, menar Putnam, och naturliga sorter individueras i termer av sin underliggande struktur (såsom kemisk komposition), måste man gå med på att termerna namnger skilda sorter. Trots att tvillingarnas psykologiska tillstånd är identiska, har deras respektive termer olika extension, och alltså måste ett av de traditionella antagandena förkastas (*ibid.*, s. 222). Putnams förslag är att vi ger upp antagandet att psykologiskt tillstånd bestämmer mening, och behåller antagandet att mening bestämmer extension. Mening bestäms inte (enbart) av interna, psykologiska tillstånd, utan av externa fakta i individens omgivning – som t.ex. den kemiska kompositionen hos det man kallar 'vatten' (*ibid.*, s. 226).

Ungefär samtidigt som Putnam börjar diskutera NS-termer, kommer Kripkes attack på beskrivningsteorier (1972).² Kripkes huvudmål är just knippeteorin, i första hand som en teori om det semantiska innehållet hos namn, men han föreslår också att liknande invändningar kan riktas mot knippeteorin applicerad på sortstermer. Vad gäller namn använder sig Kripke av olika sorters argument för att visa att de beskrivningar vi asso-

¹ Vad man här tänker sig är att det någonstans långt ute i rymden finns en planet som är exakt lik jorden i alla avseenden, utom i det att den vätska som kallas 'vatten' på Tvillingjorden inte består av H_2O , utan har en helt annan kemisk komposition, vilken Putnam förkortar 'XYZ'. För övrigt finns ingen skillnad. Oskar på jorden och hans tvilling på Tvillingjorden – som vi här kan kalla 'Toskar' – antas vara kemiskt okunniga och helt sakna kunskap om den kemiska kompositionen hos vätskorna på deras respektive planeter. Från deras perspektiv, går därför inte vatten och tvillingvatten att skilja åt.

² Omtryckt 1980. Sidhänvisningarna nedan är till den senare upplagan.

cierar med namn inte kan utgöra deras innehåll: dels är beskrivningarna alltför bristfälliga för att kunna unikt identifiera referenten, dels har de en annan epistemisk status än namn (det är inte vetbart a priori att om Aristoteles existerade så var han Alexander den stores lärare, men det är vetbart a priori att om Aristoteles existerade så var Aristoteles Aristoteles). Framför allt, hävdar Kripke, fungerar namn annorlunda i modala kontexter än vad beskrivningar gör (det är möjligt att Aristoteles inte var Alexander den stores lärare, men det är inte möjligt att Aristoteles inte var Aristoteles). Kripke uttrycker detta genom att säga att namn är *rigida designatorer*: ett namn har samma referent i varje möjlig värld (då referenten finns) medan en bestämd beskrivning är icke-rigid (i en värld refererar 'Alexander den stores lärare' till Aristoteles, i en annan till Platon).

Kripke applicerar sedan samma resonemang på NS-termer: de beskrivningar vi associerar med en term som 'tiger' räcker inte för att unikt identifiera sorten tiger, och det är inte a priori vetbart att tigrar är randiga köttätare. Vi skulle t.o.m. kunna upptäcka att tigrar saknade alla de egenskaper vi normalt tillskriver dem, menar Kripke, och hänvisar till möjligheten av någon sorts global illusion (*ibid.*, s. 121). NS-termer fungerar också annorlunda i modala kontexter än vad beskrivningar gör: det är möjligt att guld inte vore en gul metall, men det är inte möjligt att guld inte vore guld. Precis som i fallet med namn, uttrycker Kripke detta genom att säga att NS-termer är rigida designatorer. Han föreslår också att det följer att teoretiska identitetspåståenden, som 'Vatten är H_2O ', är nödvändiga (om de är sanna), trots att de inte är vetbara a priori.

Både Putnam och Kripke föreslår därför att NS-termer kräver en särbehandling bland sorttermerna. Enligt Kripke utmärker sig NS-termer vad gäller det *semantiska innehållet*: till skillnad från en term som 'soffa', kan inte det semantiska innehållet hos en NS-term anges i termer av den knippa beskrivningar talaren associerar med termen. Och liksom namn så är NS-termer rigida designatorer. Putnam föreslår också att NS-termer skiljer sig åt *metasemantiskt*, vad gäller *bestämning* av mening.³ Om en term är en NS-term bestäms meningen hos termen av egenskaper i talarens fysiska

3 Även om Kripkes fokus är det semantiska innehållet, skisserar han också en teori för dessa termers meningsbestämning enligt vilken termens kausala historia spelar en central roll (1980, 135). Och även om Putnams fokus är meningsbestämning, diskuterar han också dessa termers semantiska innehåll, både i "Is Semantics Possible?" och "The Meaning of 'Meaning'". Putnam accepterar t.ex. Kripkes påstående att NS-termer är rigida designatorer. Till skillnad från Kripke verkar han däremot vilja hävda att dessa termer har ett visst deskriptivt innehåll, eftersom han hänvisar till 'stereotypers' semantiska roll. En stereotyp, enligt Putnam, är en central beskrivning kompetenta talare förknippar med en NS-term, och dessa utgör en aspekt av dessa termers mening (1975, s. 269).

omgivning, som t.ex. sortens underliggande mikrostruktur: med andra ord kräver NS-termer en externalistisk teori om meningsbestämning.

Det bör noteras att dessa två förslag är tämligen oberoende av varandra: man kan t.ex. acceptera externalism utan att därmed gå med på att NS-termer saknar deskriptivt innehåll. Jag kommer därför att diskutera de två förslagen separat. Låt oss emellertid börja med en grundläggande fråga: vilka termer är NS-termer?

2. VAD ÄR EN NS-TERM?

De termer som föreslagits vara NS-termer utgör en ganska blandad kompost rent grammatiskt: det är massstermer ('vatten', 'guld'), stycketermer ('tiger', 'val') och till och med adjektiv ('varm', 'gul'). Trots detta sägs de vara en enhetlig grupp från ett semantiskt perspektiv, precis som namn antas utgöra en enhetlig semantisk kategori. Men de grammatiska skillnaderna är inte det stora problemet. Även om vi begränsar oss till massstermer och stycketermer så utgör NS-termerna endast en undergrupp bland dessa: 'lera', 'bord' och 'berg' hör ju till stycke- och masstermerna och ändå brukar inte dessa termer betraktas som NS-termer. Frågan är då hur man skiljer ut en NS-term bland de andra sorttermerna.

Det är uppenbart att denna fråga hänger samman med frågan hur naturliga sorter skiljer sig från andra sorter. Finns det inte någon skillnad mellan naturliga sorter och andra sorter så verkar det inte heller finnas några NS-termer att urskilja. Vad kännetecknar då en naturlig sort? Här om råder det delade meningar. Enligt den mikro-strukturella uppfattningen om naturliga sorter, vilken både Putnam och Kripke omfattar, är det utmärkande för en naturlig sort att instanser av sorten har en gemensam mikrostrukturell egenskap, vilken ligger bakom och förklarar de observerbara egenskaper som vi normalt tillskriver sorten. Det står klart att enligt denna syn på naturliga sorter kommer kategorin NS-termer att vara ganska begränsad: 'vatten' och 'guld' kan möjligen passera, medan artnamn som 'tiger' blir mycket tveksamma, och 'citron' knappast skulle vara en kandidat. Enligt mer liberala uppfattningar om naturliga sorter räcker det att det finns *någon* form av 'underliggande' mekanism som håller samman de observerbara egenskaperna och förklarar sortens projicerbarhet (t.ex. Griffiths 1987). Biologiska sorter kan då räknas som naturliga sorter och kategorin NS-termer är betydligt större. Kanske *för* stor, eftersom sorter vilka intuitivt verkar vara mindre 'naturliga' passerar detta test: bland exemplen anges kapitalism och 'Kalifornier' (dvs. personer som kommer från Kalifornien).⁴

⁴Se Häggqvist 2005, för en intressant diskussion av olika teorier om naturliga sorter.

En annan viktig fråga rör relationen mellan klassen NS-termer och våra semantiska avsikter. En vanlig tanke är att en term är en NS-term om vi *avser* att använda den som en sådan term: 'vatten' är en NS-term eftersom vi använder den med avsikten att utpeka en naturlig sort.⁵ Termens speciella semantiska status, enligt detta sätt att se det, är helt enkelt ett resultat av våra avsikter. Detta förslag stöter emellertid på problem vad gäller att redovisa för de fall då våra avsikter misslyckas. Det har nämligen ofta visat sig att vad vi trodde var en naturlig sort, faktiskt inte är det. Exempelvis verkar det som om vi ursprungligen avsåg att 'luft' skulle utpeka en naturlig sort, men eftersom luft inte är en naturlig sort (inte enligt den mikrostrukturella teorin i alla fall – luft består ju av en kombination av skilda gaser), följer det att vår avsikt att namnge en naturlig sort misslyckats. En uppsjö av liknande exempel återfinns t.ex. inom biologi och medicin. Om våra semantiska intentioner bestämmer huruvida en term är en NS-term, verkar det därför som om man måste hävda att när en sådan term inte lyckas utpeka en naturlig sort, har vi ett fall av misslyckad referens – termen har en tom extension och påståendet innehållande termen saknar sanningsvärde. Detta verkar emellertid mycket kontraintuitivt. En term som 'luft' har använts i århundraden för att kommunicera och det kan inte gärna sägas att all sådan kommunikation är misslyckad endast därför att luft inte utgör en naturlig sort.⁶

Ett alternativt förslag, som omfattas av många externalister i dag, är att huruvida en term är en NS-term beror på om den *faktiskt* utpekar en naturlig sort och inte på våra avsikter (t.ex. Brown 2004, McLaughlin och Tye 1998). När en term misslyckas med att peka ut en naturlig sort följer då bara att termen inte är en NS-term, inte att den har en tom extension. Men också detta förslag har problematiska konsekvenser. För att avgöra huruvida en term faktiskt lyckas med att utpeka en naturlig sort krävs avancerade, vetenskapliga undersökningar – vi kunde t.ex. inte veta att 'vatten' utpekade en naturlig sort innan vi hade tillgång till modern kemi. Det skulle mycket väl ha kunnat visa sig att 'vatten', liksom 'luft', inte namngav en underliggande egenskap utan flera. Det är i och för sig inte anmärkningsvärt att föreslå att kategorin NS-termer är sådan att den inte kan urskiljas a priori, oberoende av vetenskapliga undersökningar. Anmärkningsvärt blir det först när man kombinerar denna idé med påståendet att NS-termer har semantiska särdrag. Det följer ju då att *semantiken* hos dessa termer beror, inte av våra avsikter eller av vårt sätt att använda termen, utan av världens kemiska och fysiska konstitution. Hur anmärkningsvärt detta är beror lite på vilket semantiskt särdrag NS-termerna tillskrivs – en fråga vi nu ska undersöka närmare.

⁵Denna syn på NS-termer försvaras bl.a. av McKinsey 1987.

⁶Jag diskuterar denna problematik mer utförligt i Wikforss 2005.

Låt oss alltså anta att det föreligger någon sorts intressant skillnad mellan naturliga sorter och andra sorter och, vidare, att en del av våra sortertermer utpekar naturliga sorter och därför hör till klassen NS-termer. Frågan är då om detta får semantiska konsekvenser: medför den metafysiska skillnaden mellan sorter att det också finns en *semantisk* skillnad mellan NS-termer och andra sortertermer? Och vilken skulle skillnaden i så fall vara? Vi har urskilt två olika sätt varpå NS-termer sägs utmärka sig semantiskt: vad gäller det *semantiska innehållet* (NS-termer är rigida designatorer och saknar deskriptivt innehåll) och vad gäller termernas *metasemantik* (meningen hos en NS-term bestäms externalistiskt). Jag ska diskutera dessa förslag i nämnd ordning.⁷

3. DET SEMANTISKA INNEHÅLLET

När Kripke först introducerar begreppet rigid designation så gör han det för egennamn: en designator är rigid om den refererar till samma objekt i alla världar (där den alls har en referens). Kripke utgår sedan från att samma rigiditetsbegrepp kan appliceras på NS-termer. Frågan är emellertid vad det innebär att säga att en *sortterm* är en rigid designator. Definitionen för namn är ju inte till mycket hjälp eftersom sortertermer inte är singulara termer.

Som Scott Soames har betonat, fungerar sortertermer i första hand som *predikat*, inte som designatorer (Soames 2002, s. 246). När vi yttrar 'Shere Kahn är en tiger' eller 'Spisen är varm' fungerar 'tiger' och 'varm' predikativt och det vanliga rigiditetsbegreppet är därför inte applicerbart. Detsamma gäller 'Allt är guld som glimmar' eller 'Vatten är vått'. Detta ställer också till problem vad gäller Kripkes påstående att teoretiska identitetsutsagor som 'Vatten är H₂O' uttrycker nödvändiga sanningar (om de är sanna). Eftersom NS-termer inte är singulara termer utan främst fungerar som predikat, är det felaktigt att kalla den här typen av utsagor identitetsutsagor. Följaktligen kan man inte motivera påståendet att de uttrycker nödvändiga sanningar genom att hänvisa till tesen om identitetens nödvändighet.

En reaktion på detta är tanken att det till varje NS-predikat finns en korresponderande singular term. Exempelvis kan 'vatten' användas inte bara predikativt utan för att benämna ett abstrakt objekt, *substansen* vatten; på samma sätt kan 'tiger' användas för att referera till *arten* tiger, och 'citron' till den biologiska sorten. Soames anser att detta förslag är värt att ta på allvar men avvisar det. Dels, menar han, är denna använd-

⁷Därmed inte sagt att det inte kan finnas andra argument för NS-termers semantiska särställning. Se t.ex. Glüer och Pagin 2007 samt deras artikel "General Terms and Relational Modality" (manuskript) för ett alternativt angreppssätt.

ning av sortstermer sekundär, och i många fall är det inte uppenbart vad den korresponderande singulära termen skulle vara. Vad korresponderar t.ex. till predikatet 'är en elektron' eller 'är en stjärna'? (249) Vad värre är, om rigiditet för sortstermer förstås på detta vis så kan inte rigiditet användas för att urskilja NS-termer från andra sortstermer. Till predikatet 'x är en ungarl' korresponderar den abstrakta termen 'ungarl' vilken benämner samma abstrakta sort i alla möjliga världar, detsamma gäller för 'träd', 'stol', 'gaffel', etc. Alla är de rigida i precis samma bemärkelse som 'vatten' och 'tiger'. Alltså kan inte rigiditet i denna bemärkelse användas för att motivera påståendet att NS-termer skiljer sig semantiskt från andra sortstermer.

Detta problem har kommit att benämnas 'trivialitetsproblemet' i litteraturen. Farhågan är alltså att rigiditet applicerat på sortstermer medför att alla sortstermer, NS-termer och andra, blir rigida. Det finns olika reaktioner på detta problem i litteraturen. Ett förslag är att det ändå går att göra en viktig semantisk distinktion mellan olika sortbeteckningar. Exempelvis verkar det finnas en skillnad mellan enkla sortstermer, som 'guld' och 'vatten', och komplexa termer, som 'den dyraste gula metallen' och 'mormors favoritdryck'. Genoveva Marti (2004) har t.ex. föreslagit att de förra, enkla sorttermerna är rigida eftersom de designerar samma egenskap i alla möjliga världar (egenskapen att vara guld). De komplexa beteckningarna, menar hon, kan visserligen också användas på detta sätt (när 'mormors favoritdryck' designerar egenskapen att vara mormors favoritdryck), men vanligen fungerar de som icke-rigida designatorer (när 'mormors favoritdryck' designerar vatten i en värld, öl i en annan, etc.).⁸

Vad man än anser om detta förslag står det klart att det inte löser vårt ursprungliga problem. Enkla sortstermer som 'stol', 'penna' och 'luft' kommer fortsatt att betraktas som rigida. Omvänt finns det komplexa sortbeteckningar vilka inte verkar kunna ges en icke-rigid tolkning, 'metall med kemiska sammansättningen AU'. Även om det går att argumentera för att en semantisk åtskillnad kan göras bland olika sortbeteckningar, verkar det inte hjälpa oss att urskilja en speciell kategori NS-termer.

Soames slutsats är att vi måste ge upp försöken att använda rigiditet för att skilja NS-termerna från andra sortstermer. Den verkliga skillnaden, menar han, har snarare att göra med att NS-termer saknar deskriptiv innehåll. Vad Kripke borde sagt är inte att NS-termer är rigida, utan att de är 'icke-deskriptiva'. Det är i denna bemärkelse, menar Soames, som namn och NS-termer är semantiskt likartade och Kripkes argument mot deskriptivism vad gäller namn kan överföras direkt till NS-termer. Visserligen associerar vi vanligen en uppsättning beskrivningar med termer

⁸Se också LaPorte 2000.

som 'guld' och 'vatten' men enligt Soames utgör dessa beskrivningar varken nödvändiga eller tillräckliga villkor för att något ska vara guld eller vatten. Något kan vara guld utan att vara gult, och något kan vara en gul metall utan att vara guld. Det kan t.o.m. vara så att egenskaper som vi anser vara mycket centrala inte är sanna om faktiska instanser av sorten – t.ex. visade det ju sig att antagandet att valar är fiskar är falskt (2002, s. 266). Följaktligen saknar NS-termer deskriptivt innehåll.

Man kan emellertid fråga sig hur övertygande dessa argument är vad gäller sortstermer.⁹ Även om vi går med på att det är möjligt att Aristoteles inte hade någon av de egenskaper vi normalt tillskriver honom (nästan), så är det inte alldeles lätt att se hur t.ex. något skulle kunna vara en val utan att ha någon av de egenskaper vi normalt tillskriver valar. Kripke hänvisar till att Aristoteles kunde ha dött som spädbarn, och aldrig blivit vare sig filosof eller lärare, men hur skulle ett liknande resonemang se ut vad gäller sorter? Extensionen hos en NS-term verkar helt enkelt vara bestämd just av de beskrivningar vi associerar med termen. Att enskilda beskrivningar visat sig vara falska ('valar är fiskar') utgör naturligtvis inte någon invändning så länge man håller sig till tanken att NS-termer är knippetermer. Dessutom finns det NS-termer vilka obestriddligen har ett deskriptivt innehåll, t.ex. teoretiska termer såsom ' H_2O ' (eller 'molekyler vilka består av två väteatomer och en syreatom'). Soames medger detta, men det betyder givetvis att hans föreslagna kriterium (dvs. avsaknaden av ett deskriptivt innehåll) inte lyckas fånga den klass av termer som skulle fångas.

Man kan också undra över konsekvenserna av att använda detta kriterium för NS-termer när det kombineras med antagandet att en term är en NS-term endast om den faktiskt urskiljer en naturlig sort. För att ta ett berömt exempel: är 'jade' en NS-term? Det trodde man nog länge att den var. Den användes som beteckning för en viss sorts grönaktig sten. Det visade sig emellertid att termen applicerats på två skilda mineraler, jadeit och nefrit. När denna upptäckt gjordes på 1800-talet diskuterade man huruvida termen skulle begränsas till den ena mineralen. Detta skedde dock ej, utan termen fortsatte att användas som tidigare, vilket betyder att 'jade' inte är en NS-term (åtminstone inte enligt den gängse, mikrostrukturella, uppfattningen om naturliga sorter).¹⁰ Om vi nu antar att NS-termer kännetecknas av att de saknar deskriptivt innehåll, kommer denna intressanta geologiska upptäckt också att bli en intressant *semantisk* upptäckt: en term vi trodde saknade deskriptivt innehåll, visade sig i själva verket ha ett sådant innehåll. Resultatet är att vilken semantik en

⁹Denna fråga diskuteras i Häggqvist och Wikforss, "Beyond rigidity lies descriptivism" (MS).

¹⁰Se LaPorte 2004 för en intressant redogörelse för termens historia.

term har beror inte av våra avsikter utan av världens kemiska och fysiska konstitution. Detta ter sig inte bara en smula märkligt rent metafysiskt, utan det implicerar också att kunskap om semantiken hos våra sortertermer blir avhängig detaljerad, vetenskaplig kunskap. Även om man tvekar att hävda att semantiken hos en term är vetbar helt a priori, verkar det en smula märkligt att kunskap om semantik skulle kräva kunskap i modern kemi och fysik.¹¹

4. NS-TERMER OCH EXTERNALISM

Förslaget att NS-termer utmärks vad gäller det semantiska innehållet är därför problematiskt. Flera filosofer har också gett upp försöken att på detta sätt karaktärisera NS-termer. I stället, menar man, utmärks NS-termer av att deras mening bestäms externalistiskt. I sin bok om naturliga sorter har Joseph LaPorte t.ex. föreslagit att meningen hos NS-termer, till skillnad från andra sortertermer, bestäms via en form av 'dubbnings':

Termen 'val' fick sin mening via en (förmodligen informell) dubbningsakt: 'termen ska referera till *den* sorten' (den som utför akten pekar på några valar). Huruvida något hör till extensionen hos 'val' avgörs enligt den kausala teorin inte av egenskaper talaren förknippar med valar, såsom *ser ut som en fisk* . . . , utan snarare av *underliggande* egenskaper och relationer vilka garanterar sortens identitet . . . Dessa termer skiljer sig därför från en term som 'ungkarl', vilken inte är kausalt grundade i instanser av ungarlar. Referensen hos 'ungkarl' bestäms snarare av villkor som etablerats a priori för att utmärka sorten: ogift, man, etc. (1998. s. 304)

De fakta som bidrar till att bestämma en terms mening kan kallas termens 'bestämningsbas'. Det finns många kandidater i den filosofiska litteraturen vad gäller sådana fakta: termens användning, talaravsikter, mentala bilder, kausala relationer, etc. Externalismen kännetecknas av påståendet att externa faktorer ingår i bestämningsbasen, t.ex. faktorer som rör den 'underliggande naturen' hos instanser av sorten ifråga. Skillnaden mellan NS-termer och andra sortertermer, sägs då vara just att externa faktorer ingår i NS-termernas bestämningsbas, men inte i bestämningsbasen för andra sortertermer.¹² Enligt LaPorte bestäms t.ex. inte meningen av ungarlar genom några kausala kopplingar till ungarlar utan genom de villkor vi a priori förknippar med termen.

För att detta ska övertyga krävs förstås att skillnaden mellan interna och externa faktorer kan klargöras, något som visat sig vara oväntat

¹¹Se Häggqvist och Wikforss 2007.

¹²För en utförligare redogörelse för semantisk externalism, se min artikel 'Semantic Externalism and Psychological Externalism', 2008.

svårt.¹³ En ytterligare komplikation är att många externalister, däribland Burge, vill ge en externalistisk redogörelse för en mycket större klass sortertermer än enbart NS-termerna. Burge menar t.ex. att externalismen gäller för alla termer som är 'empiriskt applicerbara', dvs. termer som vi normalt applicerar på objekten runt omkring oss: 'soffa', 'kniv', 'baby' och 'lera' (Burge 1986). Burge försvarar detta påstående med att hänvisa till tanken att vi lär oss dessa termer delvis ostensivt, och att vi ofta har bristfällig kunskap om den utpekade sorten. I sådana fall tar sortens 'natur' över och bestämmer termens mening, på samma sätt som naturen hos det vi kallar 'vatten' bestämmer dess mening. Alltså föreligger inte någon skillnad mellan NS-termer och andra sortertermer vad gäller meningsbestämning.¹⁴

Låt oss emellertid ignorera dessa komplikationer. Låt oss anta att en rimlig distinktion kan göras mellan interna och externa faktorer och, vidare, att vanliga sortertermer inte kan ges en externalistisk redogörelse. Det senare antagandet verkar tämligen oproblematiskt eftersom det är svårt att se vad 'den underliggande naturen' hos soffor skulle kunna vara och hur den skulle kunna spela en meningsbestämmande roll. Frågan är då huruvida NS-termerna utmärker sig på denna punkt: hur pass övertygande är Putnams förslag att sortens underliggande natur bestämmer termens mening vad gäller NS-termer?

Det står klart att det är problematiskt att hävda att meningen bestäms rent kausalt. Även om man går med på att 'dubbningsakter' fungerar när det gäller namn (då ju en *individ* ska utpekats) är det uppenbart problematiskt vad gäller sortertermer: varje objekt tillhör ju ett otal olika sorter och frågan är vilken av alla dessa som utpekats via en dubbningsakt av slaget "'Val' namnger den sortens ting". Detta problem har i litteraturen kommit att kallas 'qua'-problemet: är det i kraft av att vara ett däggdjur ('qua mammal'), i kraft av att vara en val, av att vara ett vattendjur eller en biblisk gestalt som instansen bestämmer meningen hos 'val'? LaPorte oroar sig för detta problem, och argumenterar för att det visar att rena kausalteorier är ohållbara och att beskrivningar måste finnas med i bilden. T.ex. menar han, måste vi hänvisa till beskrivningen 'är en naturlig sort', och kanske också 'är en kemisk substans' för att säkerställa att bara

¹³Se Farkas 2003 för en intressant diskussion av detta problem.

¹⁴Det ska tilläggas att Burge också omfattar 'social externalism', teorin att mening (och tankeinhåll) bestäms av individens sociala omgivning (Burge 1979). Social externalism gör ingen åtskillnad mellan NS-termer och andra sortertermer utan menar att mening (tankeinhåll) bestäms externt i alla de fall då individen förlitar sig på experternas språkanvändning. Vad som är relevant för försöken att urskilja NS-termer är därför enbart *fysisk* externalism av det slag som diskuteras ovan.

H₂O ingår i extensionen hos 'vatten'. Tanken är därför inte att *enbart* externa faktorer ingår i bestämningsbasen, utan snarare att interna faktorer (t.ex. de beskrivningar talaren förknippar med termen) är *otillräckliga* för meningsbestämning, även om de måste finnas med i bestämningsbasen. Detta verkar också vara Putnams idé när han hänvisar till den centrala roll som 'stereotyper' spelar: för att 'tiger' alls ska kunna sägas referera till tigrar, menar Putnam, måste talaren ha en rimlig uppsättning uppfattningar om tigrar (Putnam 1975, 247).¹⁵

Vilken roll spelar då det externa elementet? Notera att internalister också kan gå med på att vi när vi använder en term som en NS-term så avser vi att den ska peka ut en naturlig sort, t.o.m. en särskild naturlig sort (en art, en kemisk substans, etc). Detta i sin tur gör det möjligt för internalisten att förklara en hel del av de externalistiska intuitionerna, t.ex. verkar det kunna förklara varför vi inte är benägna att kalla tvillingjordens XYZ för 'vatten' – den har ju en annan kemisk komposition än vår vätska och kan alltså inte tillhöra samma naturliga sort. Det förklarar också intuitionen att när det gäller NS-termer är de 'ytliga', observerbara egenskaperna mindre avgörande än vad gäller andra sortertermer, såsom 'soffa'.

Om externalisten går med på att förknippade beskrivningar är nödvändiga för meningsbestämning, uppstår därför frågan vilken roll det externa elementet verkligen spelar. Ett svar skulle kunna vara att även om internalisten kan redogöra för intuitionen att tvillingvatten inte ingår i extensionen hos Oskars term, så måste internalisten gå med på att det finns en stor grad av obestämdhet härvidlag. Tvillingvatten har ju alla de observerbara egenskaper vårt vatten har, och det verkar då snarast som vi ställs inför ett beslut: ska vi lägga vikten vid det faktum att tvillingvatten har en annan kemisk komposition, eller vid det faktum att det har alla observerbara egenskaper som vatten har? Det verkar inte som de förknippade beskrivningarna kan avgöra detta. Externalisten har emellertid ett svar redo: tvillingvatten ingår inte i extensionen hos Oskars term, eftersom tvillingvatten har en annan underliggande natur än vatten.

Nu tillstöter emellertid ett nytt problem. Som vi sett ovan anser de flesta externalister att huruvida en term är en NS-term, beror på om termen faktiskt namnger en naturlig sort eller inte. Antagandet att termen är en NS-term är alltså falsifierbart. Hur skulle en falsifierande instans kunna se ut? Om vi utgår från den mikrostrukturella synen på naturliga sorter är svaret givet: en instans som har alla (eller nästan alla) de observerbara egenskaper vi normalt tillskriver sorten, men som har en

¹⁵Det finns en uppenbar spänning mellan detta förslag och Putnams påstående att det kan visa sig att alla våra uppfattningar om en sort är falska. Här kommer jag dock bli tvungen att lämna detta problem därhän.

annan underliggande struktur. Upptäckten att jade i själva verket består av två skilda mineraler utgör en sådan upptäckt. Och givetvis borde tvillingvatten utgöra en falsifierande instans *par excellence*: vatten och tvillingvatten har ju *alla* egenskaper gemensamma, förutom att de har olika kemisk komposition. Men om så är fallet verkar externalisten också ställas inför ett beslut vid upptäckten av tvillingjorden: ska man dra slutsatsen att vatten inte är en naturlig sort eller att tvillingvatten inte ingår i extensionen för vår term 'vatten'? Svaret dikteras inte av fysiska fakta utan tycks snarare bero av vilken vikt vi tillmäter de beskrivningar vi förknippat med termen 'vatten'.

Trots att LaPorte hävdar att NS-termer kännetecknas av att deras mening bestäms externt, medger han att NS-termer normalt är vaga. Han betonar t.ex. att vår användning av en term som 'vatten' inte dikterar hur termen ska appliceras vad gäller tvillingsubstanser: "We might call XYZ 'water', contrary to Putnam. Then again, we might not: We could go either way" (2004, s. 100). Som antytts ovan är emellertid detta medgivande fatalt för externalisten. Om det externa elementet alls spelar en meningsbestämmande roll så måste det vara avgörande just i dessa fall av tvillingsubstanser: vad det handlar om är ju en situation i vilken Oskar och Toskar antas vara internt identiska. Att hävda att det i en sådan situation är obestämt huruvida tvillingsubstansen ingår i Oskars terms extension är detsamma som att förneka att de externa faktorerna spelar en meningsbestämmande roll.

Dessa problem antyder att det inte är alldeles klart att det går att försvara tanken att meningen hos en NS-term bestäms av sortens 'underliggande natur'. Att själva idén om en underliggande natur är problematisk underlättar inte situationen. Mycket av diskussionen inom språkfilosofi har förts utan egentlig kunskap om hur de olika vetenskaperna individuerar naturliga sorter, och så snart detta studeras kompliceras talet om sortens 'underliggande natur'. Paul Needham har exempelvis påpekat att kemiska substanser inte individueras mikrostrukturellt, som Kripke och Putnam påstår, och att makroegenskaper i själva verket spelar en central roll vad gäller individueringen av kemisk komposition (Needham 2000). LaPorte betonar likaså att biologiska arter inte har något som kan kallas en gemensam natur i denna bemärkelse (det finns ingen gemensam genetisk struktur eller liknande för alla tigrar) och att det finns ett flertal, konkurrerande sätt att indela arter på. Vilken är då den underliggande natur som bestämmer meningen hos 'tiger'?

Det finns därför många problem förknippade också med detta försök att skilja NS-termerna från övriga sortstermer. Om NS-termer varken utmärks vad gäller det semantiska innehållet, eller vad gäller meningsbestämning, är den naturliga slutsatsen att vi bör vara skeptiska inför

det samtida talet om NS-termer som om de utgjorde en särskild semantisk kategori. Därmed inte sagt att NS-termer är ointressanta från andra perspektiv. Om man exempelvis tänker sig att det verkligt utmärkande draget hos naturliga sorter är att de är projicerbara, att de ger stöd för induktiva generaliseringar, så kan man på motsvarande sätt hävda att NS-termer är av särskilt intresse vad gäller förklaringar och förutsägelser. Men det följer inte att de är av särskilt intresse rent semantiskt.

LITTERATUR

- Brown, J. 2004. *Anti-Individualism and Knowledge*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Burge, T. 1979. "Individualism and the Mental", *Midwest Studies in Philosophy* 4, s. 73–121.
- Burge, T. 1986. "Intellectual Norms and the Foundations of Mind", *Journal of Philosophy* 83, s. 697–720.
- Farkas, K. 2002. "What is Externalism?", *Philosophical Studies*, 112, s. 187–208.
- Glüer K. och Pagin, P. 2007. "Analyticity, Modality, and General Terms". I *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers Dedicated to Wlodek Rabinowicz*, red. T. Rönnow-Rasmussen, Dept. of Philosophy, Lund University: online publication 2007.
- Glüer K. och P. Pagin. "General Terms and Relational Modality" (manuskript).
- Griffiths, P. E. 1987. *What Emotions Really Are*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Häggqvist, S. 2005. "Kinds, Projectibility and Explanation", *Croatian Journal of Philosophy*, 13, s. 71–88.
- Häggqvist, S. och Å. Wikforss. 2007. "Externalism and a posteriori semantics", *Erkenntnis* 67, s. 373–386.
- Häggqvist, S. och Å. Wikforss. "Beyond rigidity lies descriptivism" (manuskript).
- LaPorte, Joseph. 2000. "Rigidity and kind", *Philosophical Studies* 97, 293–316.
- LaPorte, Joseph. 2004. *Natural Kinds and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kripke, S. 1980. *Naming and Necessity*. Oxford: Blackwell.
- Marti, G. 2004. "Rigidity and General Terms", *Proceedings of the Aristotelian Society* 104, s. 129–146.
- McKinsey, Michael. 1987. "Apriorism in the Philosophy of Language", *Philosophical Studies* 52, s. 1–32.
- McLaughlin B. och M. 1998. "Externalism, Twin Earth, and Self-Knowledge". I *Knowing Our Own Minds*, red. Wright, Smith och Macdonald, s. 285–320. Oxford: Oxford University Press.
- Needham, P. 2000. "What is Water?", *Analysis*, 60, s. 13–21.
- Putnam, H. 1962. "The analytic and the synthetic." Omtr. i Putnam 1975b, s. 33–69.
- Putnam, H. 1970. "Is Semantics Possible?" Omtr. i Putnam 1975b, s. 139–152.
- Putnam, H. 1975. "The Meaning of 'Meaning'", i *Minnesota Studies in the*

- Philosophy of Science*, vol. 2, red. K. Gunderson, Minneapolis: University of Minnesota Press. Omtryckt i Putnam 1975b, s. 215–271.
- Putnam, H. 1975b. *Mind, Language and Reality*, *Philosophical Papers*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Soames, S. 2002. *Beyond Rigidity: The Unfinished Semantic Agenda of Naming and Necessity*. Oxford: Oxford University Press.
- Wikforss, Å. 2005. "Naming Natural Kinds", *Synthese* 145, s. 65–87.
- Wikforss, Å. 2008. "Semantic Externalism and Psychological Externalism", *Philosophy Compass* 3/1, s. 158–181.

Matti Eklund

Förkastliga värdebegrepp och Karl Marx antimoralism

1. INLEDNING

En del av det som Karl Marx och Friedrich Engels säger om moraliska frågor, exempelvis frågor om rättvisa, får det att verka som om de var *mot moral*. I *Det kommunistiska partiets manifest* säger de exempelvis att ”Lagarna, moralen, religionen är för honom lika många borgerliga fördomar, bakom vilka lika många borgerliga intressen gömmer sig”.¹ Och det finns andra, liknande formuleringar i andra texter. I *Kritik av Gothaprogrammet* säger Marx

Vad är ”rättvis fördelning”? Hävdar inte bourgeoisie att den nuvarande fördelningen är ”rättvis”? Och är den faktiskt inte den enda ”rättvisa” fördelningen på grundval av det nuvarande produktionssättet? Regleras de ekonomiska förhållandena av rättsbegreppet? Är det inte tvärtom så att rättsliga förhållanden uppkommer ur ekonomiska? Har inte också de socialistiska sekteristerna de mest olika föreställningar om ”rättvis” fördelning?²

Senare i samma verk förkastar Marx prat om rättvisa som rena ”floskler”. I sitt verk *I Bostadsfrågan* kallar Engels rättvisa för ”socialt flogiston”, och ironiserar över de radikala tänkare, exempelvis Proudhon, som hänvisar till vad som är rättvist.³ Många av de som skrivit om Marx och Engels och moralen har slagits av vad som förefaller vara deras ovilja att fördöma kapitalismen som orättvis.⁴

Att någon skulle vara ”mot moral” är inget konstigt, så länge som vad som avses med detta enbart är att denne är mot *vad folk typiskt betraktar som*

¹Marx och Engels (1975), s. 35.

²Marx (1975), s. 16.

³Engels (1974), s. 84.

⁴Se framför allt Geras (1985) och Lukes (1985) för referenser till andra relevanta texter av Marx och för sammanfattningar av debatten om Marx. Som jag nämner i texten är den tolkning av Marx jag diskuterar inte okontroversiell, och jag vill inte ge mig in i debatten om hur Marx bäst bör tolkas. Geras är kritisk mot tolkningen av Marx som antimoralistisk och hänvisar till andra passager som ställer till problem för tolkningen av Marx som antimoralist.

moraliskt. Att exempelvis vara ”mot rättvisa” är inget konstigt så länge vad som avses med detta endast är att man är emot vad rättvisa typiskt antas innebära. Men en del av dem som diskuterat Marx har antagit att Marx är mot moral i en djupare mening. Marx verkar exempelvis inte ta det faktum att något är rättvist som något som i sig alls talar till dess fördel, utan kanske till och med tvärtom.

Låt oss kalla den tes som tillskrivs Marx *antimoralism*. Mer allmänt kan vi definiera antimoralism som tesen att det faktum att någon har en moraliskt positiv (negativ) egenskap inte är något som i sig talar till dess fördel (nackdel). Antimoralism kan låta så radikal att den inte kan tas på allvar: är det inte något slags begreppslogisk sanning att rättvisa måste värderas positivt? (Det är naturligtvis inte någon begreppslogisk sanning att vad folk typiskt betraktar som rättvist måste värderas positivt, men det är en annan sak.)

Jag ska här undersöka om man kan förstå den tes Marx tillskrivs på ett sådant sätt att den kan tas på allvar. Med en gång borde understrykas att fast jag använder Marx-tolkning som utgångspunkt är mitt underliggande syfte att undersöka antimoralismen i sig, och om den kan vara försvarbar. Efter en diskussion av Marx tidigt i artikeln kommer jag mer eller mindre att lämna Marx bakom mig.

Några distinktioner är på sin plats med en gång. En del av de relevanta passagera i Marx rör inte moral allmänt, utan rättvisa och rättigheter mer specifikt. Det är möjligt att denna distinktion är viktig vad gäller Marx-tolkning. Men jag kommer här slarva med den, eftersom distinktionen inte är viktig för mina syften. En annan distinktion rör vad exakt antimoralism går ut på. Etiketten, och en del av formuleringarna, kan antyda att antimoralism inbegriper idén att godhet och rättvisa är rent negativa egenskaper. Men allt jag vill diskutera är idén att saker som godhet och rättvisa inte i sig är rent positiva egenskaper. Detta är förenligt med att egenskaperna är värderingsmässigt neutrala. Etiketten ”antimoralism” är ändå godtagbar, eftersom någon som anser dessa egenskaper vara neutrala därigenom naturligt är emot den betoning av moraliska egenskaper som är vanlig då handlingar utvärderas.

Det viktiga är att skilja antimoralismen från de mindre radikala teser med vilka den kan förväxlas. En sådan mindre radikal tes, att vitt utbredda trosföreställningar om vad som är moraliskt är felaktiga, har redan nämnts. En annan mindre radikal tes, förknippad med exempelvis Bernard Williams, är att vi ibland överbetonar moraliska överväganden då vi väger dessa mot andra överväganden.

2. MARX OCH MORALEN

I denna sektion kommer jag att ägna mig att att påpeka skillnader mellan antimoralism av det slag jag här är främst intresserad av och andra i vid mening antimoraliska teser som kan tillskrivas Marx (och Engels).

Först har vi en sak Steven Lukes (1985) talar om: tesen att moraliska trosföreställningar är starkt påverkade av sociala och ekonomiska förhållanden. Ta det påstående från *Det kommunistiska partiets manifest* som jag citerat ovan. Detta påstående kan förstås på två sätt. För det första kan det tas bokstavligt som att moralen – moralen i sig – är en ”borgerlig fördom”. Då är påståendet antimoralistiskt. Men utan vidare förklaring är det inte klart vad påståendet kan tänkas betyda exakt. Det är väldigt naturligt att i stället tolka citatet som att det handlar om vanliga moraliska trosföreställningar, och att dessa är uttryck för ”borgerliga intressen”. En sådan moralkritik, i den mån den är berättigad, kan givetvis i princip vara viktig. Den kan leda oss att tänka över våra egna moraliska trosföreställningar, och de moraliska trosföreställningar som är vanliga i vårt samhälle, mer kritiskt. Men detta slags moralkritik är fullt förenlig med existensen av objektiva moraliska sanningar och tesen att dessa moraliska sanningar bör styra vårt handlande: att vi objektivt bör handla i enlighet med vad moralen säger.⁵ Och enbart en väldigt radikal form av tesen att våra moraliska trosföreställningar är starkt påverkade av sociala och ekonomiska förhållanden har konsekvensen att kunskap om vad som är moraliskt inte alls är möjlig.

Ett annan slags marxistisk moralkritik säger att fakta om vad som är moraliskt, och här är Marx särskilt upptagen med fakta om vad som är rättvist, är rena epifenomen vad gäller historiens utveckling. I *Kapitalet* jämför Marx någon som försöker tillämpa moraliska begrepp för att förklara samhällseliga och ekonomiska fenomen – hans måltavla är Proudhon – med en kemist som försöker detsamma, och resultatet är en parodi:

Vad skulle man tänka om en kemist, som i stället för att studera de kemiska reaktionernas verkliga lagar och på basis därav lösa bestämda uppgifter ville omvandla de kemiska förlöppen genom de ”eviga idéerna”, ”naturalité” och ”affinité”? Vet man kanske mer om ”ockret”, om man säger att det strider mot ”justice éternelle”, ”équité éternelle”, ”mutualité éternelle” och andra ”vérités éternelles”, än kyrkofäderna visste när de sade, att det strider mot ”grâce éternelle”, mot ”foi éternelle”, mot ”volonté éternelle de dieu”?⁶

Vad Marx säger kan på vissa sätt vara viktigt. Och det relaterar till den

⁵Det finns passager i Marx som man skulle kunna hävda antyder att Marx skulle förneka att det finns objektiva moraliska sanningar; se Geras (1985), s. 8f. (Geras är kritisk mot denna tolkning av passagera.)

⁶Marx (1970), s. 74, fn 37.

samtida moralfilosofiska debatten rörande huruvida fakta om vad som är moraliskt har en genuin roll att spela i orsaksförklaringar.⁷ Men även om Marx har rätt vad gäller denna fråga, och sådana fakta inte kan spela denna roll, kan det vara moraliskt viktigt vad moraliska fakta är.

Även om moraliska fakta aldrig kan spela en genuin roll i orsaksförklaringar kan givetvis trosföreställningar om vad som är och inte är moraliskt göra det. Men Marx vill mena att sådana trosföreställningar inte har större betydelse. (Eller i vart fall är detta något han säger i vissa texter.) Detta är en tredje i vid mening moralkritisk tes. Richard Miller (1984) säger att Marx ansåg att som grund för självupppoffring i syfte att åstadkomma social förändring är moraliska trosföreställningar oftast mindre effektiva än exempelvis identifikation med en grupp med vilken man har gemensamma fiender eller med vilken man samarbetar för gemensam välfärd. (Marx understöder sitt påstående empiriskt med hänvisning till erfarenheter från revolutionerna 1848–49.)⁸ Detta är också en intressant tes. Men det är en tes klart skild från antimoralism.

Ett fjärde tema hos Marx som är i någon mening moralskeptiskt men som är skilt från den antimoralism jag här vill diskutera är följande. Betrakta de problem som gör att diskussioner om rättvisa och rättigheter uppstår: begränsade resurser, intressekonflikter, etc. En marxistisk tanke är att tvärtemot vad en del andra tänkare antagit är dessa "conditions of Recht" (som Lukes kallar dem) inte något inneboende i mänsklighetens villkor, utan är uppfyllda endast under vissa historiska förhållanden.⁹ Lukes tar upp denna marxistiska tanke och hänvisar till flera texter från Marx och Engels där denna idé kommer upp. När dessa "conditions of Recht" inte är uppfyllda, om det någonsin kan hända, så är inte rättvisa något problem. Men av detta följer inte några mer radikala påståenden, som att ett samhälle där dessa "conditions of Recht" inte är uppfyllda inte kan kallas ett rättvist samhälle, eller mer allmänt att begreppet rättvisa inte kan tillämpas på de sociala och politiska relationerna i ett sådant samhälle, eller, för att understryka det uppenbara, att begreppet inte kan tillämpas på vårt samhälle, där dessa villkor är uppfyllda. Det är således oklart vad poängen är med denna tanke, även om den skulle vara riktig.

En annan tes som ibland tillskrivits Marx är att begreppet rättvisa, och relaterade begrepp, egentligen inte är moralbegrepp eller värdebegrepp alls utan är rent deskriptiva (så när, säg, kapitalismen ska utvärderas så är det inte begreppet rättvisa eller relaterade begrepp som ska användas). Allen Wood (exempelvis 1972 och 1979) har presenterat och försvarat

⁷Bland de som försvarat att moraliska fakta kan ha en sådan roll är Brink (1989), Cohen (1997) och Sturgeon (1985). Bland kritiker finns Blackburn (1991).

⁸Miller (1984), s. 67.

⁹Se Lukes (1985), s. 33–5.

denna tolkning av Marx. Han säger: ”För Marx är rättvisa den egenskap en transaktion har då den står i en viss funktionell relation till det produktionsförhållanden under vilka den äger rum. Det är en separat fråga huruvida, när, och från vems perspektiva rättvisa transaktioner är något värdefullt.”¹⁰ Det finns passager i Marx som kan användas till stöd för denna tolkning, och Wood använder dessa passager på ett övertygande sätt.¹¹

Den idé som jag så småningom kommer presentera bär vissa likheter med den tes Wood tillskriver Marx. Men låt mig nu bara nämna att givet denna tolkning av Marx kan det låta som om Marx begår ett enkelt begreppsligt fel. Begreppet rättvisa låter uppenbart värderande. Att säga som Woods Marx gör att frågan om rättvisan i en transaktion är en sak och frågan om hur denna transaktion bör värderas en helt separat fråga låter lika konstigt som att säga att godheten i en handling är en sak och frågan om hur handlingen bör värderas en annan. (Det är inte absurt att säga att en transaktion kan vara rättvis (orättvis) medan det finns andra överväganden som övertrumfar detta, så att transaktionen ändå bör värderas negativt (positivt). Men det är en annan sak.)

Hur kan man göra antimoralismen filosofiskt begriplig? Jag ska nu angripa denna fråga mer direkt, och vända mig från Marxtolkning och till den samtida diskussionen inom metaetik och språkfilosofi.

3. NEDSÄTTANDE EPITET

Låt mig först vända mig till ett område som kan tyckas ha lite att göra med vårt huvudämne: nedsättande epitet. Ta de nedsättande epitet som kan användas på svarta, judar, homosexuella etc. Det finns svåra frågor rörande dessa termers semantik. Låt mig ta ’blatte’ som mitt exempel. ’Blatte’ är nedsättande. Den som använder termen ger i någon mening uttryck för en nedsättande attityd gentemot svarta. Men hur? En första fråga rör huruvida det så att säga endast är *användningen* som är nedsättande eller om ’blatte’ har en nedsättande *mening*. Det naturliga är det senare. Jag introducerade till och med ’blatte’ just som ett exempel på ett nedsättande epitet. Men den som föredrar det förra svaret kan peka på hur ord som först använts nedsättande kan tas över av den grupp som de tillämpas på och användas neutralt eller till och med positivt (ett exempel kan vara hur en del svarta i USA använder ’nigger’), och vidare hävda att detta inte automatiskt medför en förändring i ordets mening. En andra fråga uppkommer givet antagandet att dessa epitet verkligen är nedsättande i kraft av vad för språklig mening de har, och rör huruvida det som är nedsättande i ordet har att göra med vad någon som använder det uttryckligen

¹⁰Wood (1979), s. 269.

¹¹Se Wood (1979), s. 270. Se Geras (1985) för kritisk diskussion.

säger eller om det har att göra med vad den som använder ordet på något annat sätt kommunicerar (i Freges terminologi har det att göra med *ton*; efter Grice kan vi säga att det har att göra med *konventionell implikatur*). Enligt den förra hypotesen så skulle 'blatte' vara synonymt med (ungefär) "färgad och därmed värd förakt". Ett problem med denna hypotes är att den som använder 'blatte' i princip alltid ger uttryck åt en rasistisk attityd: även då 'blatte' förekommer inbäddad i komplexa satser som "han är inte en blatte" eller "om han inte är färgad så är han inte en blatte". Detta kan inte förklaras givet denna hypotes, för givet denna hypotes är satserna synonyma med "han är inte färgad och därmed värd förakt" respektive "om han inte är färgad så är han inte färgad och därmed värd förakt", men dessa senare satser kan användas även av icke-rasisten.

Vi kommer här in på svåra språkfilosofiska frågor, och mycket mer kan sägas om de frågor jag här kort beskrivit. Jag är själv av den meningen att epitet som 'blatte' är nedsättande i kraft av mening, och att detta har att göra med ton. Invändningar kan göras mot detta. Min tes implicerar att alla färgade är blattar, något som låter rent rasistiskt! För om den nedsättande attityden har att göra med ton så påverkar 'blatte' sanningsvillkor på samma sätt som 'färgad' gör, och eftersom "alla färgade är färgade" är en sann sats är också "alla färgade är blattar" det. Mitt svar på invändningen är att understryka att jag aldrig skulle säga "alla färgade är blattar" på grund av vad detta skulle kommunicera. Frågan om en sats är sann och frågan om vad användandet av denna sats skulle kommunicera som sant är olika frågor.

Det kan vara värt att påpeka att fast de nedsättande epitet som oftast diskuteras är *förkastliga* i den precisa meningen att den attityd användning av epitetet ger uttryck för är en attityd vi bör förkasta. Det finns givetvis också nedsättande epitet som inte är förkastliga i denna mening. 'Nassesvin' ger uttryck för attityden att den som är nazist i detta avseende är värd hat eller förakt, och många av oss skulle säga att detta är en korrekt attityd att anta och att 'nassesvin' därmed inte är förkastligt i den mening som just karakteriserats. (Användning av 'nassesvin' kan vara förkastligt i en annan mening. Exempelvis kanske inte användning av epitetet är det bästa eller mest effektiva sättet att bemöta nazister. Men det är en annan fråga.)

Tillbaka nu till antimoralismen. Vad har diskussionen om nedsättande epitet att göra med antimoralism? Jo, inom metaetiken har ibland frågan ställts vad det betyder att säga att moraliska termer ('god', 'rätt', 'rättvis', etc.) är värderande. En teori här är den klassiska emotivismen, enligt vilken dessa termer inte alls bidrar till en sats sanningsvillkor utan fungerar ungefär som "Hurra för...". Men det är ju inte bara emotivisten som vill förklara i vilken mening moraliska termer är värderande. Och enligt en

slags teori ligger värderingen i tonen. När jag säger ”välgörenhet är något gott”, säger jag enligt denna teori att välgörenhet har en viss egenskap, den egenskap ’god’ så som det här används står för, och jag ger uttryck för attityden att denna egenskap är något att värdesätta.

Men givet denna teori om värderande termer förefaller det vara möjligt att den egenskap ’god’ står för inte är en egenskap som vi egentligen bör värdera. ’God’ är, enligt den teori vi nu undersöker, precis som ett nedsättande epitet, i det att det har både sanningsteoretiskt innehåll (referens) och värderande ton, och precis som vad gäller nedsättande epitet kan dessa element vara tillräckligt oberoende att ’god’ kan vara förkastligt.

Naturligtvis kan man i princip hålla fast vid teorin att det värderande elementet i ’god’ har att göra med ton, samtidigt som man försöker se till att ’god’ inte kan komma att vara en förkastlig term. En del av de som tror på teorier av detta slag tror också att ’god’ är ett slags indexikal term så att ’god’ i en given talares mun refererar till en egenskap talaren värderar positivt på rätt sätt. Då finns en garanti att, för varje talare S, kan S inte anse att ’god’ såsom denna term används av S är en förkastlig term. Men samtidigt har vi gjort avsteg från traditionell moralisk realism. Olika talare refererar till olika egenskaper med ’god’.¹² En annan idé skulle vara att den egenskap ’god’ refererar till är positivt värderande på ett sådant sätt att en term som står för denna egenskap därmed är garanterad att vara positivt värderande. Men man måste ha klart för sig hur radikal en sådan idé är. En konsekvens av den är att det är omöjligt att ha en deskriptiv term som står för denna egenskap.

4. TJOCKA VÄRDEBEGREPP

Betraka härnäst så kallade ’tjocka’ värdebegrepp. Många filosofer skiljer mellan ’tunna’ och ’tjocka’ värdebegrepp. Bland tunna begrepp brukar räknas allmänna begrepp som *god* och *rätt*, etc.; bland tjocka begrepp brukar räknas exempelvis *flit*, *ihärdighet*, *sparsamhet*, *förståndighet*, *klokhets*, *trolöshet*, *löfte*, *brutalitet*, *mod*, *feghet*, *lögn*, *tacksamhet*, *osedlig*, *pervers*, *oartig*, *oförsämd*, *hutlös*, *barmhärtig*, *älskvärd*, *graciös*, *exploaterad*, *sjabbig*, *snuskig*.

En del tjocka begrepp är förkastliga i den precisa mening som karakteriserats ovan. Ett sådant begrepp som diskuterats en del i den engelskspråkiga litteraturen är det som uttrycks av ordet ’lewd’.¹³ Ett problem med att direkt överföra denna debatt till svenskan är att de närmaste

¹²Se Barker (2000).

¹³Se Gibbard (1992). Jämför också Graham Priests (1997) diskussion om ’sexual perversion’, vars slutsats är, i den terminologi jag här använder, att denna term uttrycker ett förkastligt tjockt begrepp.

översättningarna av 'lewd' – 'osedlig', 'sedeslös' – är ord som inte används mycket utanför lagtexter. 'Lewd' tillämpas på de personer eller beteenden som är sexuellt fria eller öppna på ett visst sätt, och det är vidare en negativ värdeterm. Därigenom förutsätter termen i någon mening att sådana personer eller beteenden bör värderas negativt. Om man inte håller med om den traditionella syn på sexualitet som ligger bakom termens användning så anser man termen förkastlig. Även om 'lewd' inte har någon allmänt använd svensk motsvarighet så finns det ord i svenskan som har att göra med sexualmoral och som kan ses som förkastliga på liknande sätt. 'Slampig', och 'snuskig' som det används i vissa sammanhang, kanske kan vara exempel.

Frågor om hur exakt man ska förstå innehållet i tjocka värdebegrepp tenderar att vara svåra, och litteraturen är vad gäller dessa frågor ofta inte till särskilt stor hjälp. Exempelvis kan en del av de frågor som ställs rörande nedsättande epitet ställas också rörande tjocka värdebegrepp, eller snarare de ord som används för att uttrycka dem, så som huruvida värderingen ligger i vad Frege kallade ton eller i vad satser som innehåller termen *säger*. Det finns också problem som gäller exakt hur man ska förstå vad tjocka värdebegrepp är. Ta exempelvis Williams (1985) ofta citerade karakterisering: de tjocka värdebegreppen är de som vägleder handlingar (det är därför de är värdebegrepp) samtidigt som de är världsstyra ("world-guided"), i det att deras tillämpning "bestäms av hurdan världen är".¹⁴ Tunna begrepp tänks ha en mer rent handlingsvägledande roll. Men här är ett uppenbart problem: styrs inte också begreppet *gods* tillämpning av hurdan världen är? Williams kan kanske försöka säga, till sitt försvar, att vad som är speciellt vad gäller tjocka begrepp är att deras tillämpning styrs av hurdan världen är *i deskriptiva avseenden*. Men finns det verkligen bra skäl att tro att detta inte också gäller begreppet god? Populära versioner av moralisk realism tillåter att begreppet god kan stå för samma egenskap som ett rent deskriptivt begrepp står för, och även de som inte accepterar detta accepterar ändå att godhet är supervenient på deskriptiva egenskaper. Men då styrs väl också begreppet *gods* tillämpning av hurdan världen är i deskriptiva avseenden.¹⁵

¹⁴Williams (1985), s. 129.

¹⁵Det finns också problem med hur "deskriptiva avseenden" ska förstås. Det finns två olika slags distinktion mellan det deskriptiva och det normativa som vi måste skilja mellan. Den ena är mellan deskriptiva och normativa begrepp. Den andra är mellan deskriptiva och normativa egenskaper. Även om den förra distinktionen är oproblematisks (och inte ens det är egentligen klart) är den senare långt ifrån oproblematisks. För enligt många metaetiska teorier är det möjligt för ett deskriptivt och ett normativt begrepp att stå för samma egenskap: ska denna egenskap då betecknas som deskriptiv eller som normativ? Dessa svårigheter är

Men oberoende av hur exakt man bör förstå tjocka värdebegrepp, så gäller att i den mån man kan generalisera från tjocka begrepp till moralbegrepp rent allmänt kan moralbegrepp allmänt vara förkastliga. Hur viktigt detta är, beror på i vilken utsträckning man verkligen kan generalisera från tjocka värdebegrepp till moralbegrepp rent allmänt, och det är inte klart att man kan göra det. Men det bör nämnas att vissa filosofer har hävdats att i stället för en dikotomi mellan tunna och tjocka begrepp har vi att göra med ett spektrum av värdebegrepp. Och vidare bör det nämnas att det har argumenterats att de moralbegrepp som betraktas som 'tunna' har mer specifikt innehåll än vad som vanligtvis har antagits. Detta är exempelvis ett tema i vissa av Philippa Foots arbeten; se t.ex. hennes (1958).

Jag vet inte hur övertygande dessa två överväganden är. Men de bör i alla fall nämnas. Mer intressant är vad jag nu kommer gå igenom mer noggrant: hur viktiga teorier rörande moraliska termers semantik har konsekvensen att moraliska termer allmänt är i samma båt som tjocka begrepp och liksom tjocka begrepp kan vara förkastliga.

5. BOYD OCH JACKSON OM MORALISKA TERMERS REFERENS

Richard Boyd (1988) och andra filosofer har argumenterat att en kausal teori om referens är korrekt ifråga om moraliska predikat liksom vad gäller många andra predikat: moraliska predikat refererar till vad de är kausalt relaterade till på lämpligt sätt.¹⁶ Denna teori om referens utgör en grundpelare i Boyds argument för moralisk realism: för tesen att moraliska satsen kan vara sanna och falska, och att en del atomära moraliska satsen är sanna. Frank Jackson (t.ex. 1998) har argumenterat för den allmänna tesen att många predikat är implicit definierade av 'folkteorier': 'teorier' som består av vad folk i allmänhet skulle betrakta som plattityder där termen i fråga ingår. Predikatet refererar till det som satisfierar plattityderna, eller, i de fall då inget satisfierar alla plattityder som ingår i folkteorin, det som kommer närmast till att satisfiera plattityderna, och kommer tillräckligt nära för att vara en acceptabel referent. Inom moralfilosofin tillämpar han denna tes på moraliska predikat. Han argumenterar för att moraliska predikat är definierade på detta sätt, samt att moraliska predikat därigenom är definierade i enbart deskriptiva termer. Därmed, antar han, har han lyckats argumentera för moralisk realism i meningen ovan, och lyckas visa att moraliska fakta inte är metafysiskt problematiska, eftersom de reducerats till deskriptiva fakta.

relevanta här, då talet om deskriptiva avseenden uppgår till tal om hur det står till vad gäller världens deskriptiva egenskaper.

¹⁶Jag använder talet om vad en term "på lämpligt sätt" är kausalt relaterad till eftersom det finns svåra frågor rörande vad exakt relationen ska antas vara.

Boyd och Jackson förlitar sig på väldigt olika teorier om hur referens bestäms. Men gemensamt för dem är att de söker bygga sin moraliska realism på dessa teorier.

I sin (1988) diskuterar Boyd en invändning som kan riktas mot hans teori:

Den moraliske realisten är av den uppfattningen att vad som bestämmer användningen av moraltermer är fakta om mänskligt välbefinnande. Men det förhåller sig helt enkelt inte så. Ta exempelvis 1500-talets diskussioner om rätt. En vida erkänd 'rätt' var kungars gudomliga rätt. Något bestämde säkerligen användningen av tal om rätt under 1500-talet, men det var helt klart inte mänskligt välbefinnande på det sätt moralrealisten avser. I stället var det välbefinnandet hos kungar och den klass av aristokrater som kungarna tillhörde.¹⁷

Invändningen är att vår användning av 'rätt' kan vara sådan att en kausal teori om referens har konsekvensen att detta predikats referens är sådan att vi inte bör värdera dess referent positivt, trots att det är en positiv värde-term. Eftersom termen är en positiv värde-term förefaller det analytiskt att vi borde värdera dess referens positivt; men givet Boyds teori är det uppenbarligen fullt möjligt att vi inte bör värdera positivt vad den står för.

Boyd's svar på invändningen är att säga att trots att tron på kungars gudomliga rätt var vitt utbredd så reglerades ändå moraliska termers användning i grund och botten av fakta om människors välstånd och därför har en kausal teori om referens inte den konsekvens invändningen antar att den har. Svaret utgör möjligtvis en välgrundad spekulation. Men även om Boyd's spekulativa antagande kan vara korrekt kvarstår att Boyd's kausala teori lämnar öppen möjligheten att moraliska termer är förkastliga i exakt den mening som tidigare karakteriserats. Det förefaller möjligt att det kan finnas språkgemenskaper som använder en uppsättning termer som handlingsvägledande på det sätt som vi använder våra moraliska termer som handlingsvägledande, medan deras termer är förkastliga.

Boyd tar upp invändningen som, precis, en *invändning* mot sin teori. Men den poäng som görs kan betraktas på ett annat sätt: man kan se vad som tas upp som en intressant konsekvens av teorin snarare än som ett *reductio ad absurdum*. Det påstådda problemet är att vi tvingas säga att en positiv (negativ) värde-term kan komma att stå för något vi egentligen inte borde värdera positivt (negativt). Men vi har ju sett tidigare att just detta kan hända vad gäller tjocka värdebegrepp! Så man kan i princip helt enkelt dra slutsatsen att Boyd's teori har konsekvensen att det som gäller för tjocka värde-termer gäller för moraltermer rent allmänt.

Den invändning Boyd tar upp mot sin egen teori kan också riktas mot Jackson's teori: bland de plattityder som implicit definierar en moralisk

¹⁷Boyd (1988), s. 211.

term kan finnas plattityder sådana att termen refererar till något vi inte borde värdera positivt (negativt) trots att det är en positiv (negativ) värdeterm. Exakt samma saker kan påpekas vad gäller Jacksons teori som vad gäller Boyds teori.

Med andra ord lämnar båda dessa populära teorier om moraliska termers referens möjligheten öppen för Marx antimoralism (eller, för att uttrycka mig mer försiktigt, den antimoralistiska tes som en del av Marx formuleringar antyder). Inte bara det, utan dessa teorier visar också exakt hur en sådan antimoralism kan vara sann av i vid mening marxistiska orsaker. Moraliska termer skulle vara förkastliga eftersom våra folkteorier innehåller fel slags plattityder eller vår användning av moraliska termer kausalt regleras av fel slags saker. Men just vad en klassisk marxistisk antimoralist skulle säga är ju att det är klassintressen som bestämmer vad för moraliska trosföreställningar vi har, och hur vi använder moraliska termer. Därigenom skulle ju klassintressen påverka vad som accepteras som plattityder och hur vår användning av moraliska termer kausalt regleras.

Det finns naturligtvis möjliga komplikationer rörande den bild jag skisserat. Jag kan inte ingående diskutera dessa här. Låt mig bara kort beskriva den viktigaste komplikationen. När vi säger att en given värdeterm är förkastlig använder vi naturligtvis värderande språk. Vi talar om vad vi 'bör' värdera. Men vad ska vi säga om det 'bör' som förekommer här? Kan denna värdeterm också vara förkastlig? Det skulle vara konstigt att godta Jacksons eller Boyds teori, som så att säga tillåter förkastlighet vad gäller termer som har specifikt med moral att göra, men sedan inte godta denna teori vad gäller andra, mer generella, värdetermer. För dessa teorier om moraliska termers referens är motiverade av mer allmänna idéer om hur referens bestäms. Men om det 'bör' som vi använder då vi diskuterar moraliska termers förkastlighet självt kan vara en förkastlig värdeterm kan det vara svårt att se exakt vad vi ska göra med slutsatsen att vi "inte bör värdera det som moraliska termer står för". Grundproblemet är att vi använder en av våra egna värdetermer då vi formulerar frågor rörande våra värdetermers förkastlighet. Jag tror inte själv att denna komplikation visar att antimoralism inte kan försvaras på det sätt som skisserats. Men komplikationen visar på en svårighet vad gäller att ge uttryck åt denna antimoralism.

I litteraturen kontrasteras ibland specifikt moraliska värdetermer med exempelvis det som i den engelskspråkiga litteraturen kallas "the all-things-considered ought" (vad kan tänkas vara en lämplig svensk motsvarighet? – "börat med allt i beaktande"?). Ett argument för att göra en distinktion här är att det verkar som jag meningsfullt kan ställa mig själv frågor av följande form: jag vet att jag moraliskt bör utföra X, men bör jag verkligen, med allt i beaktande, utföra X? Givet denna distinktion, och givet att frågor som dessa är meningsfulla, kan man tycka att

antimoralism är uppenbart mer oproblematiskt begriplig än jag tidigare givit sken av: vad antimoralisten säger är bara att svaren på frågor av denna form ibland är nekande. Men två saker bör påpekas. För det första bör det understrykas att även om svaren på frågor av denna form ibland är nekande kan det faktum att en given handling har en viss moralisk egenskap alltid vara något som talar till dess fördel: det är bara det att det finns annat som uppväger detta. För det andra ska understrykas att det inte finns något i vad Jackson och Boyd säger, då de argumenterar för sina teorier om moraliska termers referens, som antyder att de skulle säga något annat då de talar om värdestermer ”med allt i beaktande”.

6. FOOT OCH SAMMANBROTTSTEORIN

Jag har här diskuterat huruvida antimoralism kan göras begriplig. I den senaste sektionen argumenterade jag att Boyds och Jacksons teorier om moraliska termers referens lämnar möjligheten öppen för antimoralism. Givetvis kan denna slutsats i princip tas på två sätt. Man kan antingen se det som att vi lyckats göra antimoralismen begriplig, eller som att Boyds och Jacksons teorier är problematiska.

Samma resonemang som visar att Boyd och Jacksons teorier lämnar möjligheten öppen för antimoralism visar också något intressant om moralisk realism. Som tidigare nämnts presenterar både Boyd och Jackson sina teorier om moraliska termers referens som del av argument för moralisk realism, vilket förstås som teorin att moraliska satser är objektivt sanna och falska och att en del atomära moraliska satser är sanna. Men om Boyds och Jacksons teorier lämnar dörren öppen för antimoralism lämnar de också dörren öppen för en fråga som inte garanterat har ett objektivt svar, även om moralisk realism i den mening som givits är sann.

Det kan, givet endera teorin, finnas olika språkgemenskaper med olika språk och med olika moraltermer som refererar till olika egenskaper, sådana att medlemmarna i de olika språkgemenskaperna tenderar att agera olika för att de använder dessa olika moraltermer då de bestämmer hur de ska handla. De två uppsättningarna moraltermer är båda två handlingsvägledande men de står inte för samma egenskaper. Betrakta nu frågan: vilken uppsättning moraltermer bör en agent använda då hon bestämmer hur hon ska handla? Detta är en fråga som inte kan garanteras ha ett objektivt svar, även om de värdesatserna i de två språken har objektiva sanningsvärden.

Det kan vara värt att jämföra Foots (1958) diskussion om tjocka värdebegrepp. Foot argumenterar att ordet 'rude' ('oförskämnd') är begreppsligt relaterat till rent deskriptiva beskrivningar på ett sådant sätt att om en deskriptiv beskrivning av rätt slag sant beskriver ett beteende så följer

begreppsligt att detta beteende är 'rude'. En mer allmän slutsats är att vi kan komma att nå kunskap om värdepåståenden genom kunskap som kan uttryckas i rent deskriptiva termer tillsammans med rent begreppslig kunskap. Men Foot är också medveten om att det finns komplikationer. Mer specifikt kan det vara så att ett tjockt värdebegrepp kan vara förkastligt, som jag kallat det. Foot tar detta i beaktande på ett lite udda sätt. Hon säger,

Det är naturligtvis möjligt att gå med på O [att den givna rent deskriptiva beskrivningen är tillämpbar] medan man vägrar att hävda R [att beteendet är 'rude'], och detta är inte detsamma som att vägra säga om sviskon vad man redan sagt om torkade plommon. Att kalla en handling 'rude' är att använda ett begrepp någon kan vilja kassera, liksom han kan vilja kassera hela den praxis av att prisa och fördöma som finns inbyggd i termer som 'polite' och 'rude'. En sådan person skulle vägra diskutera etikett och diskussioner med honom om vad som är [rude] skulle inte bryta samman så mycket som aldrig ens börja.¹⁸

Foot inser att 'rude' kan anses vara förkastligt. Men vad Foot säger om detta är lite konstigt. Om det verkligen är så att argumentet från premisen att vissa givna deskriptiva beskrivningar är sanna till slutsatsen att ett beteende är oförskämt är (begreppsligt) giltigt, är inte reaktionen hos den person Foot beskriver strutslik; en envig vägran att kännas vid en sanning? För det andra, och närmare huvudtemat här, måste påpekas att Foot i själva verket tar upp en svårighet jag här vill belysa. Ett tema i Foots artikel är att hon vill argumentera mot "sammanbrottsteorin" om etik, som hon tillskriver filosofer som Charles Stevenson och R.M. Hare, enligt vilket etiska argument kan bryta samman på ett sätt som andra argument inte kan: det finns inte objektiva sätt att avgöra rent moraliska argument. Gentemot denna sammanbrottsteori hävdar hon att moraliska argument kan avgöras på begreppsliga grunder. Men hennes medgivande i samband med diskussionen av 'rude' öppnar dörren för en andra ordningens sammanbrottsteori: det är möjligt att det inte finns något objektivt sätt att avgöra vilka värdestermer som ska användas.¹⁹ Foot säger också

Den enda utvägen, för en person som vägrar acceptera att de saker som talar för ett givet moraliskt påstående ger honom skäl att göra särskilda saker eller anta en viss attityd, skulle vara att helt enkelt överge moralisk diskussion och fullständigt överge användandet av moraliska termer.²⁰

¹⁸Foot (1958), s. 104. I originalet jämför Foot med vägran att säga om 'prunes' vad man redan sagt om 'dried plums'. 'Sviskon' och 'torkade plommon' – de bästa svenska översättningarna av 'prune' respektive 'dried plum' – är egentligen inte synonymer. Men det bör ändå vara klart vad Foots poäng är.

¹⁹Se här även Glass (1973).

²⁰Foot (1958), s. 105.

Jag kritiserade ovan denna reaktion som strutslik. Jag kan inte acceptera Foots beskrivning av situationen. Att jag ändå tar upp Foots gamla diskussion är för att den möjlighet som öppnas upp av Foot är strukturellt lik den möjlighet som öppnas upp av Boyds och Jacksons teorier om moraliska termers referens.

LITTERATUR

- Barker, Stephen. 2000. "Is Value Content a Component of Conventional Implicature?", *Analysis* 60: 268–79.
- Blackburn, Simon. 1991. "Just Causes", *Philosophical Studies* 61: 3–17.
- Brink, David. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Joshua. 1997. "The Arc of the Moral Universe", *Philosophy and Public Affairs* 26: 91–134.
- Engels, Friedrich. 1974. *I Bostadsfrågan*. Stockholm: Arbetarkultur.
- Foot, Philippa. 1958. "Moral Arguments", *Mind* 67: 502–13. Omtr. i *Virtues and Vices* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), 96–109.
- Geras, Norman. 1985. "The Controversy About Marx and Justice", *New Left Review* 150. Omtr. i *Literature of Revolution* (London: Verso, 1986), 3–57.
- Gibbard, Allan. 1992. "Morality and Thick Concepts (I) – Thick Concepts and Warrant for Feelings", *Proceedings of the Aristotelian Society* Suppl. Vol. 66: 267–83.
- Glass, Marvin. 1973. "Philippa Foot's Naturalism: A New Version of the Break-down Theory in Ethics", *Mind* 82: 417–20.
- Jackson, Frank. 1998. *From Metaphysics to Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Lukes, Steven. 1985. *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon Press..
- Marx, Karl. 1970. *Kapitalet*. Lund: Bo Cavefors.
- Marx, Karl. 1975. *Kritik av Gothaprogrammet*. Stockholm: Ordfront.
- Marx, Karl och Friedrich Engels. 1975. *Det Kommunistiska Partiets Manifest*. Ordfront. Stockholm.
- Miller, Richard. 1984. *Analyzing Marx*. Princeton: Princeton University Press.
- Priest, Graham. 1997. "Sexual Perversion", *Australasian Journal of Philosophy* 75: 360–72.
- Sturgeon, Nicholas. 1985. "Moral Explanations", i *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, red. David Copp och David Zimmerman, 49–78. Totowa: Rowman och Littlefield.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wood, Allen W. 1972. "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs* 1: 244–82.
- Wood, Allen W. 1979. "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami", *Philosophy and Public Affairs* 8: 267–95.

1. DJURRÄTTSFILOSOFISKA STEG TILLBAKA

Etik som sätter människor och mänskliga intressen i centrum har varit under hård attack under de senaste tre decennierna. Kritikerna anklagar sådan etik för att utgöra en fördom i stil med rasism och sexism, och kallar den ”speciesism” eller ”antropocentrism”, eller ”människochauvinism”. De är ungefär synonyma. Jag kommer här att bruka det förstnämnda uttrycket även på svenska, bland annat för att det låter för mycket konst om försvenskningen ”artism”.

Den som införde termen ”speciesism” var psykologen Richard Ryder (1971). Dess mest kända och stridbara användare är förmodligen Tom Regan och Peter Singer. Många är de moralfilosofer – jag själv inräknad – som har stämt in i deras kritik; i Sverige handlar det möjligen om en knapp majoritet. ”Jämlikhet över artgränserna!” har parollen varit.

Man kan emellertid undra hur det förhåller sig med förespråkarnas egen etik, är den fri från speciesism? I den här artikeln koncentrerar jag mig på Peter Singer. För hans vidkommande är svaret Nej, och nedan ska jag utveckla mina skäl.¹ Det handlar om att Singers etik, i strid med hans radikala retorik, favoriserar människor och att detta inte rättfärdigas på ett tillfredsställande sätt. Det har blivit allt tydligare med åren; Singer har länge varit stadd i filosofisk reträtt (observera, jag uttalar mig inte här om hans praktisknära ställningstaganden).

Singer är inte ensam i detta, tvärtom har motsvarande manöver gjorts av många ledande djurrätts- och miljöetiker (för en genomgång, se exempelvis French 1995). Det gäller även landskapsetiker; ta bara J. Baird Callicott, som från att ha sett miljöetik med en ekosystemisk helhet som överordnad normativ instans (och då anklagats för miljöfascism) numera betraktar den som något vid sidan av humanistiska, samhällliga och exempelvis familjemässiga plikter, och sålunda lämnar vår traditionella mänskliga moral ”som så gott som orubbad och ett förstahandsval” (Callicott 1995, s. 29).

¹Den här artikeln bygger på mina arbeten 2002a och 2002b samt 2003 – för detaljer hänvisas till dem. Alla citat är till de engelskspråkiga utgåvorna och har översatts av mig.

Samtidigt som populära versioner av de här tänkarnas åsikter omfattas av allt fler tror jag att de själva är i filosofisk kris, en kris som bland annat har en intressant koppling till synen på etikens karaktär och betydelse, vilken jag tar upp i slutet av artikeln.

2. SPECIESISM

I sin första bok, *Animal Liberation*, beskrev Singer speciesism som en ”attityd av fördomsfull partiskhet (’bias’) gentemot intressena hos medlemmar av den egna arten i förhållande till dem hos medlemmar av andra arter” (1975, s. 7). Det är en karaktäristik som sedan återkommer. Speciesism är således en fördom, en partisk attityd eller åsikt som strider mot etablerat vetande och förnuft, kanske rentav mot logiken. En självklar sak för vettiga personer att avfärda – men på grund av vilket enkelt fel, egentligen?

Vanligt är att förstå speciesism så att moralens gräns sammanfaller med människoartens gräns. Ibland tycks också Singer vara inne på denna innebörd, som när han skriver att favoriserande av egna artens intressen är speciesism när detta sker ”på basis av själva arttillhörigheten” (1993, s. 61, se även 2006, s. 3). I anslutning till sådan tolkning anför han som kritik av speciesismen att den involverar oacceptabel etisk kollektivism, vilket skulle vara tanken att individers moraliska status bestäms av kvaliteter hos det kollektiv de tillhör snarare än av de egna kvaliteterna; i speciesism skulle det handla om kvaliteter hos arten.

Men det här är en väldigt snäv och därtill filosofiskt belastad avgränsning av speciesism. Är verkligen moralisk kollektivism så klart fel? Och nog måste väl de som endast favoriserar den stora huvudparten av människor och inte är anhängare av etisk kollektivism kunna vara speciesister? Det går Singer ibland med på, som när han skriver i en passage att speciesister ”ger större vikt åt intressena hos medlemmar av den egna arten när dessa kolliderar med intressena hos medlemmar av andra arter” (1993, s. 58). Dels talas här om människor i obestämd form, dels förutsätts att speciesisten kan tillmäta intressen hos medlemmar av andra arter viss etisk vikt; att en individ står utanför vår arts gräns skulle således inte för en speciesist medföra att vederbörande står utanför etikens sfär. En liknande tanke har för övrigt James Rachels, som åberopar Singers ursprungliga karaktäristik och sedan skiljer mellan radikal och mild speciesism, beroende på hur omfattande favoriseringen av mänskliga intressen är. Den är radikal ”när även relativt triviala mänskliga intressen ges företräde framför de vitala intressena hos icke människor”, och mild när företräde ges för mänsklig välfärd trots att intressena är lika, till exempel ”om valet står mellan att orsaka samma mängd smärta för en människa respektive en icke människa” (Rachels 1990, s. 182).

Det kan emellertid inte bara hänga på typ eller grad av favorisering av mänskliga intressen för att det ska vara tal om speciesism. Det borde Singer och Rachels instämma i, eftersom de båda ger företräde för personer, eller ”biografiska varelser” (mer om detta senare), utan att anse sig som speciesister. Singer och Rachels torde alltså mena att de, till skillnad från dem de kritiserar, favoriserar människor på opartiska förnuftsgrunder (jfr Singer 2006, s. 6). Det innebär att frågans fokus flyttar upp till en *metaetisk* nivå. Speciesism kräver exempelvis frihet från vad Raymond G. Frey oegentligt betecknat som indirekt speciesism (vad skulle direkt speciesism då vara?), nämligen etisk metod som bestämmer livs kvalitet och värde genom att använda människocentrerade kriterier ”som om de vore lämpade för att avgöra allt livs kvalitet och värde” (Frey 1988, s. 199).

Jag ska nu visa är att Singers etik är speciesistisk, i synnerhet genom att använda kriterier för att bedöma värde av varelsers liv och intressen som är människocentrerade utan att detta stöds av opartiska och rimligt trovärdiga skäl.

3. SINGERS TANKEGÅNG

Singer förmodar att det finns en uppenbar etisk skillnad mellan personer – som den överväldigande majoriteten människor är och därtill möjligen några bland primaterna – och icke-personer, skillnad som innebär företräde för de förra. Hans tankegång har tre steg, där (1) stöds av (2) och (2) stöds av (3), men där (3) också kan uppfattas ge direkt stöd för (1):

- (1) Det är *direkt fel att ta en persons liv*, men inte direkt fel att ta en icke-persons liv (se Singer 1993, s. 91 och 95)
- (2) En *persons liv är värdefullt* på ett sätt som en icke-persons liv inte är (se Singer 1993, s. 89-95)
- (3) En *person har viktiga intressen* (preferenser) som en icke-person saknar (se Singer 1993, s. 94f)

Det är oklart vad som avses med ”direkt fel” i (1), särskilt som Singer är utilitarist och för en sådan är det ju rätt, kort och gott, att döda personer när konsekvenserna blir bäst så. Men tanke på argumentets fortsättning, (2), ska uttrycket troligen uppfattas så att ett tillstånd med negativt värde uppstår med tanke på just den individ vars liv man tar. (2) verkar nämligen innebära att personers liv har värde, men inte icke-personers liv. Samtidigt tycks det vara så, enligt (3), att icke-personer har intressen – om än inte viktiga sådana – vars tillgodoseende ger positivt etiskt värde. Hur kan det gå ihop?

I den klassiska, hedonistiska utilitarismen finns bara en etisk värde-

dimension, lust–olust. I början, i *Animal Liberation*, företräder Singer hedonism och den ger förstås en stark grund för att ta in alla kännande varelser i etikens sfär, kanske också för att hävda jämställdhet mellan människorna och de andra kännande varelserna, eftersom samma lust och olust finns hos dem alla och därför ska räknas. Värdet av en individs liv framstår vidare som en funktion av den balans av lust och olust som vederbörandes tillvaro rymmer. Det är den så kallade containertanken. Med hedonism blir det emellertid svårt att göra den skillnad som Singer åsyftar i (1)–(3); vårt värde blir nämligen här en empirisk fråga – kanske välskötta grisars eller framgångsrika parkråttors liv är värdefullare än genomsnittsmänniskors! Troligen var den utsikten ett motiv för honom att överge hedonismen i senare arbeten till förmån för preferentialismen,² enligt vilket det positiva etiska egenvärdet är uppfyllandet av önskningsar, eller preferenser, och det negativa etiska egenvärdet är frustrerandet av önskningsar, eller preferenser. Här tycks det bli skillnad – eller?

I den första utgåvan av *Practical Ethics* (1979) opererar Singer med två olika versioner av preferentialism. I den ena, som han kallar den totala synen ("the total view") räknas den totala balansen av nuvarande och framtida tillfredsställelser respektive frustrationer av preferenser. Den synen tänker han sig är tillämplig på varelser som inte är självmedvetna, inte är personer. Sådana varelser kan dödas och exempelvis ätas om de ersätts av andra individer med minst lika bra balans av preferenstillfredsställelser och frustrationer som de dödade hade. I den andra, som han kallar den primära existens-synen ("the prior existence view"), räknas balansen av preferenstillfredsställelser och frustrationer hos redan existerande varelser. Den synen tänker sig Singer är tillämplig på självmedvetna varelser och skulle medföra att sådana inte blir utbytbara, därför att de inte kan kvittas mot framtida, lika nöjda individer. Därför kan vi inte döda och äta dem som vi kan med kycklingar och kanske grisar.

Den här lösningen verkar skraddarsydd för att åstadkomma en på förhand given etisk skillnad mellan personer och alla andra; det anges inga allmänna och rimligt plausibla skäl för den. Tvärtom finns det starka skäl emot, exempelvis att en etik som handlar om existerande individer får besynnerliga principer, vilka kränker ett gängse krav på semantisk och logisk universalitet som Singer annars sätter högt. Därför kan den sägas exemplifiera speciesism. I förordet till andra upplagan av boken (1993) erkänner faktiskt Singer att hans drag var ogrundat. Han vidhåller en etisk skillnad mellan självmedvetna och icke självmedvetna varelser, men

²När Roger Crisp (Crisp 1999, s. 86) framkastar en sådan förmodan i en volyms med kritik och svar av Singer så har Singer ingen invändning, genom att avstå från kommentar (Singer 1999), trots att det skälet ger hans teoretiska drag en doft av speciesism.

menar att denna går att få fram inom ramen för en enhetlig preferentialism, vilken skulle vara den totala synen (om jag förstått rätt).

Att det är självmedvetna varelser, eller personer, som Singer favoriserar anser han nog tillräckligt för att hålla den etiska dörren öppen för de andra primaterna. Men det visar sig snart att det innebär en favorisering av *mänskliga* personer. Till stöd för (2) påstår Singer att det finns en opartisk plattform för att värdera varelsers liv, en plattform som bygger på containertanken. Han föreställer sig att han skulle successivt förvandlas till individer av olika art, att han skulle komma ut ur serien med exakta minnen av de olika liv han levat och därpå skulle behöva välja mellan optimala versioner av de olika arternas liv. Valet, säger han, skulle stå mellan, exempelvis, ”värdet av en hästs liv (för hästen) och en människas liv (för människan)”.

Singer anger en princip för valet, att ju högre utvecklat det medvetna livet är hos en varelse, ju högre grad av självmedvetande och rationalitet den har och ju större bredd den har ifråga om möjliga upplevelser, desto mer skulle man föredra den sortens liv (Singer 1993, s. 107). Vi får då en preferensordning som alstrar en skala av livs värde. Han tvekar inte om att människans optimala liv med denna metod får högst värde. Fast ”människans” liv är en kategori; är tanken att dess höga värde ska spilla över på alla mänskliga individer? Det vore i så fall att begå den förkastliga etiska kollektivismen. Singer tvekar inte heller om att metoden skulle ge olika utvecklade människors liv olika värde. Fast det förblir oklart vad vi halvdant eller kvartsdant levande har för intresse av det optimala mänskliga livets värde – det är inte ens säkert att de flesta människors liv överträffar de lyckliga fjärlsliven.

När Singer presenterar nämnda metod hänvisar han till John Stuart Mills uppgörelse med enkel hedonism, i det att denne skiljer mellan en högre och en lägre lust, där den förra är knuten till utövandet av mänskliga kognitiva intressen och den senare till utövandet av animala intressen. I den metod som Mill föreslår för värderingen är domaren människa med vida erfarenheter av båda slagen av lust. Som vi såg, även hos Singer är domaren – exemplifierad av honom själv – människa som i tanken genomlevt de olika arternas liv. Hans metod är således inte bara gravt orealistisk utan dessutom riggad till fördel för mänskligt liv. Han använder människocentrerade kriterier som om de vore lämpade för att avgöra allt livs kvalitet och värde.

4. DET BIOGRAFISKA LIVETS VIKT

Hos Singer tycks den etiska skillnaden mellan personer/mänskliga personer och icke (mänskliga) personer när det gäller värdering av liv och

död ytterst handla om containertankens olika tillämplighet. Det är i och för sig uppseendeväckande då Singer är utilitarist och containertanken är så djupt förankrad i utilitarismen att den är svår att komma förbi med mindre man överger något fundamentalt i teoribildningen. Det väcker också förvåning att vissa varelser, men inte andra, etiskt sett skulle vara blott containers för värdetillstånd. Man undrar om den tidigare övergivna åtskillnaden mellan den totala synen och den primära existens-synen här återkommer i ny skepnad. Nyckeln tycks hur som helst heta *biografi*. Som Singer skriver:

Rationella, självmedvetna varelser är individer som lever egna liv och inte på något vis kan ses som kärll innehållande en viss mängd lycka. De har, med den amerikanske filosofen James Rachels ord, ett liv som är biografiskt och inte blott biologiskt. I motsats till dem närmar sig varelser som är medvetna men inte självmedvetna bilden av behållare för upplevelser av lust och olust, genom att deras preferenser är av mer omedelbart slag. (Singer 1993, s. 126)

Det är många olika frågor som kokats ihop här. Låt mig försöka urskilja dem. En fråga är den om bara självmedvetna är individer. Så kan det inte vara, eftersom varje varelse är unik och uppfattas som så åtminstone av medveten avkomma som behöver matas. Nej, den viktiga frågan för Singer är om de såsom individer har ett biografiskt liv. Om de har det beror förstås på vad som menas med biografiskt liv. Eftersom alla individer är unika har de också en historia genom arv, miljö, relationer och skeenden vilken, om man ville, kunde betecknas som deras biografi. Går man till Rachels så kan nog inte biografiskt liv helt tänjas i den riktningen, ty det är ”summan av allt vi håller av: våra projekt, våra aktiviteter, våra kärlekar och vänskaper, och allt det övriga” (Rachels 1990, s. 199; distinktionen mellan biologiskt och biografiskt liv introduceras i Rachels 1986). Fast det verkar rimligt att åtminstone däggdjuren på ett elementärt sätt kan uppfylla karaktäristiken, trots att inte alla är självmedvetna (beroende på vad som menas med det). Det skulle i så fall betyda att den etiska skillnaden inte är, som det hävdas i (2), mellan personer och icke-personer.

För att etablera skillnaden i (2) måste biografiskt liv ges en snävare tolkning, sådan att bara mänskligt självmedvetna, autonoma livssubjekt ringas in. Och det visar sig vara just vad Singer gör, genom att koppla begreppet om biografiskt liv till tanken på en individ som befinner sig på en livsresa (”a life’s journey”). En sådan företas av självmedvetna individer som kan tänka sig ha olika möjliga framtider samt kan överväga och välja en sådan utifrån ett livsprojekt. De har, skriver Singer, ”önskningar som projicerar deras bilder av sitt liv på framtiden”, vilket gör att deras medvetandetillstånd är ”internt sammankopplade över tiden” (Singer 1993, s. 126). Att ha biografiskt liv i denna mening sammanfaller med

förmåga att kunna berätta om sitt liv med dess trådar bakåt och framåt. Det är en språk- och kulturberoende, alltså mänsklig förmåga, osannolik att finna bland övriga primater. Det gör att poänger om biografiska varelsers underbygger (2) och (3) endast i en version där ”person” står för person av det mänskliga slaget. Men har det etiska försprånget för mänskliga personer opartisk, odiskutabel grund? Rachels, för sin del, nöjer sig med att biografiskt liv är det mest värdefulla ”för oss” (Rachels 1990, s. 199 och 205).

En tanke som Singer prövar är att endast de självmedvetna varelserna har framtidsorienterade preferenser. De icke självmedvetna skulle endast ha omedelbara preferenser, preferenser för nuet och näraliggande tid. Det gör i förlängningen att de senare inte som de förra har intresse av framtida liv, vilket underlättar dödande av dem. Men detta håller inte; många andra än människor skapar sig bon i skyddad miljö där de kan föda upp sina ungar, och de jobbar enträget för egen och avkommans överlevnad, lägger upp förråd för vintern etc. Om man menar att de visserligen betar sig så men inte har några preferenser åt de där hållen, så använder man ett begrepp om preferenser som är till vår fördel genom att kräva rationella och självmedvetna, dvs. mänskliga agenter. Återigen: en etisk metod som använder människocentrerade kriterier som om de vore lämpade för att avgöra allt livs kvalitet och värde. Nå, på senare tid har Singer faktiskt backat för kritiken på den här punkten (Singer 1999, s. 310).

Hur är det då med utbytbarheten hos varelser av olika slag, där Singer menar att endast de icke självmedvetna varelserna är utbytbara. Det är en konstig tanke. Om man går till utilitarism enligt den totala synen så är alla varelser inom den etiska sfären utbytbara i meningen att den enes död och olycka kan uppvägas av andras liv och lycka. Om man i stället för den totala värdesumma som handlingar alstrar betonar hur det blir för individen själv och kanske dennes närmaste, så är rimligen olycka och död en icke kompenserbar värdeförlust för såväl självmedvetna som icke självmedvetna – i synnerhet om man erkänner att även icke självmedvetna har framtidsorienterade intressen. Så många filosofer har kritiserat Singer på denna punkt att man lugnt kan säga att hans resonemang inte håller (för kritiker bland landsmän, se Egonsson 1998, kap. 11, och Persson 1995, s. 56).

Men kanske har självmedvetna ett alldeles *särskilt* intresse av fortsatt liv som icke självmedvetna saknar, även om de visar sig ha framtidsorienterade preferenser? Singer antyder det, genom att beskriva personer, och endast personer, såsom i hög grad (”highly”) framtidsorienterade. Det handlar om en speciell roll som deras livsprojekt skulle ha att över tiden förbinda deras medvetandetillstånd. Därför, skriver Singer, kommer dödande av en person ofta att ”göra nonsens av allt som offret har försökt åstadkomma de senaste dagarna, månaderna och till och med

åren” (Singer 1993, s. 95). Men att döden gör vårt dittillsvarande liv, med ofullbordade projekt, till nonsens är väl självt nonsens – annars skulle allas våra liv vara nonsens eftersom vi dör. Möjligen kan man säga att döden är mer negativ för en person än för den som inte är det, genom att personer i kraft av sina många inställda projekt förlorar mer än icke-personer när de dör. Kanske, men det varierar bland både personer och icke-personer. Generellt är det emellertid nog så att de mänskliga personerna har i särklass många långsiktiga projekt. Hur som helst, även generella variationer skulle bara ge grund för gradskillnader snarare än den typskillnad som hävdas i (1) och (2).

En underlig inkonsistens i citatet som inleder detta avsnitt är att Singer säger att medvetna men inte självmedvetna varelser är att likna vid ”behållare för upplevelser av lust och olust, genom att deras preferenser är av mer omedelbart slag”. Här åberopar Singer i samma sats både hedonism och preferentialism. Ska nu varelser alls vara blott behållare borde de väl, i den uttryckligt preferentialistiska bok som *Practical Ethics* är, vara behållare för uppfyllelser respektive frustrationer av preferenser? Den mest pinsamma frågan, emellertid, är om de icke självmedvetna har några preferenser alls utifrån Singers begrepp. Vid en analys finner man att han med termen ”preferens” (ibland synonym med ”intressen”) betecknar ett ganska speciellt spektrum av önskningsar eller strävanden, nämligen vad som kallas *rationell preferens*. Han ger följande karaktäristik: ”vi gör det rimliga draget att räkna till en persons intressen det som en person föredrar efter att ha vägt och begrundat alla relevanta fakta” (Singer 1993, s. 94). Omnämmandet av personer i karaktäristiken är ingen slump. Det är ju bara personer, närmare bestämt mänskliga personer, som kan ha rationella preferenser. Singer karaktäriserar faktiskt direkt person, i anslutning till John Locke, som en ”rationell och självmedveten varelse”, vilket bland annat innebär att vederbörande kan ”betrakta sig som sig själv, samma tänkande entitet, vid olika tidpunkter och på olika platser” (Singer 1993, s. 87). Han verkar således operera över hela varelsefältet med ett etiskt kriterium som är perfekt skraddarsytt för mänsklig hegemoni.

Men låt oss vara generösa och pröva att förstå preferens i Singers etik som något betydligt vidare (även om det är en tolkning som få utilitarister skulle godta, förmodligen inte heller Singer, och som inte är uppenbart rimlig). Man kan då ändå mena att det finns preferenser av högre och lägre slag, analogt med Mills högre och lägre lust. Och det är precis vad Singer anser, när han betecknar de biografiska individernas högst framtidsorienterade preferenser som ”ett brett spektrum av de mest centrala och betydande preferenser som en varelse kan ha” (Singer 1993, s. 95). Åter, det etiska företrädet ges för de mänskliga personerna, och hittills har ingen opartisk och rimligt trovärdig grund anförts.

5. DEN PROBLEMATISKA PARTISKHETEN

Sanningen är nog den att Singer förtvivlat, med sin moraliska känsla som enda ledstjärna, kryssar mellan hedonismens Scylla – som drastiskt devalverar mänskligt liv – och den rationalistiska preferentialismens Charybdis – som otillständigt privilegierar mänskligt liv. I den strategin är det, som vi sett, uppenbart att Singers inriktning är att åstadkomma, om inte ett absolut så ett väsentligt etiskt företräde för människor. Och det är ju knepigt, med tanke på att han – med de flesta moralfilosofer – inte håller partiskhet för att vara försvarlig i etiken.

Ett tecken på hur högt Singer sätter opartiskhet är framhävandet av jämlikhetens princip ("the principle of equality"), som han tidigt beskriver som etikens enda rationella grund (1983: 109). Han menar att argumentet för att utsträcka jämlikhetens princip bortom vår art är simpelt, det ligger helt enkelt i en klar förståelse av principen om lika beaktande av intressen (Singer 1993, s. 56). Att vägra jämlikhet över artgränserna framstår som irrationellt, ja ologiskt! Singer jämför jämlikhetens princip med en opartisk våg, och den giltiga vågen "favoriserar den sida där intresset är starkare eller där flera intressen förenas för att väga upp ett mindre antal av liknande intressen, men de tar inte hänsyn till vilkas intressen de väger" (Singer 1993, s. 22).

Det opartiska skulle således ligga i hur intressens etiska vikt mäts bland individerna som har intressen, men inte i lika rättigheter, lika behandling eller lika värde hos alla individer – det vore inte riktigt konsekventialistiskt. Det gör att Singer kan anse att han undgår speciesism när han ger företräde för tillfredsställandet av de preferenser som utgör "ett brett spektrum av de mest centrala och betydande preferenser som en varelse kan ha", eftersom dessa på jämlikhetens våg helt enkelt väger betydligt tyngre. Hans problem, som jag visat, är att han inte lyckats att opartiskt och rimligt trovärdigt underbygga instrumentets viktkonstruktion.

Ett tänkbart sätt att komma runt detta problem, och som antyds här och där hos Singer, vore att använda Richard Hares distinktion mellan en hög, vad Hare kallar kritisk nivå i etiken och en låg, vad Hare kallar intuitiv eller vardaglig nivå i etiken (Hare 1981). Etisk giltighet skulle etableras på den kritiska nivån genom anläggande av en universell synvinkel ("the universal point of view", vilken sammanfaller med "the point of view of the Universe"). Hare förkroppsligar denna i föreställningen om en ärkeängel utrustad med övermänsklig kunskap, tanke- och inlevelseförmåga, men utan mänskliga svagheter, inklusive partiskhet. Singer lägger jämlikhetens våg i ärkeängels ofelbara hand.³

³Se t.ex. Singer 1993, s. 12, 92 och 326. I en essä skriven tillsammans med L. Can-nold och H. Kuhse säger Singer uttryckligen att "den kritiskt tänkande 'opartiske observatörens' perspektiv är av änglalik natur" (Singer et al. 1995, s. 85).

Av det följer inte, i Hares tvånivå-modell av etiken, att vi till vardags ska försöka efterlikna ärkeängeln; för oss i vardagen finns *prima facie* moraliska normer utan egentlig giltighet fast med acceptansvärde, dvs. deras accepterande har på den kritiska nivån fastställts som nyttigt, som normer vilka det är bäst att vi efterlever med tanke på våra ofullkomligheter och partiskheter. På intuitiv nivå skulle därför, enligt Hare, finnas sådana normer som att föräldrar bör ägna sina huvudsakliga krafter åt sina barn, att anställda ska gynna sitt företag, att lärare ska utveckla sina egna elever, etc. (Hare 1983, s. 44). Det naturliga vore väl då att säga att människor bör prioritera människor? Men det säger aldrig Singer.

Fast han skulle inte ha undgått speciesism även om han vidgått det, för genom att ta rygg på Hare får Singer *teologi* som etikens fundament: ett gudaväsen sitter som högsta instans i de etiska frågorna. Lika lite som teologer kan känna Guds tankebanor kan vi ofullkomliga väsen känna ärkeängeln. I synnerhet saknas en opartisk och rimligt trovärdig grund för att ärkeängeln skulle tillmäta det biografiska livets preferenser större etisk vikt än andra. Det är bara en from förhoppning. Även om den vore korrekt, så saknas den opartiska och rimligt trovärdiga grunden för att ärkeängeln anser det ha bäst konsekvenser att vi till vardags sätter människor i främsta rummet. Antalet icke biografiska varelser är så oändligt, och de är utrustade med så många och vitala intressen, att man gott kunde tänka sig att en opartisk betraktare därför anser det bästa vore att vi jämställde personer med dem som inte är det. Eftersom Singer trots vår brist på teologisk kunskap insätter en ärkeängel som etikens högsta instans och antar att denne skulle sätta oss och våra intressen i etisk särklass, har vi här ännu ett skäl för hans speciesism.

Jag tror nu inte att det är svårt att hitta ett opartiskt och rimligt trovärdigt försvar för artpartiskhet. Ett sådant försvar, bland annat uttryckt av Bernhard Williams (1985, s. 118) är att partiskhet till den egna arten är en inbyggd naturlighet för arter som vår egen. Vill man, kan man rent av knyta an till djupekologen Arne Naess, som menar att varje art har en naturlig rätt till självförverkligande, att hävda sina vitala intressen, även på andras bekostnad. Fast Singer torde tveka inför utsikten av ett hyggligt försvar för det företräde hans etik ger oss människor, för då skulle även de han hittills utmålade som fördomsfulla speciesister kunna åberopa det samma. Och därmed skulle det fula epitetet virvla bort, måhända skulle djurrättsfronten riskera sammanbrott.

I själva verket har Singer under det senaste decenniet vacklat betydligt ifråga om opartiskhetens och jämlikhetsprincipens status. I *How Are We to Live?* är hans ambition att ”återinsätta föreställningen om ett etiskt liv såsom realistiskt och livsdugligt (’viable’) alternativ” (1997, s. 279), och i *Rethinking Life and Death* erkänner han att en livsduglig etik nog ”måste

tillåta oss att visa måttlig partiskhet gentemot oss själva, vår familj och våra vänner” (1994, s. 196). Att måttlig partiskhet till våra artsyskon skulle platsa i sammanhanget nämner emellertid inte Singer.

I en ungefär samtida artikel kan man återfinna läpparnas bekännelse till ärkeängeln, men det förklaras att den hyllade opartiskheten, förbunden med den jämlikhetsprincip som tidigare var etikens enda rationella grund, generellt ”är, det ska erkännas, en *tystad opartiskhet* (‘muted impartialism’) som inte kräver att vi ska vara opartiska i vårt vardagliga handlande” (Singer et al. 1995, s. 85; författarnas kursiv). Nej, och vi kan förstås då inte heller självklart förvänta opartiskhet ifråga om människor och icke människor – den tystade opartiskheten blir också åtminstone tystlåtenhet för speciesismens epitet.

6. ETIK, GAMMAL OCH NY TAPPNING

Bakom uttalandet om den tystade opartiskheten ligger inte bara Hares åtskillnad mellan den kritiska och den vardagliga nivån i etiken, utan även ett växande ifrågasättande av etikens betydelse för vårt handlande. I slutkapitlet av *Practical Ethics* förklarar Singer att de som inte vidgar sin moral till att anlägga den universella, ärkeängelska synvinkeln inte för den skull är irrationella eller handlar fel (Singer 1993, s. 334). Det är inte bara sagt till tröst åt ofullkomliga, för i sammanhanget bekänner han att han inte förmår vederlägga de argument som Henry Sidgwick och Thomas Nagel framfört och som går ut på att egenintressen på ett väsentligt sätt måste finnas med i det etiska (Singer 1993, s. 321 och 334), en tanke som ofta formuleras så att etiken måste ta vissa agentrelativa hänsyn.

Det ligger därför nära till hands att uppfatta den realistiska och livsdugliga etik han kommer att förespråka som en välavvägd blandning av egenintresserade, partiska hänsyn och opartiska dito. Det är emellertid tveksamt om denna ska rättfärdigas med hänvisning till en ärkeängel. Det rättfärdigande som Singer förespråkar knyter han i stället till meningen i vårt liv; det yttersta rättfärdigandet, säger han, för att vi ska välja det etiska förhållningssättet är att detta ger sådan mening och mål i vårt liv som man aldrig växer ur (Singer 1993, s. 334). Det paradoxala resultatet blir att ett liv där osjälviskhet är dominerande inslag rättfärdigas med själviskt intresse! Och tänk, hur blir det då med dem finner sin outslitliga mening i amoraliskt liv – lever de alltså rätt?

Ett som det förefaller drastiskt avfall från hela idén om ett yttersta rättfärdigande för liv och handlande i etikens ljus företar Singer 1999, i en volym där han svarar sina kritiker. Han förklarar här att etikens skäl inte, i motsats till vad moralfilosofer i allmänhet (och Hare i synnerhet) antagit, givetvis övertrumfar alla andra normativa skäl. Det finns ingen princip

för ett sådant övertrumfande ('overriding'). Han polemiserar i sammanhanget mot Thomas Nagel, som hävdar att "om moralen skulle kräva att vi ger si eller så mycket till att lindra svälten i världen, så måste det finnas ett övertrumfande skäl för att vi ska göra detta" (Singer 1999, s. 308).

Om vi talar om krock mellan olika slags skäl för handlande, oberoende av moralen, så kommer den vikt som de olika skälen har för vilken som helst individ att variera med vederbörandes långsiktiga preferenser, och det skulle vara ett missstag att tro att det existerar en allmän måttstock för avvägningen mellan opartiska och partiska hänsyn. (Singer 1999, s. 309)

Det kan förefalla som reträtten här fullbordats, att Singer lägger ner själva det vapen mot djurförtrycket som etiken skulle utgöra, därför att han inte lyckats att opartiskt och trovärdigt ge människor privilegierad ställning i ett ändlöst hav av etiskt beaktansvärda varelser. Men det är inte vad Singer gör, trots allt, utan han fortsätter att hålla fram etiska principer för oss, fortsätter att hylla jämlikhetens princip och mana oss att tillämpa den. Det är som om han rycker på axlarna åt metaetikens hopplöshet och bestämmer sig för att fortsätta som om problemen på den nivån var lösta.

Jag tycker att den hållningen är respektabel. I sammanhanget vill jag säga att jag hyser respekt inte bara Singers viktiga insats för andra kännande varelser utan också för hans filosofiska integritet – hans vacklan tyder på ett känsligt, kritiskt och därmed genuint filosofiskt sinnelag. Därtill är jag benägen att hålla med Singer om det utsiktslösa i att finna en allmängiltig måttstock för etisk avvägning mellan opartiska och partiska hänsyn. Men jag tror inte att det behöver vara så allvarligt; vi är nära slutet på denna artikel, så jag kan bara antyda vad jag menar i den här saken.⁴ En stor del av problemet orsakas av en nedärvd syn på etiken som ett normativt system vilket i sig inkorporerar och med förnuftets personliga principer väger samman de allmänmänskligt giltiga hänsynen, ett system som är överordnat alla begränsade normativa system – exempelvis de privata, eller sådana som uppstår i grupper och organisationer av olika slag – och övertrumfar dessa. Problemet för Singer, djurrätten och miljöhänsynen är att man försöker stuva in dem i det förmodat suveräna, övertrumfande men i grunden människocentrerade normativa systemet, eftersom man anser att det handlar om allmänt giltiga hänsyn.

Lösningen anser jag ligger i att erkänna att det finns en mångfald av normativa system, med olika kriterier för normativ status, med egen

⁴Jag fördjupar delar av argumentationen som följer i en kommande artikel, "One should – but should I? On Moral Agency and a Distinction between the Ethical and the Moral", först presenterad vid 10-års jubiléet av tidskriften *Ethical Theory and Moral Practice*, Amsterdam mars 2008.

rationalitet, egna normer och värdeskalor, system framför allt med olika grund, vilket gör att det saknas enhetlig jämförelsebas. Systemen är således essentiellt ojämförbara. Och om det inte går att sakligt jämföra dem, så kan heller ingen opartisk sammanvägning av dem finnas. Beträktat på detta sätt blir etiskt värde och därmed normativ riktighet något uppsplittrat (som Nagel uttryckte saken i en viktig artikel från 1979). Såsom begreppslika konstruktioner är etiska system abstrakta, och de omdömen de implicerar uttrycker en eller annan aspekt av en komplex, skiftande, helhetlig normativ realitet. Men till sist måste de ändå smältas ihop, när det kommer till konkreta beslut. För att göra reda för det detta förhållande vill jag skilja mellan två sätt att närma sig normativiteten: *det etiska* och *det moraliska*. Det etiska rymmer systemen och deras intersubjektiva (eller objektiva) sanningar: vad ”man bör”, givet det aktuella systemet och de fakta som föreligger. Det moraliska är individernas personliga ställningstaganden, det handlar om den subjektiva sanningen i de egna handlings- och livsfrågorna: vad ”jag bör”, givet den splittrade, komplexa helhetens bakgrund och föreliggande fakta. Inom det moraliska råder vad man kunde kalla agentrelativ, moralisk partikularism.

För att återvända till Singer; det som känns hotande i hans avfärdande av en objektiv princip för sammanvägning av partiska och opartiska hänsyn är förmodligen farhågan att ingenting då kan säga vara objektivt rätt, eller att det objektivt rätta skulle placeras i knä på individers långsiktiga egenintresse, eller om det nu är på meningsfullheten i vederbörandes liv. Men det här följer ingalunda, när man skiljer mellan det etiska och det moraliska. Agentrelativ, moralisk partikularism förutsätter inte att etiska skäl är ogiltiga, och den betyder inte att moralisk sanning implicerar etisk sanning. Det är inte ens så att moralisk idiosynkrasi och hänsynslöshet uppammas genom den här ståndpunkten. Vi är ju hejdlöst kulturprodukter och kollektiva varelser, och etiska principer omger oss alltid, finns som en normativ klanglåda i oss, en kollektiv normativ resurs som utgör källa till potenta beröm respektive fördömanden, bottnade i vad andra rimligt kan kräva av oss.

Slutligen, jag menar dessutom att det är görligt att vi håller oss med ett överbryggande, dygdeetiskt begrepp om moraliskt ansvarigt agentskap, sådant att alla generöst sett relevanta hänsyn – inräknat de till andra kännande varelser, ja alla väsentliga former av liv – ska finnas med och ha tyngd i den moraliska agentens överväganden. Tyngd hos ett hänsyn betyder att agenten har krav på sig att i en omsorgsfull om än principiellt ogenomskinlig process låta det bestämma handlandet försåvitt inget viktigare hänsyn finns.

LITTERATUR

- Callicott, J. Baird. 1995. "Animal Liberation: A Triangular Affair" (med förord från 1994), i *Environmental Ethics*, red. Robert Elliot. Oxford: Oxford University Press.
- Crisp, Roger. 1999. "Teachers in an Age of Transition: Peter Singer and J. S. Mill", i *Singer and His Critics*, red. Dale Jamieson. Oxford: Blackwell.
- Egonsson, Dan. 1998. *Dimensions of Dignity*. Dordrecht: Kluwer Academic Press.
- Fjellstrom, Roger. 2002a. "Specifying Speciesism", *Environmental Values* 11 (1), 63-74.
- Fjellstrom, Roger. 2002b. "Equality Does Not Entail Equality across Species", *Environmental Ethics* 24 (4), 339-52.
- Fjellstrom, Roger. 2003. "Is Singer's Ethics Speciesist?", *Environmental Values* 12 (1), 91-106.
- French, William C. 1995. "Against Biospherical Egalitarianism", *Environmental Ethics* 17 (1), 38-57.
- Frey, Raymond G. 1988. "Moral Standing, the Value of Lives, and Speciesism", *Between the Species* 4 (3), 191-201.
- Hare, Richard M. 1981. *Moral Thinking*. Oxford: Clarendon Press. – Sv. utg. *Moraliskt tänkande*, övers. Per Bauhn (Stockholm: Thales, 1994).
- Nagel, Thomas. 1979. "The Fragmentation of Value", i Thomas Nagel, *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Persson, Ingmar. 1995. "Peter Singer on Why Persons are Irreplaceable", *Utilitas* 7 (1), 55-66.
- Rachels, James. 1986. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Rachels, James. 1990. *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ryder, Richard. 1971. "Experiments on Animals", i *Animals, Men and Morals*, red. Stanley och Roslind Godlovitch och John Harris. London: Victor Gollancz.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation*. New York: New York Review/Random House.
- Singer, Peter. 1983. *The Expanding Circle*. Oxford: Oxford University Press. (Första utgåva 1981.)
- Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics*. Andra rev. uppl. Cambridge: Cambridge University Press. (Första upplagan 1979.) – Sv. utg. *Praktisk etik*, övers. Jonas Josefsson (Stockholm: Thales, 1996).
- Singer, Peter, Leslie Cannold och Helga Kuhse. 1995. "William Godwin and the Defense of Impartialist Ethics", *Utilitas* 7 (1): 67-86.
- Singer, Peter. 1999. "A Response", i *Singer and His Critics*, red. Dale Jamieson. Oxford: Blackwell.
- Singer, Peter (red.). 2006. *In Defense of Animals. The Second Wave*. Oxford: Blackwell.
- Williams, Bernard. 1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana Press.

I en uppsats i *Filosofisk tidskrift* april 2008, ”Dygdetik och moraliskt beslutsfattande”, försvarar Johan Brännmark (en viss form av) dygdetik mot en invändning som jag framfört mot denna moralteori.¹ (Jag är förstås inte den ende och förmodligen inte den förste som framfört denna invändning. Men det är till mig som Brännmark attribuerar invändningen, och jag känner mig därför föranliten att försvara den mot Brännmarks kritik.) Jag hävdade att fakta om den dygdiga personen inte rimligen kan utgöra *kriteriet* på rätt och orätt handlande. Det som *gör* t.ex. tortyr (prima facie) orätt är den skada som tillfogas offret (att offret lider och kränks), inte fakta om den dygdiga personen, såsom att den dygdige ogillar handlingen eller aldrig själv skulle göra något liknande. Sådana fakta är rimligen *en följd* av att den dygdige inser att handlingen är orätt (p.g.a. den skada som tillfogas offret).

Mot detta invänder Brännmark att jag bara har till hälften rätt: även dygdetikern kan visserligen säga att det är offrets lidande som gör tortyr orätt, men ”det är förvisso ett lite ytligt svar [...] den fullständiga förklaringen av varför en enskild handling är rätt eller fel [kommer] alltid att vara en mycket lång och komplex historia” (s. 27).²

Det enda dygdetikern är uppbunden till är att hävda att lidandet inte utgör hela historien om varför agerandet är felaktigt och att den fulla historien om varför det är fel essentiellt innehåller fakta gällande karaktärsdrag. [...] vad som är rätt och riktigt bestäms åtminstone till viss del av vad som är en rimlig nivå av omsorg om andra och den nivån bestäms på ett generellt plan, som en fråga om vad för slags personer vi bör vara. (s. 25)

Riktigt vad Brännmark har för skäl för denna dygdetiska position är för mig inte helt klart. Jag tror att han resonerar på följande sätt: att leva ett *fullt* dygdigt liv är för nästan alla människor psykologiskt omöjligt; hur mycket vi än anstränger oss, så kommer vi att misslyckas. Att därför

¹Jan Österberg, ”The Virtues of Virtue Ethics”, *Philosophical Crumbs*, red. Ryszard Sliwinski (Uppsala: Uppsala Philosophical Studies 49 [1999]), s. 277–89.

²Alla sidhänvisningar i texten hänför sig till Brännmarks artikel.

kräva att vi bör handla som en fullt dygdig människa skulle handla är att kräva något orimligt. Men man kan formulera vad som krävs för att vara en *tillräckligt* dygdig person – vad Brännmark kallar en ”moraliskt anständig person” – och formulera ett riktighetskriterium i termer av detta. Brännmarks förslag på ett sådant kriterium lyder:

En handling är moraliskt riktig om och endast om utförandet av den under omständigheterna är förenligt med att vara en moraliskt anständig person som agerar karaktärsenligt. (s. 31)³

Många handlingar som är orätta enligt en mer krävande moral – t.ex. att inte ge bort allt vad man kan undvara till dem som bättre behöver det – är rätta (tillåtna) enligt detta kriterium. Således, kan man tycka, bestämmer – åtminstone till en del – vår föreställning om hur en (tillräckligt) dygdig människa bör vara vad som är rätt och orätt: alltså har vårt moraliska riktighetskriterium en dygdetisk komponent.

Så långt Brännmark, som jag har förstått honom. Har han rätt? Ja, han har rätt i att en *realistisk* samhällsmoral (en som de flesta är i stånd att efterleva) måste bestämmas av annat än överväganden av vilka handlingar som har goda respektive dåliga konsekvenser. Men han har fel när han hävdar att en sådan moral måste bestämmas av ”vad för slags personer vi bör vara”. En realistisk samhällsmoral av det slag som Brännmark förespråkar måste ta hänsyn till två slags överväganden: (i) vad som är bra (gott) och dåligt (ont); (ii) vad människor kan fås att göra (underlåta) och vad som är psykologiskt svårt eller rentav omöjligt för dem. På basis av dessa två slags överväganden utformar man en moral som påbjuder respektive tillåter olika slags handlingar. Man påbjuder t.ex. människor att inte stjäla, såvida detta inte är nödvändigt för att överleva och inte äventyrar andra människors liv. Men man påbjuder inte människor att t.ex. ge bort allt som de inte behöver för sitt uppehälle. Ty normen att inte stjäla klarar nästan alla människor av att efterleva, medan obegränsad altruism är förbehållet ett fåtal. (Som en eftergift åt det första slagets överväganden proklamerar ändå altruism som något beundransvärt.)

³ Detta förslag är av bl.a. följande skäl inte plausibelt, inte ens om man läser dess ”om och endast om” endast som materiell ekvivalens: (i) Jag antar att även Brännmark håller med om att det inte är moraliskt riktigt att t.ex. döda en människa av misstag. Men att göra detta är väl förenligt med att vara en moraliskt anständig person som agerar karaktärsenligt. (ii) Det verkar rimligt att man bör gottgöra en person som man av egoistiska skäl avsiktligt vållat stor skada. Men en moraliskt anständig person vållar ju inte avsiktligt andra människor stora skador av egoistiska skäl. Så att gottgöra en person för att man gjort detta är inte förenligt med att vara en moraliskt anständig person.

Genom uppfostran skapas en benägenhet att efterleva den så uppkomna moralen, dispositioner att bete sig på vissa sätt. (Dessa dispositioner kallar anhängarna av moralen i vissa fall ”dygder”; i andra fall, t.ex. när det gäller att inte göra stora offer för andra människor, rör det sig om brist på dygd.) Dessa dispositioner harmonierar med det så konstruerade normsystemet: i de flesta fall är en handling moraliskt riktig enligt denna moral, om och endast om dess utförande är förenligt med att vara en moraliskt anständig person. Men den är uppenbart inte riktig *därför* att den är på detta vis förenlig med anständighet.⁴ Vad som krävs för att man skall vara en anständig person bestäms av de två slagens överväganden. Det är resultatet av dessa överväganden som gör både att ett visst slags handling är (anses) riktig och att ”motsvarande” mentala disposition i vissa fall är (anses vara) en dygd.

⁴Kanske håller Brännmark med om detta. Han skriver: ”Ett kriterium är något som låter oss sortera saker i olika klasser, i det här fallet som riktigt respektive felaktigt. Ett krav på ett lyckat kriterium är att det får extensionen rätt, vilket i det här fallet innebär att ett moraliskt riktighetskriterium skall sortera rätt handlingar i rätt moraliskt fack. Det dygdetiska kriteriet uppnår detta genom att identifiera en egenskap som alla riktiga handlingar delar (och som inga andra handlingar delar). Det är inte samma sak som att säga att det är just den formella egenskapen som utgör den fullständiga konstitutiva grunden för att handlingen x är riktig och att handlingen y är felaktig” (s. 27). Hur man än tolkar detta uttalande, verkar det vara oförenligt med att Brännmarks ovan anförda riktighetskriterium är tänkt att ange en grund-följd-relation.

Ingmar Persson

Svar till Danielsson om Alf Ross' paradox

Även om Sven Danielsson skriver att han och jag nog inte är "särskilt oense" (*FT* 4/08), tror jag ändå att han överskattar oenigheten mellan oss. Jag hävdade (i samma nummer) att om

(a) Du bör posta brevet eller bränna det

tillsammans med

(b) Du postar inte brevet

skall legitimera härledningen av

(c) Du bör bränna brevet,

får den tolkas i stil med

(a*) Det är inte så att du bör utföra ett av alternativen, att posta brevet eller att bränna det, framför det andra, men du bör utföra ett av dem framför alla andra alternativ.

Min tanke var då inte att dessa satser *bokstavligen* betyder detsamma. Så är uppenbarligen inte fallet, för vi kan t.ex. motsägelsefritt till (a), men inte till (a*), foga "men du bör helst posta det". Min tanke var i stället att avsaknaden av ett sådant tillägg kan göra att kommunikativa konventioner av det slag som bl.a. Paul Grice har avhandlat leder oss till att tolka (a) som (a*) därför att det här inte är uppenbart att den ena handlingen är mer önskvärd än den andra. Detta påstående är fullt förenligt med att en annan tolkning är den mest naturliga om det senare disjunktionsledet är ett annat. Huvudsaken är att vederbörande sats i denna tolkning inte med plausibilitet kan hävdas vara härledbar från

(d) Du bör posta brevet.

Så länge så är inte fallet, har vi nämligen ingen paradox. Och det var huvudpoängen med min artikel: att uttrycka förundran över att så många deontiska logiker sett en paradox, där vardagsspråket tycks så oparadoxalt. – Danielsson invänder nu att tolkningsmodellen (a*) inte är rimlig för

(e) Du bör posta brevet eller meddela att du inte gjort det.

Jag håller med om att det är naturligare att tolka alternativen i (e) som rangordade än som sidoordnade, eftersom att meddela att man inte har postat brevet normalt är något man bör göra endast om man har uraktlåtitt att posta det. Som sagt, till en disjunktion som (e) kan vi motsägelsefritt föga ”men du bör helst posta det”, och kontexten kan medföra att mottagare gör ett sådant tillägg där det explicit saknas. Danielsson föreslår att (e) då betyder

(e*) Du bör, om du inte postar brevet, meddela att du inte gjort det.

Denna sats säger emellertid inte något om att du bör posta brevet. Det gör däremot

(e**) Du bör posta brevet, men om du (till äventyrs) inte gör detta, bör du (åtminstone) meddela att du inte gjort det.

Därför föreslår jag att (e) snarast är likabetydande med (e**). Men oavsett om vi tolkar (e) som (e*) eller (e**), är det uppenbart att (e) inte följer ur (d) och att vi således inte har någon tillstymmelse till paradox. (Ett parallellt resonemang kan föras beträffande Danielssons andra exempel ”Du bör leva laglydigt eller straffas”).

Jag inskränkte mig till att diskutera det klassiska exemplet av Alf Ross' paradox och föreslog en ”griceanskt” baserad analys som eliminerar skenet av paradox. Det är osannolikt att en sådan analys kan generaliseras till att gälla alla exempel på disjunktiva ”bör”-satser. Mer sannolikt är att kontexten ibland gör det naturligt att till en disjunktion lägga ”du bör helst göra det förra” snarare än ”det är inte så att du bör göra det ena snarare än det andra”. (Vid sidan av dessa finns ett tredje möjligt tillägg ”du bör göra ettdera, men det är ospecificerat vilket”, vilket jag i min ursprungsuppsats menade ger en tolkning av (a) som gör den härledbar från (d).) Men oavsett vilket av de två (förstnämnda) tilläggen som är det mest rimliga, erhålls som framgått en analys som effektivt eliminerar varje sken av paradox.

Recensioner

Filosofisociologi. Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande

Henrik Lundberg

Lunds dissertations in sociology 78, 2007. 225 s. ISBN 91-7267-245-5

Henrik Lundbergs *Filosofisociologi* är en lundensisk doktorsavhandling i sociologi där författaren vill lyfta fram ett nytt vetenskapligt område, filosofisociologin. Närmast får väl detta ses som en underavdelning av vetenskapssociologin. På samma sätt som andra vetenskaper kan filosofin analyseras ur sociologisk synvinkel. Filosofin betraktas då som aktiviteter eller beteende hos en viss professionell grupp som rör sig inom ett institutionellt definierat fält. Det gäller för filosofisociologen att undersöka villkoren för framgång eller misslyckande inom detta fält, dess uppkomstbetingelser och spelregler.

De filosofisociologer Lundberg koncentrerar sig på i sin avhandling är Émile Durkheim, Karl Mannheim, Randall Collins och Pierre Bourdieu. De två sistnämnda, som tillhör vår egen samtid och som verkligen ansträngde sig att föra fram filosofisociologi som en sorts disciplin, är de intressantaste i detta sammanhang.

Randall Collins *The Sociology of Philosophies – A Global Theory of Intellectual Change* (1998) har förmodligen gjort mer än något annat arbete för att etablera idén om en ”sociology of philosophy”. Collins lägger fram en ”rituell interaktionsteori” om filosofin som har våldsamma ambitioner. Den är avsedd att förklara filosofins utveckling från äldsta tider till våra dagar, i Indien, Kina och Japan likaväl som i Västerlandet. Grundidén är ett slags fältteori. Vissa positioner är vid varje given tidpunkt möjliga inom det filosofiska fältet. Om en tänkare intar en position måste nästa tänkare inta en annan och nästa igen en tredje i en sorts filosofiskt upmanship. En tänkare som vill undgå lärjungeskapets dominans måste företa en mutation där lärarens position övertrumpas genom ett nytt steg som ofta kan framställas som mer ”konsekvent” eller mer ”radikalt” än det närmast föregående. Begrepp som EE (emotionell energi), KK (kulturellt kapital) spelar stor roll för Collins ana-

lys: ”Vilken slags filosofi man väljer beror på ens KK, EE och nätverksposition.”

En spelare på fältet blir en betydande eller till och med stor filosof genom sin förmåga att mobilisera KK och EE för den speciella position som han gör till sin. Det handlar om att uppnå strategisk dominans inom nätverk som från början knyts inom små grupper där alla möter alla ansikte mot ansikte. Collins gör en poäng av den överväldigande roll små grupper av lärare-lärjungar spelat inom filosofins historia (Sokrates-Platon-Aristoteles, Kant-Fichte-Schelling-Hegel, Russell-Moore-Wittgenstein, Husserl-Heidegger-Gadamer och så vidare).

Också den franske kunskapsociologen Pierre Bourdieu arbetar med en form av fältteori. Den för några år sedan avlidne Bourdieu hann genom sin rika och mångsidiga produktion bli betydligt mera känd, bland annat i Sverige, än den trängre specialiserade Collins. Bourdieus ”filosofisociologi” är närmast ett specialfall av hans allmänna kultursociologiska analys av det intellektuella fältet. Paradoxexemplet blir Bourdieus berömda polemiska analys av Martin Heideggers ”politiska ontologi”. Bourdieu är där ute efter att påvisa hur Heideggers huvudverk *Sein und Zeit* från 1927 är en sorts ontologisk sublimering av författarens antimodernism, elitism och revolutionära konservatism. Bakom till synes neutrala ontologiska begrepp döljer sig enligt denna analys både akademiska maktambitioner och politisk opportunist.

Lundberg själv ansluter sig närmast till Bourdieus uppfattning av filosofisociologin. Den vill inte vara reduktionistisk, men huvudtesen blir ändå att filosofiskt tänkande inte kan skiljas från den sociopolitiska kontexten och att sanningsanspråken bantas bort.

Lundbergs *Filosofisociologi* är en stimulerande läsning. Avhandlingen ger klargörande referat av och intelligenta synpunkter på några tongivande författare inom det område av ”filosofisociologi” som det är författarens avsikt att staka ut. Invändningar i fråga om fullständighet kan givetvis alltid göras. Varför diskuteras inte Quentin Skinners på J.L. Austins talaktsbegrepp byggda metodologi? Varför tas Leo Strauss’ inflytelserika analys av den politiska filosofin (eller filosofins politik) inte upp? Varför undersöks inte exempelvis den embryonala filosofisociologi som ryms i Platons dialoger?

Sådana invändningar är dock tämligen poänglösa. Det Lundberg gjort är mycket nog. Hans arbete vimlar av intressanta iakttagelser, både de diskuterade författarnas och Lundborgs egna, som stimulerar läsaren att tänka vidare.

För den skull vill jag inte påstå att jag känner mig övertygad av Lundborgs egen kunskapsrelativistiska position. Varje sanningsanspråk kan givetvis undermineras genom att man reducerar det till dess faktiska

uppkomstbetingelser. Detta gäller, som redan Platon lärde, även "filosofisociologiska" argument. Bourdieus Heideggeranalys kan sålunda ses som utslag av Bourdieus svartsjuka mot den än mer lysande och framgångsrika rivalen Jacques Derrida, vilken Bourdieu ville komma åt genom att attackera hans läromästare Heidegger. Kanske borde Lundberg ha ägnat även Bourdieu en smula filosofisociologisk analys?

Lundbergs synsätt ligger nära det så kallade "hårda programmets" vetenskapssociologi. Enligt detta bör man bortse från vetenskapens anspråk på att formulera sanningar eller avspegla verkligheten. Det avgörande är i stället hur forskarna förhåller sig till varandra. Kriteriet på god eller dålig vetenskap är inte relationen till något yttre utan forskarnas relationer till varandra. Det är kanske värt att notera att detta synsätt numera är allmänt accepterat inom forskningspolitik och forskningsadministration. Som "god" vetenskap betecknas där den som oftast citeras i s.k. citeringsindex. Hur ofta forskarna åberopar varandra anses avgöra kvalitén.

Men även om det "hårda programmet" har segrat inom forskningspolitiken kan det kanske tillåtas en kättare att anmäla tvivel. Sanningsanspråket kan inte vederläggas genom sociologiska resonemang och Lundbergs argumentering i denna riktning hör inte till de starkaste inslagen i hans avhandling. Å andra sidan bör inte ett fasthållande vid sanningsanspråket skapa beröringsångest inför kunskapssociologin. Tvärtom – även sanningssägaren existerar i tid och rum, formuleringen av en sann teori kan inte ha teorins sanning som enda uppkomstbetingelse.

"Känn dig själv!" är filosofins klassiska uppmaning. Vänd mot filosofer av facket borde den uppmaningen gälla bland annat eftertanke beträffande den filosofiska verksamhetens samhälleliga villkor och orsaker. Henrik Lundberg har skrivit en bok som kan främja en sådan eftertanke, bland fackfilosofer och andra.

SVANTE NORDIN

Philosophy Americana

Douglas R. Anderson

Fordham University Press, New York 2006. 279 s. ISBN 0823225518

År 1840 inleder Alexis de Tocqueville den andra volymen av *Om demokratin i Amerika* med raderna:

Jag har svårt att tänka mig något land i den civiliserade världen där man bryr sig mindre om filosofi än i Förenta staterna.

Amerikanerna har ingen egen filosofisk skola och visar föga intresse för alla dem som söndrar Europa. De känner knappast till ens deras namn.

Sextiosex år senare håller William James sin föreläsningsserie ”Pragmatism” och ytterligare hundra år senare inleder Douglas R. Anderson sin bok *Philosophy Americana* med meningen:

America does not think much of its philosophers.

Tocqueville skulle inte ha blivit förvånad vare sig av James eller Anderson, vare sig av innehållet i det som kom att bli amerikanernas filosofiska skola eller av det faktum att filosofi fortfarande är helt främmande för den genomsnittlige amerikanen. Det amerikanska folkets underliggande filosofi gör dem anti-filosofiska, skulle Tocqueville repetera. De är anti-teoretiskt lagda samt benägna att sätta nytta framför sanning. Deras läggning gör dem obenägna till filosofiska studier och till att lägga energi på abstrakta dispyter.

Samtidigt har amerikanerna en underliggande filosofi, ”en viss filosofisk metod som alla använder trots att de aldrig gjort sig mödan att bestämma dess regler”:

Att undvika systematisering ... att betrakta traditionen blott som upplysning och förefintliga fakta som en nyttig lärdom för att göra bättre, att själva och endast hos sig själva försöka finna tingens orsak, att inrikta sig på resultatet utan att binda sig vid valet av medel ... dessa är huvuddragen i det jag kallar amerikanernas filosofiska metod. (Tocqueville, *Om demokratin i Amerika*)

Tocqueville försökte aldrig förutsäga vilka doktriner en amerikansk filosofisk skola skulle frambringa, vilka ”regler” för tänkandet som skulle bli resultatet om amerikanerna i framtiden skulle göra sig mödan att artikulera sin inneboende filosofi. Kanske trodde han att deras läggning skulle förhindra att det någonsin skulle ske, och förmodligen slog det honom heller aldrig att anti-filosofi skulle kunna vara en filosofi i sig. Men tänk tanken: vad skulle Tocqueville ha sagt om han hade fått höra Richard Rorty plädera för en ”post-filosofisk kultur”?

Att Tocquevilles iakttagelser tycks föregå utvecklingen av den amerikanska skolan – den amerikanska pragmatismen – ger visst stöd åt idén att det finns ett förhållningssätt till filosofin som är typiskt amerikanskt – att det finns något, utöver pragmatismens enskilda doktriner, som kännetecknar amerikansk filosofi. Åtminstone Douglas R. Anderson anser, utan att föra dessa tocquevillianska resonemang, att det finns fog att tala om fenomenet ”philosophy americana”.

Under den titeln har han nämligen författat femton essäer. Den första och den sista är mer allmänt hållna: den första om pragmatismens ursprung och den sista om dess framtid. De tretton däremellan är fristående och handlar om vitt skilda företeelser, som dock knyts ihop lite löst med ett par rader i början och slutet av varje essä. Innehållsmässigt kan de

sågas vara på en skala mellan att *bedriva* "philosophy americana" och att mer direkt handla om "philosophy americana". De som lutar åt det förstnämnda behandlar bland annat "The Frontier", "Wilderness", countrymusikens ideal, Bruce Springsteen och Jack Kerouac. Övriga handlar mer direkt om amerikanska tänkares filosofi och deras förhållningssätt till filosofi: i första hand om Ralph Waldo Emerson, William James, John Dewey samt, mer förvånande, idealisten Josiah Royce. I den meningen är boken intressant för två typer av läsare: de som är intresserade av amerikansk kultur och intellektuell historia, samt de som är intresserade av de allmänna frågeställningarna om filosofin som disciplin och filosofernas roll i samhället.

Amerikansk filosofi är naturligtvis inte detsamma som filosofi i Amerika. Den amerikanska pragmatismens glansperiod avslutades i mångt och mycket av andra världskriget, i den meningen att nazismen orsakade en immigration av europeiska filosofer. USA kom under efterkrigstiden bli det dominerande landet för filosofi i världen, på samma sätt som många av vetenskaperna utvecklades. Priset för den amerikanska dominansen blev naturligtvis att filosofin blev mindre amerikansk.

Genomgående kritiserar Anderson två aspekter av den professionella filosofin i Amerika. Dels att filosoferna stängt in sig på institutionerna och inte tar sitt ansvar som intellektuella. Dels kritik av vad de sysslar med inne på institutionerna: analytiskt hårklyveri. Dessa besläktade anklagelser kontrasterar mot idealet: den pragmatiska intellektuelle. Här knyter naturligtvis Anderson an till en gammal kritisk tradition inom pragmatismen. Hans önskan är att filosofin i Amerika ska bli mer amerikansk.

Men vilken utveckling av den amerikanska pragmatismen krävs för att den ska lyckas ta tillbaka förlorad mark? I bokens avslutande kapitel avfärdar Anderson två moderna inriktningar och föreslår i stället själv en tredje. Både neopragmatisterna (Rorty) och neo-Peirceanerna har valt att upplösa pragmatismens inre spänningar genom olyckliga amputationer, menar Anderson.

Neopragmatismen renodlar det pragmatiska draget till den grad att den blir oförmögen att handskas med människors försök att orientera sig i världen. Richard Rorty antar att människans strävan efter svar är en kontingent och kulturbunden egenskap, och därmed att denna "ontological wonder sickness" helt enkelt går att skaka av sig och den post-filosofiska kulturen skapas. Men om det är så att, som Anderson vill hävda, strävan att filosofera är en oundviklig del av människan så framstår den neopragmatiska intellektuelle som en ganska värdelös konversationspartner.

De mer positivistiskt lagda neo-Peirceanerna tar det rakt motsatta steget. Deras position bygger på de minst pragmatiska delarna av Peirce och de ger i princip upp pragmatismens grundelement.

Båda inriktningarna har renodlat olika drag på bekostnad av andra. Den gemensamma nämnaren är att de båda drivits till detta utifrån samma antagande: motsägelser måste undvikas. Anderson anser där emot att pragmatismens inre spänningar inte går att upplösa. I stället hävdar han "both/and-ness" som lösningen och poängterar att det alltid varit centralt för pragmatiska intellektuella att undvika antingen/ellertänkande.

Det är svårt att förstå vad Anderson egentligen menar och vad hans ideal betyder i praktiken. Han är ute efter en mellanposition. Med reservation för missförstånd bör en kritisk punkt pekas ut: den pragmatiska intellektuelle riskerar att bli en ganska tandlös varelse. Medan det hos neopragmatister och neo-Peirceaner finns en inbyggd kritisk udd så riskerar Andersons pragmatism bli lika vag som hans beskrivning av den.

Bör man instämma i Andersons vision om en amerikanisering av filosofin i USA? *The Oxford Companion to Philosophy* beskriver under "Amerikansk filosofi" konsekvensen av den enorma filosofiska mångfalden i dagens USA.

[Denna] variation av filosofiska angreppssätt för med sig konflikter i kölvattnet, där varje metodologisk inriktning och tankeskola är övertygad om att den själv är ensam om att utföra kompetent arbete och att resten på sin höjd är missriktade och förmodligen skadliga.

Få filosofer är tillräckligt vidsynta för att betrakta filosofiska meningsskiljaktigheter och kontroverser som en form av samarbete.

Betraktar man konflikterna som en variant av samarbete behöver man inte, som Anderson genomgående gör, blunda för att alla inriktningar har sina excesser. Det må vara så att analytisk filosofi riskerar att klyva hårstrån, men pragmatisterna löper motsvarande risk att bara svamla i nattmössan. Rimligtvis kan man därför instämma i Andersons förhoppning om mer utåtriktade och deltagande filosofer utan att dela hans vision om en nation full av pragmatiska intellektuella. Om USA:s över tiotusen professionella filosofer började profilera sig offentligt så kommer nog alla inriktningar kunna bidra med något av värde. Vare sig de är amerikanska eller inte.

Och i så fall, om säg femtio år, kommer kanske både Tocquevilles och Andersons inledningsmeningar utgöra förlegade beskrivningar.

BJÖRN ÖSTBRING

Notiser

UPPLYSNING

Olle Häggström, som är professor i matematisk statistik vid Chalmers, har nyligen utgivit boken *Riktig vetenskap och dåliga imitationer*, Fri tanke förlag 2008. Den innehåller trettio tankeväckande uppsatser i olika ämnen, t.ex. skolan, matematik, evolution, Gud, pseudovetenskap, hjärnan och framtiden. Flera har tidigare publicerats. De intressantaste är nog de som handlar om slumpens roll i utvecklingsläran och om hur man ska välja en rimlig diskonteringsränta för värderingen av framtida händelser och sakförhållanden. Boken avslutas med en aggressivt negativ recension av sig själv, men det är oklart om recensionens negativa karaktär helt eller delvis är en illusion och om den även gäller själva recensionen.

SVAR TILL SVEN DANIELSSON

Sven Danielsson vill i "Alf Ross igen" (*FT* 2/08) visa att den deontisk-logiska "principen" (*) Om $O(a)$, så $O(a$ eller $b)$ inte är allmängiltig. Hans "bevis" går till så att han helt enkelt påstår att "[d]et är lätt att tänka sig ett normsammanhang där [*Du bör posta brevet eller bränna det*] inte gäller" samtidigt som det är "klart utsagt att du bör posta brevet" (s. 4–5).

"Nej, jag har nog inte förstått honom [PL] alls" suckar Danielsson mot slutet av sin senaste artikel ("Svar till Persson och Lindström", *FT* 4/08). "[H]ur skulle [en hänvisning till MRI] kunna få någon att tro att [$O(a$ eller $b)$] följer från $O(a)$]" Nej, det är naturligtvis inte lätt att förstå. Och det har jag heller aldrig påstått. Vad jag påstår är att de föregivna motexemplen till (*) kan (bort)förklaras genom en hänvisning till MRI. Och utan dessa "motexempel" finns, såvitt jag vet, inget skäl att överge (*) (och därmed, enligt Danielsson, också tvingas överge det vedertagna sambandet mellan $O(a)$ och $T(a)$).

Per Lindström

ETT JUDISKT ÖDE

I slutet av 1960-talet satte makthavarna i Polen igång en aggressiv anti-semitisk kampanj. Detta ledde bland annat till att ett antal filosofer med judisk bakgrund flydde från Polen till Sverige. Det var till stor nytta för svensk filosofi. En av de filosofer som då lyckades etablera sig här var Zalma Puterman. Han hade studerat filosofi i Moskva på femtioalet och efter mycket administrativt trassel lyckades han senare också doktorera i Polen. I Sverige blev han först arkivarbetare vid Filosofiska institutionen i Uppsala och så småningom också docent i praktisk filosofi där. Han har nu publicerat en intressant och välskriven bok om sitt mycket händelserika liv. Den heter *Ett liv i glädje och tårar – en polsk judes öde*, Megilla-Förlaget, 2008. Den innehåller också en del reflexioner i politiska och samhällsfilosofiska ämnen. En av Putermans synpunkter kan nog förvåna en del läsare: han säger att han är ”stolt över att vara jude, precis som de flesta människor är stolta över sin nationella tillhörighet” (s. 262). Kan man verkligen vara stolt över sådant? Är inte stolthet snarare något man kan känna över något som man *gjort* eller *bidragit* till? Däremot kan man väl i vissa fall vara glad (eller ledsen) över sin etniska eller nationella (eller religiösa?) tillhörighet. Åtminstone kan man säkert föredra att tillhöra en viss nation snarare än en annan. Men i så fall är det väl därför att det finns vissa korrelationer mellan nationstillhörighet och andra företeelser, och det är dessa *andra* företeelser man värderar, inte nationstillhörigheten som sådan.

PLATONS FORMER

Fysikprofessorn Ingmar Bergström har utgivit en mycket innehållsrik bok med titeln *Platons former i skrift, konst, teknik och naturvetenskap*, Carlsons Bokförlag, 2008.

RELATIVISM

Riksbankens Jubileumsfond har gett ekonomiskt stöd till ett fyraårigt projekt om relativism, i vilket filosofer och idéhistoriker i Stockholm och Göteborg har deltagit. Ett av resultaten av detta projekt föreligger nu i form av en bok redigerad av Sven-Erik Liedman, Torbjörn Tännsjö och Dag Westerståhl, *Den svårfångade relativismen – en uppslagsbok*, Thales 2008. Den innehåller dels en lång, systematisk inledning och dels kortare artiklar under ett femtiotal uppslagsord med speciell anknytning till relativism.

TIDSRESOR

Berättaren i Paul Austers roman *Orakelnatten* säger sig hellre vilja färdas bakåt än framåt i tiden, om han fick välja. Han skulle mycket hellre befinna sig ”bland dem som inte längre är i livet än bland de ofödda”. Det kan nog låta ganska rimligt. Man känner (eller kände) ju flera av dem som inte längre är i livet, medan man är helt obekant med de ofödda. Men hur går det ihop med att man ändå vill fortsätta att leva? Då lämnar man ju bakom sig dem som dör och stöter på nya individer som tidigare var ofödda!

BRA ATT VETA

Forskning & Framsteg rapporterar att forskare nu har skapat ett nytt material som böjer ljusstrålar på så sätt att materialet kan göras helt osynligt. Ljuset rundar materialet på samma sätt som vatten rinner runt en sten. Om man sätter på sig en heltäckande rock av detta material blir man alltså osynlig. Det kan vara bra att veta.

NYA BÖCKER

Karl Karlander har doktorerat i teoretisk filosofi med avhandlingen *The Normativity of Thought and Meaning*, Stockholms universitet, 2008.

I serien ”Cappelens upopulære skrifter” har nyligen utgivits *Midler uten mål – notater om politikk* av Giorgio Agamben i översättning av Kristin Gjerpe, Cappelen 2008.

Joachim Siöcrona, som tidigare givit ut skrifter av bl.a. Spinoza och Chr. Jac. Boström, har nu också publicerat en självbiografisk skrift med titeln *Ung, sökande filosofi i Uppsala – Dagbok 1980–1981*, Hilaritas förlag, 2008.

Bent-Inge Garay har utgivit en bok med titeln *Kyrkvaktmästarens hemliga anteckningar*, Norlén & Slottner, 2008. De anteckningar som kyrkvaktmästaren efterlämnat, skrivna på tapetrullar, behandlar huvudsakligen teologiska frågeställningar, dock inte riktigt på det sätt som brukar förekomma på teologiska fakulteter. Vaktmästaren frågar sig t.ex. hur det gick för fiskarna under syndaffoden. Fick även ett par av varje fiskart följa med på Noaks ark? Och har Gud fri vilja? Kan en allgod varelse välja det onda?

DEN OBJEKTIVA SANNINGEN

I tidskriften *Arena* (5/08) skriver Håkan A. Bengtsson om vår nuvarande finansminister: ”Ställd inför besvärliga frågor hänvisar Anders Borg ofta till ’forskningen’, att forskningen inte är entydig och ofta utgår från ideo-

logiska preferenser. Någon objektiv sanning finns inte. Men det är på denna förmenta vetenskaplighet han har byggt sin karriär.”

Under de senaste femtio åren har det ju varit rätt vanligt att debattörer gör uttalanden i den stilen. Många tycks vara övertygade om att det inte finns någon objektiv sanning. Men inte heller denna uppfattning kan i så fall vara en objektiv sanning. Kanske är den i så fall helt enkelt felaktig?

Eller kan man alternativt tänka sig att den är *sann*, även om den inte är en *objektiv* sanning? Och vad betyder i så fall det? Är det enbart en ”subjektiv sanning”, något som t.ex. är ”sant-för-Bengtsson” men inte nödvändigtvis för andra bedömare – vilket i sin tur kanske bara innebär att det är något som Bengtsson *tycker* är sant eller korrekt?

Nej, det är nog en orimlig tolkning. Den som, liksom Bengtsson, yttrar sig offentligt i något ämne måste – åtminstone om uttalandet inte är omgivet av tydliga brasklappar eller andra varningssignaler, eller om man inte har skäl att tro att den som uttalar sig ljuger eller talar mot bättre vetande – rimligen antas ha en någorlunda stark tro på att det han eller hon säger verkligen är sant.

För att hitta en rimligare tolkning bör vi tänka oss att en ”objektiv sanning” är sann – och att den är sann i vanlig mening, dvs. oberoende av vad någon eller några *tror* – men att den dessutom är ”objektiv” i någon intressant mening, exempelvis i den meningen att den är *ideologiskt neutral* på så sätt att den inte innebär ett stöd för en viss ideologisk eller politisk position. Antag t.ex. att forskningen kan visa att tidiga betyg i skolan leder till att eleverna får sämre kunskaper, sämre benägenhet för samarbete och demokratiskt beteende och sämre välbefinnande. Ett sådant forskningsresultat skulle kunna vara sant (eller falskt) oberoende av vad vi tror om saken, men det skulle inte vara ideologiskt neutralt, eftersom det skulle utgöra ett stöd för dem som är motståndare till tidiga betyg i skolan.

Bengtsson menar kanske att de vetenskapliga resultat Anders Borg hänvisar till inte är ideologiskt neutrala. Det är väl i så fall precis vad man kunde vänta sig. Varför skulle Borg hänvisa till resultat som inte stöder hans politik? Men vetenskapliga resultat måste väl kunna vara sanna, även om de utgör ett stöd för – eller undanrycker grunden för – Borgs politik!

Det är inget fel att vetenskapliga teorier och resultat saknar objektivitet i *denna* mening. Tvärtom. Om t.ex. en nationalekonomisk teori skulle vara lika förenlig med alla politiska idéer, så skulle den just därigenom vara ganska ointressant. Om nationalekonomin ska ha ett existensberättigande, så ska den väl vara till någon hjälp för dem som ska fatta ekonomiska eller politiska beslut. (Eller räcker det att den bara i efterhand förklarar olika ekonomiska händelser?) Att den ekonomiska forskningen

”utgår från ideologiska preferenser”, som Bengtsson säger att den gör, är inte heller något fel. Man bör ju forska om sådant som är intressant, och vad som är intressant bestäms bl.a. av preferenser. (Men det kan ju vara önskvärt att olika preferenser finns representerade bland forskarna.)

Hur är det då med tesen att det inte finns några objektiva sanningar? Är den en objektiv sanning? Nej, för det första är den nog inte sann (tolkad på det sätt som här har antytts), ty rimligen finns det en hel del sanningar som är ideologiskt neutrala, kanske till och med inom nationalekonomin. Men är tesen själv ideologiskt neutral? Det är svårare att avgöra. Finns det någon ideologisk eller politisk uppfattning som kan stärkas av att (folk tror att) inga forskningsresultat är ideologiskt neutrala? Det skulle väl i så fall vara ideologiska uppfattningar som har ett särskilt svagt stöd av de resultat som forskningen ger eller kan ge. Om det finns sådana ideologier, så är tesen att det inte finns några objektiva sanningar inte någon objektiv sanning, ens om den skulle vara sann.

ONDSKANS PROBLEM

Religiösa personer vill helst undvika att skylla ondskan och lidandet i världen på Gud. I stället vill de förklara det med att Gud har gett människan en fri vilja. Tanken är att man sedan ska kunna skylla ondskan och lidandet på människorna och deras fria handlingar. (Detta förklarar visserligen inte naturkatastrofer, men det är en annan sak.)

Men väldigt många filosofer anser ju att människornas handlingsfrihet och viljefrihet är förenlig med den deterministiska tesen att allting är orsaksbestämt. Om dessa filosofer har rätt, så misslyckas teologernas lösning av onskans problem. Ty om handlingsfrihet är förenlig med determinism, så kunde ju Gud ha åstadkommit bägge delarna. Han kunde alltså ha gett människorna handlingsfrihet *och* samtidigt skapat världen på ett sådant sätt att alla orsaker till en paradisk tillvaro ständigt föreligger.

Om handlingsfrihet är något gott, så *borde* väl dessutom en god gud ha gjort detta! Han borde ha gett oss både handlingsfrihet och en paradisk tillvaro. Eftersom han inte har gjort det, så kan det ligga nära till hands att dra slutsatsen att antingen finns han inte, eller så är han inte god, allvetande och allsmäktig, eller också har de filosofer fel som tror att frihet är förenlig med determinism.

I och för sig är det nog rimligt att tro att de filosofer har fel, som tror att frihet är förenlig med determinism. Men de som tror att det finns en god och allsmäktig gud borde väl snarare tänka sig att denna gud borde se till att handlingsfrihet *är* förenlig med determinism. Är man allsmäktig, så borde man ju kunna ordna detta!

FARLIG METAFYSIK

Det ser ut som om amerikanska myndigheter misstror metafysik. Francis Ford Coppolas nya film, *Youth without youth*, som är baserad på en kortroman av Mircea Eliade, har fått en åldersgräns grundad på att filmen har ett metafysiskt innehåll. I *New York Times*, 14/12-07, skriver recensenten något om innehållet, som kan ge en fingervisning om de kusligare aspekterna av filmen:

At one point in the original story Dominic asks – of himself and his double – ”Will I ever succeed in demonstrating logically the reality of the exterior world?” His double assures him that the problem isn’t the reality of the exterior world, ”but the objective reality of the ’double’ or the guardian angel.” The double may not exist empirically, but he exists nonetheless, perhaps as a projection of a madman or the dream of a dying man. (We never discover which.) Whatever the case, the precise nature of Dominic’s double and the metaphysical questions it (he) inspires work well enough on the page, in part because the exterior world summoned up in the Eliade story is of course a projection of sorts – words on paper, nothing more.

Det låter kusligt – kanske gjorde myndigheterna rätt? Carnap skulle ha varit nöjd. *Youth Without Youth* har fått åldersgränsen R (Under 17 endast i sällskap med vuxen). Det förekommer skottlossning, sexuella aktiviteter, nakna kvinnor, metafysik.

Fredrik Stjernberg

DÅLIGT MINNE

På <http://blog.talkingphilosophy.com/> har Jean Kazez den 8 oktober 2008 tagit upp frågan om man kan klandras moraliskt för att man har glömt något. I vissa fall kan man säkert klandras för att man inte har vidtagit rimliga åtgärder för att inte glömma – t.ex. att skriva in i sin kalender att man ska hålla en föreläsning på en viss plats vid en viss tid – men om man nu har vidtagit alla sådana åtgärder och ändå glömmet? Man glömmet ju (normalt) inte avsiktligt eller ens medvetet. Rent språkligt är det visserligen något man ”gör”, men en riktig *handling* är det väl ändå inte? Trots detta klandrar vi ju ändå ofta folk glömt att göra något de borde ha gjort. Är det rimligt? I många fall kan man väl inte rå för att man glömmet. Man kanske helt enkelt har dåligt minne. Är det en bra ursäkt?

SVIK INTE DAWIT ISAAK

Den svenske journalisten Dawit Isaak sitter sedan över sex år tillbaka fängslad i Eritrea, endast för att ha bedrivit journalistik.

Vi kräver att Sveriges regering tar krafttag för att få Dawit Isaak fri.

Stöd kampanjen på www.freedawit.com

*Sveriges Tidskrifter och
Föreningen för Sveriges kulturtidskrifter*

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Matti Eklund* är associate professor i filosofi vid Cornell University, *Roger Fjellström* är universitetslektor i praktisk filosofi i Umeå, *Ingmar Persson* är professor i praktisk filosofi i Göteborg, *Svante Nordin* är professor i idé- och lärdoms historia i Lund, *Åsa Wikforss* är professor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Björn Östbring* är fil.kand. i teoretisk filosofi (Uppsala) och studerar för närvarande journalistik och *Jan Österberg* är professor i praktisk filosofi i Uppsala.

Instruktioner till skribenter

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

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

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas normalt med datorpost till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- kan också skickas till
Lars Bergström, Telegrafgränd 1 B, 111 30 Stockholm
– men i så fall skall det dessutom bifogas på diskett
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar kan gärna inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar
- införda bidrag honoreras inte för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört