

Februari 2016 Årgång 37 Nr 1

Filosofisk tidskrift

STEFAN SCHUBERT

- 3 Effektiv altruism-rörelsen

VICTOR MOBERGER

- 21 Mackie och misstagsteorin

JOHN FALKENBERG

- 34 Wittgenstein, en borderline personlighet

PER BAUHN

- 36 Om flyktingar och mänskliga rättigheter

RECENSIONER

- 47 Lars Bergström om *Vi och dom* av Joshua Greene
- 53 Jonas Olsson om *Axel Hägerström and Modern Social Thought*,
red. Sven Eliaeson, Patricia Mindus och Stephen P. Turner
- 58 Lars Bergström om *Karl Popper: Falsifieringens profet*
av Ulf Persson
- 60 Olof Leffler om *From Morality to the End of Reason*
av Ingmar Persson
- 63 Lars Bergström om *Upplysning i det 21:a århundradet*
av Christer Sturmark
- 68 Torbjörn Tännsjö om *Svensk sexualbrottslag*
av Madeleine Leijonhufvud
- 70 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 2016

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2016

ISSN 0348-7482

1. INLEDNING

När vi handlar för egen räkning är vi som regel angelägna om att få största möjliga värde för lägsta möjliga pris. När vi däremot handlar altruistiskt, för andras räkning, betar vi oss ofta helt annorlunda. För att ta ett exempel är det få som kontrollerar att de pengar de ger till välgörenhet skapar största möjliga värde för mottagarna.

Inom den växande Effektiv altruism (EA)-rörelsen vänder man sig mot detta. Det finns inga skäl att vara mindre kostnadseffektiv när man agerar för andras räkning än när man arbetar för egen vinning, hävdar de effektiva altruisterna. Tvärtom finns det ett moraliskt imperativ – för att använda Oxfordfilosofen Toby Ords ord – att vara så kostnadseffektiv som möjligt när man är altruistisk.¹ Underlåtande att göra det kommer nämligen leda till lidande och död. Det är helt enkelt inte rätt, argumenterar Will MacAskill – en annan EA-filosof vid Oxford – att donera pengar till ALS Foundation (som var föremål för förra årets populära ”Ice Bucket Challenge”) när man kan rädda minst 500 gånger fler kvalitetsjusterade levnadsår genom att i stället ge dem till Against Malaria Foundation (som använder pengarna till att köpa malarianät).² De effektiva altruisterna kallar jippon som ”Ice Bucket Challenge” för ”feel good”-altruism, och menar i stället att altruistiskt arbete ska baseras på rigorös evidens om vad som faktiskt gör störst nytta.

De effektiva altruisterna anser emellertid inte bara att vi bör vara effektiva när vi väl agerar altruistiskt. De menar också att vi har större

¹Toby Ord 2013, ”The Moral Imperative toward Cost-Effectiveness in Global Health”, uppsats publicerad av Center for Global Development på <http://www.cgdev.org/publication/moral-imperative-toward-cost-effectiveness-global-health>.

²Will MacAskill 2014, ”This week, let’s dump a few ice buckets to wipe out malaria, too”, *Quartz* <http://qz.com/250845/this-week-lets-dump-a-few-ice-buckets-to-wipe-out-malaria-too/>. Kvalitetsjusterade levnadsår (QALYs; ”Quality Adjusted Life Years”) är ett mått som räknar levnadsår med lägre ”kvalitet” som mindre värdefulla. Till exempel kan smärta och lidande orsakad av en svår sjukdom göra ett levnadsår mindre värdefullt.

skyldigheter att agera altruistiskt än man vanligen anser. Princeton-filosofen Peter Singer – en av rörelsens främsta filosofiska inspiratörer – har ända sedan 70-talet argumenterat för att vi i den rika delen av världen inte gör tillräckligt mycket för att hjälpa världens fattiga,³ och att vi åsamkar djuren allt för mycket lidande.⁴

I Singers anda lägger många effektiva altruister därför ned stora resurser på att förbättra världen. Vissa donerar mellan 10–50 procent av sin inkomst, medan andra arbetar mer direkt med världsförbättrande verksamhet. Såväl vad gäller effektiviteten som altruismen är målen således högt satta.

Hur ska man då göra för att vara så effektivt altruistisk som möjligt? Det diskuteras flitigt inom rörelsen. Som vi ska se råder det ingen enighet, utan olika EA-organisationer sysslar med radikalt olika saker. Man kan klassificera de olika problem som EA-rörelsen sysslar med i fyra kategorier: global fattigdom, djurs lidande, existentiella risker (katastrofer som hotar att utplåna mänskligheten) och ”metaproblem” – problem vilkas lösning skulle hjälpa oss att lösa andra problem.⁵

I nästa sektion diskuterar jag rörelsens moralfilosofiska fundament, innan jag går igenom de olika grenarna av EA-rörelsen och några av de organisationer som faller under dem. Därefter beskrivs rörelsens geografiska spridning, varefter jag övergår till dess epistemologi och mentalitet. Jag tar upp några vanliga invändningar mot EA-rörelsen innan jag argumenterar för att det borde utföras mer teoretisk forskning om effektivt altruistiskt handlande. Avslutningsvis diskuterar jag helt kort EA-rörelsens framtid.

2. MORALFILOSOFISKA FUNDAMENT

Singer, Ord och MacAskill är alla konsekventialister, och det är också flertalet av de andra ledarna inom EA-rörelsen. De effektiva altruisterna brukar dock betona att rörelsens principer är förenliga med andra moralfilosofiska teorier, som t.ex. dygdetik eller rättighetsetik. Till exempel har Ord påpekat att även dygdetiker och rättighetsetiker anser att konsekvenserna av handlingar är moraliskt viktiga, och att kostnadseffektivitet därför borde vara ett centralt mål också för dem.⁶ Skillnaden mot

³Peter Singer 1972, ”Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs* 1, s. 229–43.

⁴Peter Singer 1975, *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* (Harper Collins).

⁵Klassificeringen är gjord av Luke Muehlhauser i hans ”Four Focus Areas of Effective Altruism”. Se Ryan Carey (red.) 2015, *The Effective Altruist Handbook*, http://www.careyryan.com/files/EA_Handbook.pdf.

⁶Toby Ord 2015, ”Moral Trade”, *Ethics* 126, nr 1 (Oktober), s. 118–38. Även tillgänglig via <http://www.amirrorclear.net/academic/papers/moral-trade.pdf>.

konsekvensetiker är bara att dygdetiker och rättighetsetiker även anser att andra saker, vid sidan av konsekvenser, spelar en roll när man utvärderar den moraliska halten hos beslut.

I praktiken finns det dock en stark konsekvensetisk slagsida bland rörelsens medlemmar. I en mätning från 2014 sade sig 69 procent av de svarande EA-medlemmarna omfatta konsekvensetiken, medan 5 procent stödde dygdetiken och 2 procent rättighetsetiken (övriga svarade inte eller hade någon annan moraluppfattning).⁷

Den moralfilosofiska fråga som diskuteras mest bland effektiva altruister är emellertid inte konsekvensetik kontra dygdetik eller rättighetsetik, utan snarare frågan om *vilka typer av konsekvenser* man bör värdera högst. Hur ska vi till exempel värdera mänskligt lidande i relation till djurs lidande? Här är de som vill prioritera global fattigdomsbekämpning respektive åtgärder mot djurs lidande inte överens.

En annan skiljelinje gäller *tid*. Hur ska vi värdera framtida människoliv i relation till existerande människors liv? En vanlig uppfattning bland ekonomer och moralfilosofer är att vi bör diskontera framtida lycka och lidande (eller annat som man uppfattar som värdefullt).⁸ Inom EA-rörelsen finns det emellertid många som anser att man inte bör göra så, utan att lycka och lidande ska värderas lika högt oavsett tidpunkt. Om man gör det, får framtiden naturligtvis en mycket större vikt när vi fattar beslut. Ja, den kan komma att dominera våra beslut helt, om man dessutom anser att det har ett positivt värde att fler människor vilkas liv är värda att leva föds (som de flesta effektiva altruister gör).⁹ Följaktligen menar en stor del av de effektiva altruisterna att EA-rörelsen bör koncentrera sig på att bekämpa existentiella risker, eftersom även en liten reduktion av dem kan leda till ett mycket högt förväntat värde (givet den stora mängd potentiella människor som aldrig skulle komma att existera om mänskligheten utplånas).

Även om de effektiva altruisterna alltså inte är överens om dessa två viktiga frågor, finns det en annan viktig fråga där de är överens, nämligen angående gränsers och nationers moraliska irrelevans.¹⁰ Det är i själva verket en av EA-rörelsens definierande principer: accepterar man inte denna idé, är man inte en effektiv altruist.

Således menar de effektiva altruisterna att fattigdomsbekämpningen bör använda sig av principer som ”flest globala liv per 100 000 dollar”.

⁷Peter Hurford, Jacy Reese, David Moss, Robert Krzyzanowski, Tom Ash och Peter Hurford 2014, ”Survey of Effective Altruists”, <http://effectivealtruismhub.com/sites/effectivealtruismhub.com/files/survey/2014/results-and-analysis.pdf>

⁸Se exempelvis Derek Parfit 1984, *Reasons and Persons* (Oxford University Press).

⁹Se exempelvis EA-filosofen Nick Becksteads avhandling 2013 med den talande titeln *The Overwhelming Importance of Shaping the Far Future* (Rutgers).

¹⁰Här följer man Singer 1972.

Här skiljer man sig från Bill & Melinda Gates Foundation, som också framhåller betydelsen av kostnadseffektivitet, men som ger en hel del pengar till amerikanska ändamål vilket inte är berättigat enligt EA-rörelsens principer.

3. EA-RÖRELSENS ORGANISATION OCH FYRA GRENAR

Den gren av EA-rörelsen som i antal torde vara störst är den som sysslar med global fattigdomsbekämpning. Singers bok *The Life You Can Save*¹¹ inspirerade till skapandet av en effektiv välgörenhetsorganisation med samma namn. Liksom Giving What We Can, en annan EA-organisation, ägnar man sig dels åt att rekommendera andra välgörenhetsorganisationer, och dels åt att övertyga människor att avge givarlöften ("giving pledges").

The Life You Can Save och *Giving What We Can* har lyckats särskilt väl med att övertyga studenter vid anglosaxiska toppuniversitet om detta. Många av dem satsar på att "Make all you can, Save all you can, Give all you can", med metodismens grundare John Wesleys ord – att tjäna så mycket pengar som möjligt, till exempel som entreprenörer eller i finansbranschen, för att på så sätt kunna ge bort så mycket som möjligt ("earn to give"; "tjäna pengar för att ge").

Den organisation som ger de mest uppmärksammade välgörenhetsrekommendationerna är emellertid San Francisco-baserade GiveWell, som grundades 2007 av aktiemäklarna Holden Karnofsky och Elie Hassenfeld. I stället för att utgå från välgörenhetsorganisationernas administrationskostnader – såsom t.ex. Charity Navigator och svenska 90-kontot gör – gör GiveWell sina rekommendationer utifrån uppskattningar av organisationernas kostnadseffektivitet (det gör även *The Life You Can Save* och *Giving What We Can*). Det är ofta svårt, och GiveWell har därför koncentrerat sig på att utvärdera de välgörenhetsorganisationer vilkas effektivitet är jämförelsevis lätt att mäta. Man sätter särskilt värde på om man kunnat bevisa effekter via randomiserade kontrollerade studier. Högst rankade är ovan nämnda Against Malaria Foundation.

Låt oss övergå till EA-rörelsens andra gren, som sysslar med att reducera djurs lidande på ett kostnadseffektivt och evidensbaserat sätt. Denna gren är bland annat organiserad i Animal Charity Evaluators, som utvärderar hur mycket lidande andra djurrättsorganisationer lyckas avhjälpa per satsad dollar. Inte minst vänder man sig mot förhållandena i den industriella boskapsskötseln. De tre djurrättsorganisationer som man topprankat – The Humane League, Animal Equality och Mercy for Animals – ägnar sig alla åt att bekämpa förhållanden inom den, bland

¹¹Peter Singer 2009, *The Life You Can Save* (Random House).

annat genom spridning av filmer av lidande djur, och andra former av kampanjarbete.

Den tredje EA-grenen sysslar alltså med existentiella risker. Här märks inte minst Oxfords Future of Humanity Institute, som leds av den svenske filosofen Nick Bostrom och som delar lokaler med Centre for Effective Altruism. En annan högprofilerad existentiell risk-organisation är Machine Intelligence Research Institute (MIRI), ett oberoende forskningsinstitut i Berkeley vars främste forskare är Eliezer Yudkowsky.¹² Även Future of Life Institute (Boston; lett av svenske MIT-fysikern Max Tegmark) och Cambridges nystartade Centre for the Study of Existential Risk har kopplingar till EA-rörelsen.

Valet av arbetsuppgifter bestäms naturligtvis inte bara av hur man värderar olika utfall, utan även av hur sannolika man tror att dessa olika utfall är. Många effektiva altruister tror att den största risken som hotar mänskligheten inte är klimathotet, utan i stället att vi blir utplånade av artificiellt intelligenta maskiner. Till dessa hör både Bostrom, som utkom med boken *Superintelligence*¹³ i ämnet häromåret, och Yudkowsky. Det finns emellertid många andra risker som man tar allvarligt på, som syntetiskt framställda virus och nanoteknologi som används för ondskefulla syften.

I sammanhanget är det dock viktigt att påpeka att de effektiva altruisternas arbete med existentiell risk inte härrör från någon sorts allmän utvecklingspessimism. Tvärtom är rörelsen starkt utvecklings- och teknikoptimistisk. Man hoppas att nya uppfinningar ska kunna bidra till ökat välmående och minskat lidande på en rad sätt. Dock inser man att mer kraftfull teknik inte bara ökar vår kapacitet att göra gott, utan också riskerar att leda till större katastrofer. Därav den stora fokuseringen på existentiell risk.

Den fjärde grenen av EA-rörelsen ägnar sig åt så kallade ”metafrågor”. Dessa effektiva altruister menar sig kunna ha större positiv inverkan på världen genom olika indirekta strategier än genom att t.ex. direkt försöka avhjälpa människors eller djurs lidande. Till exempel finns det flera organisationer som inriktar sig på att göra andra människors altruism mer effektiv.¹⁴

¹²Yudkowsky är bland annat författare till det egensinniga filosofiska mastodontverket *Rationality: From AI to Zombies* 2015. E-bok tillgänglig via <https://intelligence.org/rationality-ai-zombies/>.

¹³Nick Bostrom 2014, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies* (Oxford University Press).

¹⁴GiveWell gör ju i en mening det, så de skulle mycket väl kunna räknas som en metaorganisation, men i enlighet med Muehlhausers klassificering definierar jag dem som en organisation för att hjälpa jordens fattiga. Gränsen mellan metaorganisationer och objektsnivåorganisationer är inte skarp.

En av dessa organisationer är 80,000 Hours, som grundades 2011 av Will MacAskill och filosofistudenten Ben Todd (även han vid Oxford) och vars syfte är att ge karriärråd till unga människor som vill göra en insats för världen. Deras råd är ofta kontraintuitiva. Traditionellt sett har en stor del av de människor vars karriärval influeras av altruistiska motiv blivit t.ex. hjälparbetare eller läkare, men 80,000 Hours ger i stället en del av sina klienter rådet att ”earn to give”. Vi ska se närmare på argumenten för detta i avsnittet om epistemologi och metod.

Fastän 80,000 Hours främst blivit förknippat med just ”earning to give” är det inte det vanligaste rådet man ger till sina klienter. I stället varierar råden med den sökandes talanger och psykologiska profil. Enligt MacAskill har t.ex. britter som gått det berömda Philosophy, Politics and Economics (PPE)-programmet vid Oxford en stor chans att bli framgångsrika politiker (exempelvis har både Tories partiledare David Cameron och Labours f.d. partiledare Ed Miliband har gått det programmet), vilket gör att de inte sällan ger PPE-studenter rådet att gå in i politiken.¹⁵

Ytterligare en metaorganisation som bör nämnas är Center for Applied Rationality (CFAR), som ger workshops vilka syftar till att göra deltagarna mer rationella och produktiva. Jag deltog själv i en workshop där förra året.¹⁶ Deltagarna får lära sig en lång rad tekniker för att bekämpa biases och andra saker som hindrar en från att handla rationellt. Teknikerna är baserade på kognitionspsykologisk forskning, och man har bland annat de kända psykologerna Keith Stanovich och Paul Slovic som rådgivare.

CFAR var från början en del av MIRI, och de delar fortfarande lokaler. Många effektiva altruister som sysslar med existentiell risk – som Yudkowsky, Bostrom och CFAR:s Anna Salamon – menar att vi människor har extra svårt att fatta rationella beslut om existentiella risker. Delvis på grund av detta detta, och delvis på grund av detta att de anser att det är enormt viktigt att reducera de existentiella riskerna, menar de att existentiell risk-forskare måste anstränga sig särskilt hårt att bekämpa sina kognitiva biases och bli mer rationella.

CFAR, MIRI och Future of Humanity Institute driver tillsammans gruppbloggen och diskussionsforumet LessWrong,¹⁷ där bland annat tillämpad rationalitet och AI-risk diskuteras. Medlemmarna i detta forum, som kallar sig för ”rationalister”, har – precis som de effektiva altruisterna – med jämna mellanrum möten i många av de största städerna i västvärlden. Det finns en ganska stor överlappning mellan rationalist-

¹⁵Se Dylan Matthews intervju med Will MacAskill, *Vox* 30 juli 2015, <http://www.vox.com/2015/7/29/9067641/william-macaskill-effective-altruism>

¹⁶Se min rapport, Stefan Schubert 2014, ”Center for Applied Rationality: Practical Techniques for Overcoming Biases”, *The Reasoner* 8, nr 12 (2014), s. 134–35.

¹⁷<http://lesswrong.com/>.

rörelsen och EA-rörelsen. EA-rörelsen växer dock snabbare, och min bedömning är att den delvis håller på att göra rationaliströrelsen till en del av sig (eftersom allt fler rationalister tycks bli EA-medlemmar, medan det omvända inte gäller).

En annan EA-organisation jag som hastigast vill nämna är kritisk tänkande-organisationen ClearerThinking, som liksom CFAR sysslar med att sprida rationalitet i samhället, men som gör det via olika videos (där CFAR:s president Julia Galef ofta förekommer) och rationalitetstest. Ett av dessa test – ett test av din nivå av politisk bias – har jag själv varit med om att skapa.¹⁸

Det finns många andra EA-organisationer vid sidan av dem jag räknat upp, men jag kan inte gå igenom dem alla här. Rörelsen består alltså av en lång rad mindre organisationer, varav många har mellan 5–20 anställda (vanligen med låg lön) och/eller volontärer. Generellt sett kan man säga att det råder en mycket hög grad av pluralism inom EA-rörelsen. Även om man som sagt diskuterar hur man är som mest effektivt altruistisk, så gräver man inte ner sig i utdragna skyttegravskrig – till skillnad från många andra sociala och politiska rörelser – utan låter de enskilda medlemmarna arbeta på de projekt de tror mest på.

Organisatoriskt är rörelsen starkt decentraliserad, och det finns inget centralt ledarskap. Samtidigt finns det olika informella ledare, såsom Singer, MacAskill, Centre for Effective Altruisms Robert Wiblin, med flera. Huruvida denna informella ledarstruktur är hållbar i längden får framtiden utvisa.

Rörelsens födelse brukar räknas till 2011, då Centre for Effective Altruism grundades som en paraplyorganisation för Giving What We Can och 80,000 Hours.¹⁹ Ganska snart började emellertid fler organisationer ansluta sig. Vissa av dessa fanns redan tidigare, såsom GiveWell (som startades 2007), medan andra har uppkommit senare. Det startas hela tiden nya EA-organisationer, varav många får hjälp från Centre for Effective Altruism, som fungerar som en ”startup-inkubator”. Från och med 2013 har man hållit årliga globala möten – de första två åren i San Francisco Bay Area, medan det i år hölls tre olika möten i Googleplex (Silicon Valley), Oxford samt Melbourne.

Det totala antalet medlemmar är fortfarande ganska litet – kanske 5 000–10 000 medlemmar, beroende på hur man räknar – men en stor del av medlemmarna är extremt hängivna och aktiva, vilket gör att man får mer uppmärksamhet i media än man kanske skulle kunna tro om man

¹⁸Stefan Schubert, Spencer Greenberg och Aislinn Pluta 2015, ”The Political Bias Test”, http://programs.clearerthinking.org/political_bias_test.html.

¹⁹Will MacAskill 2014, ”The history of the term ’effective altruism’”, http://www.effective-altruism.com/ea/sw/the_history_of_the_term_effective_altruism/.

bara tittade på antalet medlemmar. Utan tvivel hjälper det anslående och intellektuella budskapet till på denna punkt. Flera av de mer engagerade EA-medlemmarna är även själva aktiva i media – som Jess Whittlestone, som bland annat skriver för Vox.com, och Julia Galef, som driver den populära podcasten Rationally Speaking.

4. GEOGRAFISK UTBREDNING

Som synes finns det en stark anglosaxisk dominans inom EA-rörelsen: de flesta medlemmarna återfinns i USA, Storbritannien, Australien och Kanada. I synnerhet är EA-rörelsen stor vid toppuniversitet som Oxford, Cambridge och Harvard, samt i teknikcentrumet San Francisco/Silicon Valley. På senare tid har man dock gradvis börjat växa även utanför den engelskspråkiga världen. Bland annat har Schweiz utmärkt sig som ett EA-centrum med fokus på djurrättsfrågor. Rörelsen har även fått fart i Österrike och Norge.

I Sverige är EA-rörelsen dock ännu så länge liten. Det är förvisso många svenskar som är engagerade i rörelsen – förutom Bostrom och Tegmark ska även polyhistorn Anders Sandberg vid Future of Humanity Institute nämnas – men de flesta av dessa arbetar i USA eller Storbritannien. Eftersom Sverige brukar ses som ”världens modernaste land”²⁰ vars värderingar överensstämmer med EA-rörelsens i ovanligt hög utsträckning (i 2015 års ”World Values Survey” är Sverige exempelvis mer rationalistiskt orienterat än alla andra länder)²¹ borde det emellertid finnas goda möjligheter för EA-rörelsen att växa även i Sverige.

Det finns två huvudsakliga centra för EA-rörelsen: Oxford och San Francisco Bay Area. Dessa två kommuniteter skiljer sig åt på ett sätt som man kanske kunde vänta sig. Oxfords effektiva altruister är mer akademiska och satsar mer på att påverka politiker och myndigheter, medan Bay Areas effektiva altruister är mer alternativa och radikala. De hyser en lägre tilltro till att kunna påverka det akademiska respektive det politiska systemet inifrån, och har därför i stället skapat fristående forskningsinstitut som MIRI, CFAR och Leverage Research (det senare leds av Geoff Anders, filosof som disputerat vid Rutgers). Dessa tre organisationer inspireras av Bay Areas startup-kultur och har även fått stora bidrag från teknikentreprenörer som Peter Thiel (Facebook, PayPal, med flera) och Jaan Tallin (Skype). Andra teknikentreprenörer som skänkt pengar till EA-rörelsen inkluderar Dustin Moskovitz (Facebook) och Elon Musk (PayPal, Tesla, med flera). Musk bidrog bland annat till att sätta AI-riskerna på agendan

²⁰Med titeln från en SVT-serie som sändes 2006–2007, ledd av Fredrik Lindström och Peter Englund.

²¹Se <http://www.iffs.se/world-values-survey/>.

efter att ha läst Bostroms *Superintelligence*, och har donerat 10 miljoner dollar till forskning i ämnet via Future of Life Institute.

5. EPISTEMOLOGI OCH MENTALITET

Till skillnad från många andra liknande sociala rörelser är EA-rörelsen alltså inte inriktad på något speciellt problem, såsom att minska köttätandet, minska diskrimineringen av kvinnor, eller avskaffa slaveriet (för att ta ett historiskt exempel). I stället är det metoden – effektivitetstänkandet och evidensbaseringen – som förenar EA-rörelsen. Denna rörelsens metakaraktär har fördelen att den inte kommer att upplösas för att ett problem löses, såsom skedde med abolitioniströrelsen i USA när slaveriet avskaffades.²²

För att vara så kostnadseffektiv som möjligt – dvs. göra så att varje dollar och varje arbetstimme kommer till maximal nytta – är det särskilt viktigt att man väljer att arbeta med rätt sorts frågor – så kallad ”cause selection”. När man väl valt att arbeta med ett visst problem – säg bekämpning av ALS eller malaria – är skillnaderna i kostnadseffektivitet mellan olika tillvägagångssätt ofta begränsade. De stora vinsterna finns i den tidigare fasen, när man väljer vilket problem man ska arbeta med att lösa. Vi såg att det är 500 gånger mer effektivt att skänka pengar till malariabekämpning än ALS-forskning (mätt i QALY:s), och sådana skillnader är inte ovanliga när det gäller problemval.

EA-rörelsen tillämpar följande tre principer när man väljer vilka problem man ska arbeta med att lösa:²³

- Storlek/vikt (*scale/importance*). Ju större ett problem är, desto mer gagnar det världen om det löses, och därför är det allt annat lika bättre att arbeta med att lösa stora problem.
- (Mätbar) lösbarhet (*tractability*). Ju enklare det är att lösa ett problem, desto större anledning att arbeta med att lösa det. Det är emellertid också viktigt, menar de effektiva altruisterna, att man kan *visa* att man har närmat sig en lösning; helst i kvantitativa termer.
- Försummelse (*neglectedness*). Ju färre som arbetar med ett problem, desto större anledning att arbeta med att lösa det. Här är tanken att problemlösning har en avtagande marginalnytta, vilket gör att om många redan arbetar med att lösa ett problem (som är fallet med till exempel klimatfrågan) är det allt annat lika ett skäl mot att arbeta med att lösa det.

²²Will MacAskill gav detta argument vid ett föredrag i Berkeley, 3 augusti 2014.

²³Kriterierna förekommer ibland i en annan ordning.

Man kan lite grovt förklara poängen med dessa tre kriterier som följer. Det första kriteriet fastställer *den totala potentiella nytta* som det *i princip* kan ge upphov till om man löser ett problem. Ju större ett problem är, desto större skulle nyttan vara om man löste det.

Om ett problem är olösbart, går denna potentiella nytta emellertid inte att realisera. Lösbarhetskriteriet fastställer därför *den totala förväntade nyttan* som arbete på ett problem ger upphov till. Här är det förstås viktigt att notera att det vanligen inte är så att problem antingen löses helt, eller inte alls, utan att vi i stället lyckas reducera det mer eller mindre mycket. Den totala förväntade nyttan är en funktion av hur sannolika olika typer av partiella lösningar är, och hur stor nytta de genererar.²⁴

Det räcker emellertid inte med att känna till den totala förväntade nyttan som arbete på ett problem ger upphov till för att veta om du själv ska arbeta med det. Vad som avgör om det är rationellt att arbeta med ett problem är i stället *marginalnyttan* av ytterligare en persons insats. För att få reda på den, måste du vid sidan av den totala förväntade nyttan även känna till hur många som redan arbetar med att lösa problemet. Det är här försummelsekriteriet kommer in. Eftersom marginalnyttan av att arbeta med ett problem alltså anses avta ju fler som arbetar med det, så tros försummelse allt annat lika vara ett skäl att arbeta med problemet.²⁵

En konsekvens av denna fokusering på marginalnyttan är att de effektiva altruisterna använder sig av kontrafaktiskt tänkande – ”på vilket sätt blir världen annorlunda om du gör eller inte gör X” – när man till exempel ger karriärråd. Låt oss titta lite närmare på hur 80,000 Hours använder detta tankesätt för att motivera att ”tjäna pengar för att ge” som aktiemäklare kan vara ett bättre sätt att hjälpa världen än att till exempel bli läkare.²⁶

En brittisk läkare räddar enligt vissa undersökningar i genomsnitt 90 liv under sitt yrkesliv. Det ser vid första anblick ut som ett gott argument för att bli läkare om man är altruistiskt lagd. Om man tänker kontrafaktiskt, kommer saken emellertid i ett annat ljus. För vad lär hända om

²⁴Det kanske till exempel är 20 procents chans att problemet löses till hälften, 60 procents chans att det löses till tre fjärdedelar, och 20 procents chans att det löses helt.

²⁵Det ska dock återigen understrykas att genomgången är grov, och för att räkna ut den förväntade nyttan av att arbeta med att lösa ett visst problem behöver man lägga till ytterligare aspekter. Poängen är mer att ge en allmän orientering av varför de effektiva altruisterna använder sig av dessa kriterier. 80,000 Hours har för övrigt ett fjärde kriterium – ”personal fit”: vad för kompetens du har angående ett visst problem. Se 80,000 Hours 2015, ”What are the most important problems in the world?”, <https://80000hours.org/articles/cause-selection/>

²⁶Will MacAskill gav detta exempel vid ett föredrag han höll vid London School of Economics, 3 juni 2014.

du väljer att inte bli läkare, utan i stället väljer att bli aktiemäklare? Jo, någon annan kommer ta din plats på läkarlinjen, dit det är hårt söktryck. Såvida du inte har särskilda skäl att tro att du skulle vara en ovanligt god läkare, kommer denna person i genomsnitt att rädda lika många liv som du hade gjort. Alltså kommer du *de facto* inte göra så stor skillnad som läkare när allt kommer omkring.²⁷

Söktrycket till aktiemäklarjobb är förvisso också stort, vilket gör att även denna plats kommer att fyllas om du inte tar jobbet. Skillnaden med läkarfallet är emellertid att om du som altruist inte väljer att bli aktiemäklare, kommer din plats sannolikt att tas av någon som inte är altruist och som därför inte kommer att ge bort i närheten av lika stora summor som du gör. Således gör du verkligen skillnad om du ”tjänar pengar för att ge” medan du alltså inte gör lika stor skillnad om du blir läkare. Det är en omvälvande tanke för många.

Låt mig övergå till att ge en mer allmän beskrivning av EA-rörelsens mentalitet. Det ska för det första påpekas att termen ”altruism” kan vara lite vilseledande för många. Såsom Will MacAskill påpekar i sin nya bok *Doing Good Better* (som fått mycket uppmärksamhet) om EA-rörelsen, menar de effektiva altruisterna inte att man måste offra sig själv för att räknas som effektiv altruist. Man kan vara effektiv altruist även om man lever ett trivsamt liv, så länge man hjälper andra och bidrar till att världen blir bättre (på ett effektivt sätt).²⁸

Peter Singer går ännu längre och menar att känslösam ”empati” inte är ett tillförlitligt fundament för konsekvent moraliskt handlande.²⁹ I stället måste detta byggas på förnuftig reflektion. Det är en inställning många i EA-rörelsen delar. Samtidigt ska det också betonas att man inom EA-rörelsen försöker uppträda vänligt och ”altruistiskt” mot varandra i högre grad än människor vanligen gör. Graden av samarbetsvilja inom rörelsen är enligt mina erfarenheter i genomsnitt mycket hög.

En annan viktig del av rörelsens mentalitet är dess experimentella och entreprenörmässiga läggning. Man inspireras av startup-kulturen, och fäster ett stort värde vid att testa nya idéer och metoder. Särskilt högt värderar man förmågan att ändra sig; att överge sina tidigare uppfattningar. Man menar att en rad psykologiska biases gör att vi inte ändrar uppfatt-

²⁷Se Gregory Lewis 2012, ”How Many Lives Does a Doctor Save?”, <https://8000hours.org/2012/08/how-many-lives-does-a-doctor-save/>.

²⁸Will MacAskill 2015, *Doing Good Better: How Effective Altruism Can Help You Make a Difference* (Gotham Books), s. 12.

²⁹Se Peter Singer, 26 augusti 2014, ”Response to Paul Bloom’s ’Against Empathy’”, *Boston Review*, <http://bostonreview.net/forum/against-empathy/peter-singer-response-against-empathy-peter-singer> Resonemanget är också ett tema i hans *The Most Good You Can Do* (Yale University Press), 2015.

ning i ljuset av ny evidens så ofta som vi borde. Därför försöker man odla en kultur där det inte ses som ett svaghetstecken att ändra uppfattning.

Två andra saker man har gemensamt med startup-kulturen är en stark arbetsvilja och en glad optimism. I många av EA-organisationerna arbetar man långt mer än 40 timmar i veckan, men arbetsmoralen och atmosfären brukar enligt mina intryck från EA-organisationer i Oxford, London och Bay Area trots det vara god. Likaså präglades förra årets världsmöte i Bay Area, som jag bevistade, av värme och glädje. Även om det säkert finns undantag, verkar de effektiva altruisterna i allmänhet inte se sitt engagemang som något betungande. I stället ser man det som något positivt att man har möjlighet att kunna hjälpa till så mycket som möjligt.³⁰

Ett annat utmärkande drag, som kompletterar den optimistiska påhittigheten, är den metodiska noggrannhet med vilken man utvärderar olika idéer och strategier. Under intryck av Daniel Kahnemans och andra psykologers forskning så misstror man magkänslans tillförlitlighet. I stället menar man att frågor som hur vi kan minimera sjukdom och död, och reducera de existentiella riskerna, måste angripas med systematiska, rigorösa och, så långt möjligt, kvantitativa metoder (det vanligaste yrket bland effektiva altruister är programmerare, och över huvud taget är människor med en matematisk eller naturvetenskaplig bakgrund över-representerade). Inom EA-rörelsen försöker man så långt möjligt räkna på vilket handlingsalternativ som är det mest effektivt altruistiska, även i fall där detta kan vara svårt att göra på grund av många osäkerhetsfaktorer. Upplysningens optimism över det disciplinerade förnuftets möjligheter att avskaffa lidandet och leda oss in i en ljusnande framtid, som Thomas Mann milt ironiserar över i *Bergtagen*, har här väckts till liv på allvar. EA-rörelsen påminner inte så lite om det utopiska ”Internationella Förbundet för Framstegets Organisering”, som Manns upplysningsrepresentant herr Settembrini tillhör.³¹

6. KRITIK MOT EA-RÖRELSEN

Det har riktats en rad olika kritiska synpunkter mot EA-rörelsen från olika håll, bland annat i *Boston Reviews* symposium om Effektiv altruism, i ett nytt papper av Oxfordfilosofen Iason Gabriel, samt från Ben Kuhn.³²

³⁰Se exempelvis intervjun ”Should You Give Away 60 Percent?” med Will MacAskill i Mid.com (av Uri Bram), <http://www.themid.com/philosophy/this-cambridge-philosopher-wants-to-change-how-you-think-about-doing-good?u=lpVLZyar4i> (19 november 2014).

³¹Thomas Mann (1924) 2011, *Bergtagen* (Bonnier).

³²*Boston Review*, juli 2015, ”The Logic of Effective Altruism” av Peter Singer, med 11 svar. Iason Gabriel 2015, ”What’s Wrong with Effective Altruism”,

Det mesta av denna kritik gäller inte själva idén att man ska vara effektivt altruistisk (vad Gabriel kallar ”tunn EA”), utan snarare mer specifika idéer som effektiva altruister ofta menas ha (”tjock EA”) – bland annat att man ska fokusera på mätbara och icke-politiska interventioner. Det beror inte minst på att ”tunn EA” uppfattas som en så trivial och självklar tes att den inte är värd att diskutera.

Här är det emellertid viktigt att vara noggrann med vilken typ av trivialitet man talar om. Förvisso är det kanske inte någon intellektuell spännande tes att säga att man bör vara effektivt altruistisk. Filosofer skulle knappast tycka att det var en så intressant tes om den framfördes på ett akademiskt seminarium. Idén att skapa en *social rörelse* som hela tiden försöker utveckla sina strategier för att vara så effektivt altruistisk som möjligt är däremot allt annat än trivial. Så vitt jag vet har ingen sådan rörelse funnits tidigare. Andra sociala rörelser har definierats av specifika strategier – som att man bör minska fattigdomen genom köp av rättvisemärkta varor, t.ex. – vilket gjort dem mycket mindre flexibla och mer obenägna att ompröva sina strategier. Det faktum att EA-rörelsen inte låst fast sig vid någon särskild strategi, och att man konstant talar om värdet av att vara effektivt altruistisk, gör, skulle jag tro, att rörelsen har större chans att faktiskt *vara* effektivt altruistisk än andra rörelser (denna fråga måste dock förstås avgöras empiriskt).³³

”Tunn EA” är alltså inte alls trivial i den relevanta bemärkelsen. Vad gäller kritiken mot vad Gabriel kallar ”tjock EA” så är den förvisso inte ointressant, men missar i mina ögon åtminstone delvis målet. Såsom Robert Wiblin uttrycker saken är denna kritik inte riktad mot Effektiv Altruist-rörelsens budskap per se, utan snarare mot specifika idéer om vad som är effektivt.³⁴ Man kan därför helt klart vara en effektiv altruist utan att köpa ”tjock EA” helt och fullt – jag gör det inte själv, men betraktar mig ändå som effektiv altruist.

https://www.academia.edu/13786913/Whats_Wrong_With_Effective_Altruism. Ben Kuhn, December 2013, ”A Critique of Effective Altruism”, <http://www.benkuhn.net/ea-critique>. Både Gabriel och Kuhn är effektiva altruister, för övrigt, vilket säger en del om hur starkt rörelsen betonar värdet av självkritik och intellektuell öppenhet. Se Robert Wiblins FAQ ”What is Effective Altruism” för en omfattande genomgång av invändningar mot EA-rörelsen, med svar, <http://whatiseffectivealtruism.com/>.

³³ Detta resonemang utvecklas i Stefan Schubert, 20 juli 2015, ”Why the Triviality Objection to EA Is Beside the Point”, http://www.effective-altruism.com/ea/17/why_the_triviality_objection_to_ea_is_beside_the/.

³⁴ Robert Wiblin, 16 juli 2015, ”Disagreeing about what’s effective isn’t disagreeing with effective altruism”, <https://8000hours.org/2015/07/disagreeing-about-whats-effective-isnt-disagreeing-with-effective-altruism/>.

Låt oss ändå helt kort titta på de två viktigaste kritikerna mot ”tjock EA”. En av dessa (som i synnerhet riktat sig mot GiveWell) är att man varit alltför kvantitativt inriktad. Man lider av ”gatlampseffekten” (”streetlight effect”), hävdas det – man tittar endast på interventioner som ger tydligt mätbara effekter (”under gatlampan”) trots att de bästa möjliga interventionerna kan vara svåråmätbara.³⁵

GiveWell har vad gäller detta själva erkänt att det ligger en del i kritiken om att man satsat lite väl ensidigt på enkelt mätbara hälsointerventioner. Deras ursprungliga arbetssätt var en reaktion på att välgörenhetsarbete tidigare inte utvärderats tillräckligt, och man gick nog för långt åt andra hållet – det blev en överreaktion. Därför startade GiveWell nyligen The Open Philantropy Project, vars uppgift just är att utvärdera olika möjliga projekt som inte enkelt låter sig mätas kvantitativt.

Även om kritiken mot GiveWell således i viss mån kan vara berättigad, så stämmer den inte vad gäller alla delar av EA-rörelsen. Det finns många EA-organisationer som arbetar med saker vilkas effekter inte låter sig mätas på något enkelt sätt. Ett bra exempel på det är CFAR:s och ClearerThinkings rationalitetsträning. CFAR och ClearerThinking tror förstås att de har goda effekter på olika sätt, och menar sig ha visst stöd för denna uppfattning från psykologisk forskning, men samtidigt hävdar de naturligtvis inte att effekterna av deras arbete låter sig kvantifieras på något enkelt sätt. Det är således inte sant att EA-rörelsen som helhet lider av ”gatlampseffekten”, även om rörelsen alltså är starkt kvantitativt inriktad.

En annan vanlig kritik mot EA-rörelsen vid sidan av ”gatlampseffektsargumentet” är att man inte satsar tillräckligt mycket på systemförändrande politiskt arbete. Antimalariaarbete med stöd av randomiserade studier i all ära, men de riktigt stora vinsterna står att hämta i utvecklandet av ett bättre politiskt system, hävdas det.³⁶

Det finns två huvudsakliga sätt på vilka idén om ”systemförändring” kan preciseras. Enligt den första preciseringen handlar denna systemförändring om att ersätta det nuvarande kapitalistiska systemet med en

³⁵Se exempelvis Pascal-Emmanuel Gobrys ”Can Effective Altruism really change the world?”, <http://theweek.com/articles/542955/effective-altruism-really-change-world>, *The Week*, 16 mars 2015, samt den kände MIT-ekonomen Daron Acemoglus svar till Peter Singer i *Boston Review*, 1 juli 2015, <http://bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/daron-acemoglu-response-effective-altruism>.

³⁶Se exempelvis Brian Leiters bloggkommentar från 22 juni 2015, <http://leiterreports.typepad.com/blog/2015/06/effective-altruist-philosophers.html> och Angus Deatons svar till Peter Singer i *Boston Review* 1 juli 2015, <https://bostonreview.net/forum/logic-effective-altruism/angus-deaton-response-effective-altruism>.

alternativ ordning. Många ledande effektiva altruister menar att detta åtminstone för tillfället inte är något man bör sträva efter. I sin senaste bok skriver till exempel Peter Singer att de som förespråkar en sådan radikal systemförändring inte har lyckats ge oss några skäl att tro att den skulle leda till att världen blev en bättre plats.³⁷ Tvärtom har de radikalt annorlunda system som testats – som Sovjetkommunismen – misslyckats kapitalt. Därför bör vi arbeta inom det kapitalistiska systemet, snarare än försöka förändra det i grunden, menar Singer. (Sedan är det förstås sant att situationen kan förändras om man får ny evidens som indikerar att en sådan systemförändring trots allt har goda förutsättningar att ge upphov till goda konsekvenser.)

Det andra sättet att precisera systemförändringsidén är att låta den omfatta inte bara fullständiga omdaningar av det ekonomiska och politiska systemet, utan även mer begränsade politiska reformer. Att de effektiva altruisterna skulle vara emot även sådana typer av systemförändringsarbete är delvis något av en halmgubbe, som Robert Wiblin konstaterar i en bloggartikel.³⁸ Det finns en hel del effektiva altruister som arbetar med att försöka förändra politiken på olika sätt. Här märks Animal Charity Evaluations samt den nya organisationen Effective Altruism Policy Analytics, som skriver remisskommentarer på amerikanska lagförslag för att försöka påverka dem i enlighet EA-rörelsens principer. Centre for Effective Altruism och Future of Humanity Institute har också påverkat brittiska politiker på olika sätt. I synnerhet har man försökt få dem att satsa större resurser på existentiell risk-forskning.³⁹

Fastän Wiblin alltså har rätt i detta, så ligger det samtidigt något i att EA-rörelsen inte främst har fokuserat på politiskt arbete. Singer själv betonar "earning to give" starkt i sin senaste bok.⁴⁰ Det finns en ganska utbredd skepsis mot det politiska systemet, inte minst i Bay Area, och många effektiva altruister tror att det finns mer effektiva sätt att försöka förändra världen.

Ett argument för detta är att man inte är helt överens om *hur* det politiska systemet bör förändras. Rörelsen har ingen partipolitisk inriktning, även om de flesta effektiva altruister *de facto* tycks ligga till vänster på den politiska skalan. Det finns emellertid också en stark libertariansk minoritet som menar att statlig omfördelning inte är ett effektivt sätt att göra

³⁷Peter Singer 2015, *The Most Good You Can Do* (Yale University Press).

³⁸Robert Wiblin, 8 juli 2015, "Effective Altruists Love Systemic Change", bloggartikel, <https://8000hours.org/2015/07/effective-altruists-love-systemic-change/>.

³⁹Niel Bowerman, 12 september 2014, "Good policy ideas that won't happen (yet)", <http://www.fhi.ox.ac.uk/good-policy-ideas-that-wont-happen-yet/>.

⁴⁰Singer 2015.

världen bättre.⁴¹ Denna oenighet talar naturligtvis också emot partipolitiskt engagemang – om olika effektiva altruister engagerar sig för politiska motståndare riskerar deras insatser att ta ut varandra. Dessutom menar de flesta effektiva altruister att så många människor redan är involverade i politiken att marginalnyttan av att till exempel arbeta i en valkampanj är liten jämfört med andra handlingsalternativ som står öppna för dem.

På senare tid tycks det dock ha skett en viss omsvängning inom EA-rörelsen, säkert delvis som ett resultat av den kritik man fått. Det talas mer och mer om betydelsen av politiskt arbete. Min gissning är att i takt med att rörelsen växer och mognar, så kommer dess arbete alltmer kanaliseras via det politiska systemet.

7. FORSKNING OM EFFEKTIVT MORALISKT HANDLANDE

Vi har redan sett flera exempel på hur EA-rörelsens djupt pragmatiska och effektivitetsdrivna angreppssätt på altruistiskt arbete får oväntade konsekvenser. Det finns emellertid fler än så. I en synnerligen intressant artikel under utgivning i *Ethics* undersöker Toby Ord idén om ”moralhandel” (*moral trade*).⁴² Moralhandel är en underkategori av handel som definieras av att den görs möjlig av ”skillnader i parternas moraliska uppfattningar” (eller preferenser). Om Victoria är djurrättsaktivist medan Paul arbetar med global fattigdomsbekämpning, kan båda tillfredsställa sina moraliska preferenser på ett effektivt sätt genom att bedriva moralhandel: Victoria lovar att ge bort en procent av sin inkomst till världens fattigaste mot att Paul lovar att bli vegetarian.⁴³

Ord ger ett flertal andra exempel på moralhandel. Vissa av dessa är redan allmänt använda, såsom så kallad kohandel, som går ut på att de politiska partierna kompromissar i vissa frågor för att kunna få igenom sin vilja i andra. Det är noterbart att man använder just det nedsättande ordet ”kohandel” för att beteckna detta. Till skillnad från egennyttiga preferenser ses moraliska preferenser ofta som något man inte bör kompromissa med eller handla med. Ord och många andra effektiva altruister ifrågasätter sådana tabun. I stället måste vi tänka mer systematiskt och pragmatiskt om hur vi kan uppnå våra moraliska mål.

⁴¹ Detta baserar jag dels på anekdotiska observationer, dels på en undersökning av rationaliströrelsens politiska åsikter (rationaliströrelsen och EA-rörelsen överlappar ju som sagt ganska starkt). Se Scott Alexander, 2014 http://lesswrong.com/lw/lhg/2014_survey_results/. Dessvärre finns inga data på EA-medlemmarnas politiska åsikter.

⁴² Ord 2015.

⁴³ Ord 2015, s. 2 (<http://www.amirrorclear.net/academic/papers/moral-trade.pdf>).

Vad gäller egennyttiga preferenser har vi i allt högre utsträckning börjat tillfredsställa dem genom samarbete snarare än konflikt. Förr i tiden var rån och andra former av våldsamt förvärvande av egendomar vanligare än de är idag, när handel är det helt dominerande sättet att införskaffa varor och tjänster. Denna utveckling har naturligtvis starkt uppmuntrats av statens våldsmonopol.

Vad gäller moraliska preferenser är vi dock fortfarande ganska konfliktorienterade (även om vi förvisso inte griper till våld så ofta). Om vi i större utsträckning började söka tillfredsställa våra moraliska preferenser genom samarbete i form av handel i stället för att köra över motståndaren, kunde det leda till stora framsteg. Möjligen är det därför något staten bör uppmuntra, precis som den uppmuntrat handel som ett sätt att tillfredsställa våra egennyttiga preferenser.

Eftersom människor sällan betar sig effektivt altruistiskt, är det inte att förvåna att teoribildningen vad gäller effektivt och rationellt altruistiskt beteende ligger efter teoribildningen vad gäller effektivt egennyttigt beteende. Det går förvisso ofta att importera stora delar av den senare typen av teorier och applicera dem även på altruistiskt beteende, men när man gör det uppstår ofta intressanta och oväntade konsekvenser. Ord visar exempelvis att människor kommer ha större incitament att ljuga om sina moraliska preferenser än de har att ljuga om sina egennyttiga preferenser. Genom att till exempel hävda att du gillar att jaga för nöjes skull kan du utöva utpressning mot djurrättsaktivister, och på så vis se till att tillfredsställa dina egna moraliska preferenser utan att behöva ge upp något i gengäld.⁴⁴

Utän tvivel kommer man att kunna finna fler liknande exempel på hur effektivt moraliskt handlande ger upphov till konsekvenser som skiljer sig från de som egennyttigt effektivt beteende ger upphov till. Det finns därför all anledning för fler filosofer att forska på moraliskt effektivt handlande – eller ”moralekonomi”, som det också kallats.⁴⁵

8. SLUTORD

Även om EA-rörelsen alltså fortfarande är liten, växer den stadigt, och optimismen är stor inför framtiden. Både Peter Singer och MacAskill har alltså precis utkommit med böcker om rörelsen, och man förekommer allt flitigare i medierna.⁴⁶ En rad stora namn har ställt sig positiva till

⁴⁴Ord 2015, s. 16 (<http://www.amirrorclear.net/academic/papers/moral-trade.pdf>).

⁴⁵Se Diego Caleiros serie artiklar om ”Moral Economics” på Effective Altruism: http://www.effective-altruism.com/ea/ky/introducing_moral_economics/.

⁴⁶Singer 2015, Will MacAskill 2015.

rörelsen: vid sidan av teknikmiljardärer som Thiel och Musk även många kända filosofer (David Chalmers var t.ex. på EA-mötet på Googleplex i somras) samt Steven Pinker, som skriver: "Effective altruism – efforts that actually help people rather than making you feel good or helping you show off – is one of the great new ideas of the 21st century."⁴⁷

Den största faran ledande effektiva altruister ser är att budskapet skulle urvattnas eller förvanskas, till exempel genom att rörelsen kom att börja identifieras med en av dess fyra grenar i stället för med dess metod – att göra så mycket gott man kan med hjälp av rationalitet och evidens. Därför vill man växa "säkert"; på ett sätt som inte äventyrar budskapets integritet.

En annan sak som möjligen ligger i vägen för rörelsens växt är de stora krav som implicit ställs på medlemmarna. Fastän det inte finns några formella krav vare sig på stora gåvor till välgörenhetsorganisationer eller till exempel veganism, kan det uppfattas som att det finns ett informellt socialt tryck på att man ska satsa mycket som effektiv altruist. Det kan avskräcka potentiella nykomlingar.

Trots dessa hinder och möjliga problem ansluter jag mig till dem som tror att EA-rörelsen har en ljus framtid. Det centrala budskapet om att man ska vara så effektivt altruistisk man kan är så pass slående att det vore märkligt om det inte fortsatte att övertyga fler människor. Den intellektuella nivån, arbetsmoralen och sammanhållningen är synnerligen hög. Allt kan hända, men i en eller annan form tror jag att idén om en konsekvent effektiv altruism här för att stanna.

⁴⁷<http://www.effectivealtruism.com/>

1. INLEDNING

J. L. Mackies *misstagsteori* om moralisk diskurs är en av de mest om-diskuterade positionerna inom samtida metaetik.¹ I förhållande till antalet filosofer som godtar teorin (eller som överhuvudtaget ser den som ett gångbart alternativ) ägnas den oproportionerligt stor uppmärksamhet, inte minst i form av diverse skyndsamma försök att visa att teorin är falsk.

Mitt syfte i denna artikel är dock inte att diskutera något argument för eller emot Mackies misstagsteori, och jag ska inte heller ta ställning till dess rimlighet. I stället ska jag intressera mig för den exegetiska frågan vad den teori som Mackie själv förespråkade under namnet "misstags-teori" egentligen går ut på. Jag ska argumentera för att den gängse tolkningen inte gör rättvisa åt hans intentioner, och jag ska föreslå en alternativ tolkning som tycks mig ligga mer i linje med dessa. Mer specifikt ska jag försöka visa att Mackies moraliska semantik är mer komplicerad än vad som ofta antas.

2. MISSTAGSTEORIN OCH STANDARDTOLKNINGEN

Mackies misstagsteori kan sägas bestå av två komponenter, en semantisk och en ontologisk.

Enligt den semantiska komponenten involverar moralisk diskurs vad Mackie kallar "ett anspråk på objektivitet, ett antagande om att det finns objektiva värden" (1977, s.35).² Med "objektiva värden" avser Mackie egenskaper eller fakta med en speciell sorts handlingsvägledande eller

¹Mackie presenterade misstagsteorin redan 1946 i en artikel med den dramatiska titeln "A Refutation of Morals". Det centrala verket i detta sammanhang är dock Mackies inflytelserika *Ethics: Inventing Right and Wrong* (1977). Relevanta diskussioner finns även i hans *Hume's Moral Theory* (1980) och *The Miracle of Theism* (1982).

²Sidhänvisningar inom parentes är till Mackie (1977), om inget annat anges. Samtliga översättningar är mina.

föreskrivande kraft. Man får intrycket att han brottas med att förmedla karaktären hos denna kraft. Den stora variation av termer, fraser och (ibland bisarra) metaforer som vi får ta del av pekar i flera olika riktningar, och det blir aldrig riktigt klart exakt vad Mackie är ute efter.³ Ett framträdande tema är dock idén att objektiva värdefakta eller värdeegenskaper skulle vara just *objektivt* föreskrivande, på så vis att föreskrifterna skulle vara oberoende av oss och våra önsknings, trosföreställningar, sociala konventioner etc. Misstagsteorins semantiska komponent går då ut på att vanliga moraliska omdömen tillskriver sådana objektivt föreskrivande värdeegenskaper till handlingar, personer och sociala arrangemang. När vi säger (eller tänker) exempelvis att det är fel att tortera oskyldiga eller att en ojämlig fördelning av samhällets resurser är orättvis, så menar vi enligt Mackie att det finns objektiva föreskrifter mot dessa saker, föreskrifter "som bara finns där, inbyggda i världen, utan att vara [utfärdade] av någon person eller grupp av personer, inte ens av Gud" (s. 59).

Enligt misstagsteorins ontologiska komponent kan världen dock inte tillgodose detta anspråk på objektivitet. Som Mackie mycket koncist uttrycker det: "Det finns inga objektiva värden" (s. 15). Hans främsta skäl för att dra denna slutsats är att objektiva värden är alltför metafysiskt konstiga för att kunna existera.⁴ Han skriver att om de fanns så skulle de vara entiteter "av ett mycket märkligt slag, helt annorlunda än någonting annat i universum" (s. 38). Det som gör objektiva värden metafysiskt suspekta från Mackies synpunkt verkar i första hand vara att de inte kan inordnas i en vetenskaplig eller naturalistisk världsbild. En sådan har utrymme för krav eller föreskrifter som kan förstås i termer av vetenskapligt respektabla naturliga egenskaper, exempelvis psykologiska eller sociala egenskaper. Objektiva föreskrifter kan dock inte (ens i princip)

³Objektiva värdens föreskrivande kraft karakteriseras som "kategorisk" (s. 29), "intrinsikal" (s. 40), "absolut" (s. 33), "nödvändig" (s. 40), "objektiv" (s. 24), "extern" (s. 34) och "auktoritativ" (s. 39). Utöver denna *handlingsvägledande* aspekt tycks Mackie även mena att objektiva värden skulle vara *handlingsmotiverande*, på så sätt att blotta insikten om att ett objektivt värde förelåg skulle motivera oss att eftersträva eller agera i enlighet med det, alldeles oberoende av hur vi var psykologiskt beskaffade i övrigt (s. 23–24, 40). Angående bisarra metaforer – vid ett tillfälle liknar Mackie en betalningsskyldighet vid en "immateriell sugslang" eller "osynlig krok [...] som fiskar efter pengarna". Att vara förpliktad liknas vid att vara "bunden [av] ett osynligt rep" (s. 74).

⁴En annan viktig bevekelsegrund för Mackie är moralisk *oenighet*, som han anser tala för att våra moraliska ställningstaganden inte formas genom perception av objektiva värden; i stället är de rationaliseringar av vårt sätt att leva. Detta anser han i sin tur tala för att det inte finns några objektiva värden (1946, s. 78–79; 1977, s. 36–38).

förstås på ett sådant sätt, och ryms därmed inte med mindre än att vi postulerar metafysiskt extravaganta *icke-naturliga* egenskaper och fakta. Sådana entiteter bör vi dock inte bara undvika att postulera, utan vi bör förneka deras existens.⁵

Misstagsteorin går således ut på att moralisk diskurs förbinder oss till icke-existerande objektiva föreskrifter. När vi faller moraliska omdömen begår vi enligt Mackie ett metafysiskt misstag – vi tillskriver objekt egenskaper som inte finns, eller åtminstone egenskaper som ingenting kan ha.

Hittills har jag karakteriserat Mackies moraliska semantik ungefär så som den brukar karakteriseras. Som framgår av redogörelsen ovan anser Mackie att anspråket på objektivitet genomsyrar befintlig moralisk diskurs. Det finns dock utrymme för oenighet om *hur* genomsyrande han anser att det är. Enligt en gängse tolkning – låt oss kalla den *standardtolkningen* – gör Mackie gällande (1) att *samtliga* moraliska omdömen gör anspråk på att beskriva objektiva moraliska fakta, och dessutom (2) att detta anspråk är ett *essentiellt* drag hos moraliska omdömen (i den meningen att ett omdöme måste involvera anspråket för att räknas som moraliskt).⁶

Denna tolkning tycks mig felaktig. I de följande två avsnitten ska jag försöka visa att Mackie inte godtar vare sig (1) eller (2). Jag ska även försvara en specifik alternativ tolkning.

3. SEMANTISK PLURALISM

Det tycks mig som att det bästa sättet att förstå Mackie är att tillskriva honom en *pluralistisk* moralisk semantik, enligt vilken det, grovt uttryckt, finns två olika *slags* moralisk diskurs, som uppvisar olika semantiska drag.⁷ Dels har vi den objektivistiska varianten, som essentiellt involverar det metafysiskt suspekta anspråket på objektivitet. Det råder föga tvivel om att Mackie anser att detta anspråk är genomgripande. Han skriver att ”de traditionella moraliska begreppen hos vanliga människor liksom hos huvudfåran av västerländska filosofer är

⁵Detta är i alla fall en vanlig tolkning av Mackies konstighetsargument. Se exempelvis Timmons (1999, s. 49–51) och Sturgeon (2006). Mackie verkar dock inte anse att postulerandet av icke-naturliga egenskaper och fakta är *tillräckligt* för att inrymma objektiva föreskrifter. Han tycks ju förneka att gudomliga befallningar – rimligen paradigmiskt icke-naturliga entiteter – skulle duga (s. 59).

⁶Se exempelvis Olson (2014, s. 41) och Finlay (2008).

⁷Denna typ av moralisk semantik utvecklas i Gill (2009) och Francén (2007; 2010). Se även Loeb (2008). För kritik, se Johansson och Olson (2015).

begrepp om objektivt värde” (s. 35).⁸ Enligt den pluralistiska semantik som jag kommer att tillskriva Mackie finns det dock även en icke-objektivistisk variant av moralisk diskurs, som inte involverar anspråket på objektivitet.

Om det finns en sådan icke-objektivistisk variant, så kan vi sluta oss till att moralisk diskurs inte är essentiellt förbunden till objektiva värden – om vissa satser och ställningstaganden lyckas med att vara moraliska sådana utan att involvera anspråket på objektivitet, så kan inte detta anspråk vara ett essentiellt drag hos moraliska omdömen. (2) implicerar med andra ord (1), och om vi tillskriver Mackie den pluralistiska tesen, som ju implicerar att (1) är falsk, så behöver vi därmed även anta att han förnekar (2). Men som jag ska försöka visa nedan finns det oberoende evidens för att Mackie förnekar (2). Detta talar i sin tur för att tolka honom som pluralist, då pluralismen gör det begripligt hur anspråket på objektivitet kan vara icke-essentiellt. Om alla befintliga moraliska omdömen är förbundna till objektiva värden så är det svårt att se hur ett avlägsnande av detta anspråk kan undvika att ”byta ämne”. Om det däremot redan finns en icke-objektivistisk variant av moralisk diskurs så blir det lättare att se hur anspråket kan vara blott kontingent.

Jag ska återkomma i avsnitt 4 till frågan vilka semantiska egenskaper Mackie anser att dessa icke-objektivistiska moraliska omdömen uppvisar. Först vill dock jag ge stöd åt tesen att han anser att det *finns* sådana omdömen. Låt mig börja med att helt enkelt citera några passager där Mackie tycks ge uttryck för denna uppfattning (kursiveringarna är mina):

[D]et är rimligt att hävda att åtminstone *många* moraliska omdömen innehåller ett kategoriskt uppmanande element. (s. 29)

[D]e *flesta* människor, när de fäller moraliska omdömen, gör implicit anspråk på att, bland annat, peka på någonting objektivt föreskrivande. (s. 35)

[I] vardagliga moraliska omdömen [är] anspråket på moralisk auktoritet [...] *vanligtvis* närvarande. (s. 41–42)

[E]tiska användningar [av ”god”] är särskilt *benägna* att [involvera] begreppet om objektivt moraliskt värde. (s. 59)

⁸Mackie nämner Platon, Aristoteles, Cudworth, Clarke, Price, Kant, Sidgwick och Moore som exempel på denna huvudfåra av västerländska filosofer (s. 23–24, 30–32, 46). Här får man intrycket att Mackie tänker sig att *metaetiska* övertygelser har betydelse för huruvida första ordningens moraliska omdömen involverar anspråket på objektivitet.

[D]en *huvudsakliga* etiska användningen [av ”god”] refererar till förmodade intrinsikala krav. (s. 63)

Tron på objektiva moraliska krav [är] implicit i *mycket* av vanligt moraliskt tänkande. (1980, s. 141–42)

Dessa passager framstår som märkliga om vi antar att Mackie betraktar anspråket på objektivitet som ett universellt drag hos moraliska omdömen.

Att tillskriva Mackie en pluralistisk semantik tillåter oss även att göra reda för det sätt på vilket han formulerar misstagsteorins ontologiska komponent. Han säger aldrig att det inte finns några moraliska värden, bara att det inte finns några *objektiva* sådana. Än mer talande är fraser som ”värden är inte objektiva” (s. 15) och ”moraliska värden är inte objektiva” (s. 18). Dessa fraser antyder starkt att Mackie inte förnekar att det finns moraliska värden, utan bara att de moraliska värden som finns är objektiva. Detsamma gäller hans val av termen ”moralisk subjektivism” (utöver ”moralisk skepticism”) som namn på förnekandet av objektiva värden (termen ”moralisk nihilism” lyser med sin frånvaro). Titeln på kapitel 1 av *Ethics* – ”Värdenas subjektivitet” – är också talande.⁹

Det ska sägas att med ”värden” tycks Mackie här ha moraliska *egenskaper* eller *fakta* i åtanke, inte moraliska *omdömen*, och tesen att det finns icke-objektiva moraliska egenskaper eller fakta implicerar inte att det finns icke-objektivistiska moraliska omdömen som tillskriver sådana egenskaper eller beskriver sådana fakta. Men de ontologiska respektive semantiska teserna i fråga är minst sagt kongeniala, och givet att Mackie hyser den förstnämnda verkar det plausibelt att tillskriva honom även den sistnämnda.

Att Mackie godtar att det finns icke-objektiva moraliska egenskaper eller fakta talar även för att han förnekar att anspråket på objektivitet är essentiellt för moralisk diskurs. Det vore märkligt om han ansåg att omdömen som lyckas tillskriva moraliska egenskaper eller beskriva moraliska fakta, om än bara icke-objektiva sådana, ändå måste misslyckas med att vara moraliska omdömen. Som jag hävdade ovan talar detta i sin tur för att tillskriva Mackie den pluralistiska tesen, då denna förklarar hur anspråket på objektivitet kan vara icke-essentiellt.

En annan fördel med en pluralistisk tolkning är att den hjälper oss att göra reda för Mackies reformförslag för moralisk diskurs. Som många har noterat är det smått paradoxalt att Mackie, efter att ha argumenterat för en moralisk misstagsteori i första delen av *Ethics*, går vidare i bokens

⁹Jfr Berker (2011).

andra del till att argumentera för diverse första ordningens moraliska ståndpunkter. Detta är till synes analogt med att först ge argument för ateism, för att sedan ge sig in i diverse teologiska dispyter.

Mackie understryker dock att moralisk diskurs fyller en viktig social funktion, och att vi därför inte bara kan göra oss av med den på det sätt som vi gjorde oss av med exempelvis flogistondiskurs efter att ha upptäckt dess felaktigheter.¹⁰ Mackie föreslår i stället att vi ger upp projektet att försöka upptäcka objektiva moraliska sanningar, och börjar

[...] se på saken på ett annat sätt. Moralen är något vi får skapa snarare än upptäcka: vi måste bestämma oss för vilka moraliska uppfattningar vi ska anamma, vilka moraliska förhållningssätt vi ska inta. [...] [S]yftet [är] att bestämma oss för vad vi ska göra, vad vi ska stödja och vad vi ska fördöma, vilka handlingsregler vi ska acceptera och befrämja i syfte att vägleda eller styra våra egna val och kanske även andras. (s. 106)

Det är dock inte uppenbart vad Mackie vill ha sagt här. Det är tydligt att han vill behålla användandet av den moraliska vokabulären som ett nyttigt socialt verktyg för att influera mänskligt beteende. Men hur det skisserade scenariot ska förstås från *metaetisk* synpunkt är mindre klart.

Låt oss titta på tre möjliga tolkningar. Två av dessa utgår ifrån antagandet att Mackie anser att anspråket på objektivitet är essentiellt för moralisk diskurs. En möjlighet är då att han föreslår att vi fortsätter att fälla moraliska omdömen, och således att vi fortsätter att tro på och yttra osanningar, men (på något sätt) medvetet och med deras praktiska nytta i åtanke. Ingenting skulle med andra ord ha förändrats från semantisk synpunkt – vår användning av den moraliska vokabulären skulle fortfarande tillskriva icke-existerande (eller åtminstone icke-instantierade) objektiva moraliska egenskaper till handlingar, karaktärsdrag, sociala arrangemang etc.

En annan möjlighet är att Mackie föreslår att vi slutar fälla moraliska omdömen helt och hållet, och i stället börjar använda den moraliska vokabulären till att göra något annat. Vi kunde kanske använda den på det sätt som någon konkurrerande semantisk teori hävdar att vi har gjort hela tiden, och som skulle innebära att vi fällde moraliska omdömen om den teorin vore korrekt. Till exempel kunde vi börja använda den moraliska vokabulären till att uttrycka våra inställningar eller känslor, eller beskriva naturliga relationer mellan våra inställningar eller känslor

¹⁰Han skriver: ”Människor uppvisar ibland aktiv illvilja gentemot varandra, men även bortsett från det är de nästan alltid mer angelägna om sina själviska målsättningar än om att hjälpa varandra. Moralens primära funktion är att motverka denna begränsning hos människors sympatier.” (s. 108)

och diverse handlingsalternativ, eller kanske till och med engagera oss i något slags detaljerad moralisk fiktion. Inget av dessa alternativ skulle dock räknas som att ägna sig åt *moralisk* diskurs.

Om vi däremot ger upp antagandet att Mackie betraktar anspråket på objektivitet som essentiellt, så kan vi i stället tolka honom som att han föreslår att vi överger detta anspråk utan att det räknas som att överge moralisk diskurs – vi skulle fortfarande fälla moraliska omdömen, men bara sådana som är fria från metafysiska misstag.

Denna tredje tolkning framstår som den mest plausibla. Den första tolkningen, enligt vilken Mackie rekommenderar att vi fortsätter att fälla objektiva moraliska omdömen, verkar långsökt mot bakgrund av att han menar att alla sådana omdömen är falska, och den är svår att förena med hans tal om moralen som ”något vi får skapa” och att vi måste ”bestämma oss för vilka moraliska uppfattningar vi ska anamma” (s. 106). Den andra tolkningen, enligt vilken Mackie rekommenderar att vi använder den moraliska vokabulären till att göra något annat än att fälla moraliska omdömen, verkar också orimlig i ljuset av hans beskrivning av det tilltänkta scenariot, som ju går ut på att vi skulle anamma moraliska uppfattningar och inta moraliska förhållningssätt. ”Min förhoppning”, skriver han, ”är att vi kan resonera oss fram till lösningar på konkreta moraliska frågor utan att åberopa mytiska objektiva värden eller krav eller förpliktelser” (s. 199). Det är förstås *möjligt* att han med detta bara menar att vi bör fortsätta använda den moraliska vokabulären, men en sådan läsning framstår inte som välvillig.

Givet att den tredje tolkningen är den rimligaste så har vi ytterligare stöd för att Mackie inte betraktar anspråket på objektivitet som ett essentiellt drag hos moraliska omdömen – om anspråket vore essentiellt så skulle vi ju inte kunna överge det och fortfarande fälla moraliska omdömen. Detta utgör i sin tur stöd för att tillskriva honom en pluralistisk semantik, då denna förklarar hur den föreslagna reformen (så som jag har tolkat den) är möjlig. Vad Mackie rekommenderar är alltså att vi överger den objektivistiska varianten av moralisk diskurs, och ansluter oss till den metafysiskt oskyldiga icke-objektivistiska varianten.¹¹

Ytterligare stöd för en pluralistisk tolkning utgörs av ett påpekande

¹¹Hur en sådan reform ska kunna genomföras i *praktiken* är förstås en annan fråga. Om vi ska lyckas göra oss av med de omdömen som involverar anspråket på objektivitet så behöver vi först kunna identifiera dem. Mackie diskuterar inte denna fråga explicit, men jag gissar att han skulle peka på talarens/tänkarens *metaetiska* uppfattningar som en viktig faktor. Att avlägsna anspråket på objektivitet skulle alltså (åtminstone delvis) handla om att överge den metaetiska uppfattningen att det finns objektiva värden. Hur detta ska gå till är dock inte heller uppenbart.

Mackie gör i samband med att han parerar ett potentiellt missförstånd av misstagsteorins ontologiska komponent. Han understryker att förnekandet av objektiva värden är en andra ordningens, metaetisk tes, inte en första ordningens, substantiell moralisk uppfattning. I synnerhet påtalar han att förnekandet av objektiva värden inte ska förstås som den substantiella uppfattningen att den gängse moralen är korrupt. Han skriver sedan:

Dessa första och andra ordningens uppfattningar är inte bara distinkta utan helt oberoende av varandra: det är möjligt att vara en andra ordningens moralisk skeptiker utan att vara en första ordningens sådan [...]. (s. 16)

Man kunde tro att Mackie här bara vill påtala att andra ordningens moralisk skepticism – det vill säga förnekandet av objektiva värden – inte implicerar första ordningens moralisk skepticism – det vill säga den substantiella uppfattningen att den gängse moralen är förkastlig. Att inte vara en första ordningens moralisk skeptiker innebär dock här inte bara att man inte anser att den förhärskande moralen är korrupt, utan även att man hyser substantiella moraliska uppfattningar som ligger i linje med denna. Vad Mackie menar när han säger att ”det är möjligt att vara en andra ordningens moralisk skeptiker utan att vara en första ordningens sådan” är alltså att det är möjligt att förneka existensen av objektiva värden och samtidigt hysa gängse moraliska uppfattningar. Han skriver:

En person [kan] hysa starka moraliska övertygelser [som ligger i linje med den gängse moralen] och samtidigt tro att de bara [är] attityder och riktlinjer med avseende på handlande som personen själv och andra [omfattar]. (s. 16)

Det senare ska här förstås som att det involverar förnekandet av objektiva värden.

Olsons (2014, s. 41, n. 75) tolkning av denna passage tycks gå ut på att Mackies poäng är att kombinationen i fråga är *psykologiskt* möjlig. Jag finner denna tolkning långsökt i ljuset av att Mackies syfte är att klargöra vad *tesen* att det inte finns några objektiva värden går ut på. Att klargöra innehållet i en tes handlar ju om att stava ut dess *logiska* relationer till andra teser, inte om att ange vilka teser det är psykologiskt möjligt att godta ihop med den. Dessutom verkar det trivialt att det är psykologiskt möjligt att ha starka moraliska övertygelser och samtidigt förneka existensen av objektiva värden; denna kombination lär ju exemplifieras av åtskilliga deltagare i den metaetiska debatten.

Mackies poäng kan alltså inte rimligen vara (enbart) att kombinationen i fråga är psykologiskt möjlig. En rimligare tolkning är att han (dessutom) menar att själva tesen att det inte finns några objektiva värden inte nödvändigtvis kommer i konflikt med innehållet i första ordningens

moraliska uppfattningar. Det är dock svårt att se hur han skulle kunna anse detta om han inte accepterade en pluralistisk semantik. Om alla moraliska omdömen vore förbundna till objektiva värden så skulle de ju falsifieras *en masse* av att inga sådana entiteter existerade.

4. HYBRIDTEORI

Hur ser då den icke-objektivistiska varianten av moralisk diskurs ut enligt Mackie? Även om han inte är särskilt explicit på denna punkt så finns det passager som tyder på att han godtar ett slags "hybridteori", enligt vilken icke-objektivistiska moraliska omdömen både beskriver naturliga fakta och uttrycker talarens attityder. Teorin i fråga kombinerar således element från två semantiska teorier som Mackie uttryckligen avfärdar, nämligen *naturalism* och *non-kognitivism* (s. 32–35). Nedan ska jag försöka ge stöd åt denna tolkning.

Mackie kontrasterar objektiva föreskrifter mot vad han kallar "institutionella" sådana (s. 82). Institutionella föreskrifter är intimt knutna till någon form av social praktik (en institution), där deltagarna uppvisar vissa karakteristiska beteendemönster, och sätter socialt sanktionerad press på varandra att anpassa sig (s. 80–82). Mackie pekar på schackregler som illustration av institutionella föreskrifter (s. 80–81). Andra exempel kunde vara (implicita eller explicita) regler inom områden som grammatik, stavning, etikett eller mode.

Utöver icke-moraliska institutioner som schack anser Mackie att det även finns en *moralisk* institution.¹² Precis som schackinstitutionen kräver av sina deltagare att inte flytta torn diagonalt, så kräver moralinstitutionen av sina deltagare att inte bryta löften, stjäla, döda etc. Detta tal om att en institution kräver något är bara ett metaforiskt sätt att prata om krav som deltagarna, via komplicerad social interaktion, ställer på sig själva och varandra. Som Mackie uttrycker det är institutionella krav "konstituerade av mänskliga tankar, beteenden, känslor och attityder" (s. 81).

Det finns enligt Mackie två olika sätt att beskriva moralinstitutionens krav. Å ena sidan kan vi beskriva dem "utifrån" (s. 67). I så fall rapporterar vi bara ett "sociologiskt faktum" (1980, s. 98, n. 2), och omdömet i fråga räknas inte som ett moraliskt omdöme. Men vi kan också "tala

¹²Eller rättare sagt verkar han anse att det finns flera olika institutioner som har den gemensamma egenskapen att vara moraliska institutioner, till exempel löftesinstitutionen (som han fokuserar på) eller "institutionen att hjälpa andra" (79). Det är dock oklart hur Mackie tänker sig att dessa moraliska institutioner närmare bestämt skiljer sig från icke-moraliska institutioner. Är exempelvis mode eller etikett moraliska institutioner?

inom institutionen”, varvid beskrivningen av det institutionella kravet får ”evaluativ och föreskrivande kraft” (s. 68). Därmed räknas omdömet i fråga som moraliskt.¹³

Det är inte alldeles lätt att få grepp om Mackies abstrakta redogörelse för vari skillnaden mellan att tala inom en institution och att beskriva den utifrån består. Det verkar dock inte handla om att den som talar inom en institution tror eller hävdar att institutionen eller dess föreskrifter är sanktionerade av *objektiva* föreskrifter. För det första skiljer Mackie explicit mellan inom-institutionella omdömen och omdömen om objektiva föreskrifter (s. 69, 72). Dessutom gör redogörelsen generella anspråk, och det vore märkligt om man skulle behöva tro eller hävda exempelvis att schackregler är objektivt sanktionerade för att tala inom schackinstitutionen.

Jag får snarare intrycket att Mackie menar att skillnaden primärt har att göra med vissa *icke-kognitiva* aspekter av talaren. Att tala inom en institution innebär att ”på ett substantiellt sätt ge institutionen sitt bifall, att anamma och stödja vissa karakteristiska beteendemönster och att fördöma andra” (s. 72); den som talar inom en institution ”ansluter sig till att uttrycka dess krav” (s. 75). Detta låter som någonting icke-kognitivt.

Denna tolkning får även stöd av att Mackie säger att det rör sig om att tala (och tänka) ”på de karakteristiska sätt genom [...] vilka deltagarna bidrar till att konstituera institutionen” (s. 81; se även 1980, s. 98, n. 2). En institution konstitueras av att deltagarna utövar ett socialt sanktionerat tryck på varandra (och sig själva) att bete sig på vissa karakteristiska sätt. De relevanta psykologiska tillstånden behöver därmed vara motivationellt verksamma, vilket talar för att det primärt rör sig om känslor, önskningsar, inställningar eller dylikt.

Skillnaden mellan att tala inom en institution och att beskriva den utifrån verkar alltså primärt handla om att ha och uttrycka vissa icke-kognitiva psykologiska tillstånd i relation till institutionen och dess föreskrifter. Om jag exempelvis säger att det är fel att stjäla, och då talar inom moralinstitutionen, så säger jag att det finns ett institutionellt krav att inte stjäla (detta är den naturalistiska delen), men jag uttrycker också vissa icke-kognitiva attityder i relation till detta institutionella krav (detta är den non-kognitivistiska delen).

Denna redogörelse för hur Mackie ser på den icke-objektivistiska varianten av moralisk diskurs tycks gå bra ihop med min tolkning av hans reformförslag för moralisk diskurs, och den är lätt att förena med hans

¹³Mackie menar att John Searles (1964) berömda invändning mot Humes lag misslyckas delvis på grund av ekvivokation på dessa två sätt att prata om institutionella krav (66–72).

tal om att moralen är ”något vi får skapa” och att dess syfte är att hjälpa oss att ”bestämma oss för vad vi ska göra” (s. 106). Vad som återstår när vi har gett upp det gamla projektet att försöka upptäcka objektiva moraliska sanningar är att kollektivt forma moralinstitutionen, vars syfte är just att hjälpa oss vid moraliskt beslutsfattande (i synnerhet att sätta press på individer att agera på sätt som är kollektivt fördelaktiga).

Enligt min tolkning anser Mackie alltså att det finns två olika sätt att fälla moraliska omdömen. Ett sätt är att tillskriva något en objektivt föreskrivande värdeegenskap. Ett annat är att rapportera en institutionell föreskrift samtidigt som man uttrycker vissa icke-kognitiva attityder. I själva verket är Mackies moraliska semantik än mer komplicerad. Efter att ha skilt mellan ”det påstådda objektiva intrinsikala kravet” och ”talarens eget bifall åt en institution och dess krav” (s. 72), så skriver han att dessa

[...] normalt inte förekommer i isolering, och uppfattningar som pekar ut någon av dem som *meningen* [the meaning] hos moraliska termer är orimliga och förvisso felaktiga analyser av vanligt moraliskt språkbruk. (s. 72, Mackies kursivering)

Detta påpekande är kongenialt med min pluralistiska tolkning, men det indikerar också att Mackie anser att de två innebörderna ofta, men inte alltid, är sammanflätade.¹⁴ I de flesta fall när vi säger att en handling är moraliskt rätt, så yttrar vi alltså något med en sammansatt innebörd – vi säger att handlingen är objektivt föreskriven, och att den är institutionellt föreskriven, och dessutom uttrycker vi vissa icke-kognitiva attityder i relation till denna institutionella föreskrift.¹⁵

Vad som tonar fram är med andra ord en ganska komplicerad moralisk semantik, väsentligt mer komplicerad än vad som ofta antas. Men detta borde inte överraska oss i ljuset av Mackies varning att

[...] ju mer arbete filosofer har lagt ned på [frågor om] mening, både i etik och på annat håll, desto fler komplikationer har kommit i dagen. Det står vid det här laget tämligen klart att ingen enkel redogörelse för meningen hos första ordningens moraliska omdömen kommer att vara korrekt, kommer att adekvat fånga ens de vanliga, konventionella innebörderna av de huvudsakliga moraliska termerna [...]. (s. 20)

¹⁴ Detta förklarar vad Mackie menar när han skriver att ”de flesta människor, när de fäller moraliska omdömen, gör implicit anspråk på att, *bland annat*, peka på någonting objektivt föreskrivande” (35, min kursivering).

¹⁵ Mackie verkar tänka sig att omdömen med denna sammansatta innebörd är falska. En annan möjlighet är dock att de saknar sanningsvärde, till följd av att ha en icke-kognitiv komponent.

Det är kanske inte uppenbart vad Mackie menar här med ”enkel redogörelse”, men en närliggande tolkning är att han har i åtanke klassiska semantiska teorier som non-kognitivism, naturalism och inte minst den teori som Mackie själv tillskrivs av standardtolkningen. Enligt sådana teorier finns det en enda analys som gäller samtliga moraliska omdömen, och enligt denna analys finns det en enda semantisk funktion som de alla utför. Mackie tycks förkasta båda dessa idéer.

5. SLUTSATS

Det finns alltså en hel del som talar för att standardtolkningen av Mackies moraliska semantik är felaktig. Mackie tycks varken acceptera (1) att samtliga moraliska omdömen gör anspråk på att beskriva objektiva moraliska fakta, eller (2) att detta anspråk är ett essentiellt drag hos moraliska omdömen. I stället verkar han förespråka en mer komplicerad semantisk teori, enligt vilken det finns olika slags moraliska omdömen, varav vissa är rent institutionella. Den misstagsteori som Mackie själv förespråkar ska alltså inte förstås som tesen att samtliga moraliska omdömen är falska. Hans uppfattning tycks snarare vara att det metafysiska misstag som genomsvärar (befintlig) moralisk diskurs bara gäller de flesta moraliska omdömen, närmare bestämt de som involverar anspråket på objektivitet.¹⁶

LITTERATUR

- Berker, S. 2011. Föreläsningssanteckning. <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic972109.files/phil173-2011-lec4-garner.pdf> (hämtad 2014-09-06)
- Finlay, S. 2008. ”The Error in the Error Theory”. *Australasian Journal of Philosophy* 86, nr 3, s. 347–69.
- Francén, R. 2007. *Metaethical Relativism: Against the Single Analysis Assumption*. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Francén, R. 2010. ”Moral Motivation Pluralism”. *Journal of Ethics* 14, nr 2, s. 117–48.
- Gill, M. B. 2009. ”Indeterminacy and Variability in Meta-Ethics”. *Philosophical Studies* 145, nr 2, s. 215–34.
- Johansson, J. och J. Olson. 2015. ”Against Pluralism in Metaethics”. I *The Palgrave Handbook of Philosophical Methods*, red. C. Daly, s. 593–609. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Loeb, D. 2008. ”Moral Incoherentism: How to Pull a Metaphysical Rabbit out of a Semantic Hat”. I *Moral Psychology*, vol. 2, *The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, red. W. Sinnott-Armstrong, s. 355–85. Cambridge, Mass.: The MIT Press.

¹⁶Jag vill tacka Jens Johansson, Jonas Olson, Olle Risberg, Per Algander och Karin Enflo för värdefulla kommentarer.

- Mackie, J. L. 1946. "A Refutation of Morals". *Australasian Journal of Philosophy* 24, nr 1, s. 77–90.
- Mackie, J. L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Mackie, J. L. 1980. *Hume's Moral Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Clarendon Press.
- Olson, J. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, J. 1964. "How to Derive 'Ought' From 'Is'". *The Philosophical Review* 73, nr 1, s. 43–58.
- Sturgeon, N. L. 2006. "Ethical Naturalism". I *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, red. D. Copp, s. 91–121. New York: Oxford University Press.
- Timmons, M. 1999. *Morality without Foundations*. New York: Oxford University Press.

John Falkenberg

Wittgenstein, en borderline personlighet

När jag läser Sten Anderssons biografi över Wittgenstein, *Filosofen som inte ville tala* (Norstedts 2012), slås jag av hur väl beskrivningarna av Wittgenstein överensstämmer med den av en person med borderline personlighet. Praktiskt taget alla symtom på borderline återfinns. Han var rädd för att bli galen, men blev det inte. Ansågs däremot av flera i sin omgivning som galen. Han var ofta arg, deprimerad, olycklig och hade återkommande självmordstankar. Var krävande och självhävdande. Det man sällan ser beskrivet i facklitteraturen är en borderlines begåvning. En extrem känslighet, förmåga att charma och ibland också höga krav på etik och logik. Egenskaper som Wittgenstein i hög grad ägde, kombinerat med hög intelligens.

Termen borderline myntades redan i början på 1900-talet, även om det är på senare tid som det har blivit mer använt. Personer med psykiska problem kategoriserades förut antingen som neurotiska eller psykotiska. Men eftersom borderlinepatienter inte tycktes passa helt in under någondera av kategorierna togs benämningen borderline.

Ett diagnostiskt perspektiv skulle kunna ge svar på frågan som ställs i biografien. Nämligen hur denne unge man utan filosofisk bildning kunde få stora och väletablerade filosofer som Bertrand Russell, G.E. Moore och andra att formligen krypa för sina fötter. Svaret kan ligga just i Wittgensteins speciella begåvning i kombination med hur en borderline påverkar andra. En borderline är nämligen hudlös i sin relation till andra och extremt känslig för ärlighet eller brist på ärlighet hos dem han möter. Eftersom människor sällan eller aldrig är totalt ärliga, blir möte med en borderline en probersten på ens egen ärlighetsnivå. Kanske Russell och Moore kände av detta. Det kan ha skapat respekt och kanske till och med den undergivenhet som biografen tror sig funnits i deras relation till Wittgenstein. Som psykoterapeut vet jag att det just på grund av denna hyperkänslighet som det är en utmaning att möta en borderlinepatient. Minsta glimt av förställning från terapeutens sida och relationen är bruten. Man är antingen en som förstår allting och blir älskad eller en som inte förstår och blir hatad. Och det kan vända snabbt från den

ena positionen till den andra. Författaren beskriver *en* som klarade kontakten med Wittgenstein. Detta genom att vinnlägga sig om att alltid vara utomordentligt ärlig. Men han levde också i ständig oro för att inte lyckas i sin ambition. För en borderlineperson innebär relationer ofta ett helvete. Att vara beroende av kontakt, men utan att kunna lita på någon. Ett predikament som också återfinns i beskrivningen av Wittgenstein.

Det kan vara förvirrande eller lockande för en läsare av Wittgenstein att han ibland är diffus eller oförståelig, något som kan tolkas som uttryck för svammel eller genialitet. Sedd i ljuset av hur en borderline fungerar kognitivt, så är det fråga om både och. En borderlines uppfattning av fakta är påfallande exakt, men i nästa steg, i bearbetning av fakta går det lätt fel. Känslor styr byggandet av helheten så att den ofta blir förvrängd. Man talar om att omgivningen uppfattas som antingen ”vit eller svart”, eller ond eller god. En borderline personlighet har alltså delvis rätt och delvis fel. För omgivningen är det svårt skilja det ena från det andra.

Om flyktingar och mänskliga rättigheter

1. INLEDNING

I diskussionen kring den flyktingkris som nyligen drabbat Europa hävdas ofta att relativt välbeställda och stabila demokratiska stater som Sverige har en moralisk plikt att öppna sina gränser för människor som av regimer och miliser i sina hemländer ställts inför valet mellan att fly eller att dö. Att politiska gemenskapers moraliska plikter skulle begränsas till de egna medlemmarna, eller att dessa medlemmars rättigheter bör prioriteras framför icke-medlemmars, ses i detta sammanhang som ett förlegat och oberättigat uttryck för nationellt egenintresse.

Jag vill här utveckla ett argument där mänskliga rättigheter ger såväl en grund som gränser för en stats plikt att ta emot flyktingar.

2. FLYKTINGAR, STATER OCH RÄTTIGHETER

Den kanadensiske statsvetaren Joseph Carens har påpekat att "[o]m man ... tar flyktingars moraliska anspråk på allvar, så är det inte uppenbart varför deras anspråk på ett inträde som är nödvändigt för att skydda deras mest basala rättigheter bör underordnas de mycket mindre vitala intressena hos den mottagande statens medlemmar".¹ Carens menar alltså att behov och rättigheter bör tillmätas betydelse utifrån deras relativa vikt och oberoende av nationaliteten hos deras innehavare. Med denna utgångspunkt kommer han till slutsatsen att rika länder inte fullgör sina plikter avseende flyktingmottagande: "Jag ser inte hur någon demokratisk stat i Europa eller Nordamerika av idag skulle kunna hävda att den har tagit emot så många flyktingar att den nu är moraliskt berättigad att avvisa verkliga flyktingar."² (Med "verkliga" flyktingar menar Carens människor som flyr för sina liv undan förföljelse, snarare än för att förbättra sin ekonomiska situation.)

Andra är mer skeptiska till att likställa medborgares och icke-medborgares rättigheter på det sätt som Carens förespråkar. Christopher Heath

¹Carens 2013, s. 219.

²Carens 2013, s. 220.

Wellman betonar föreningsfriheten som en bärande del av en politisk gemenskaps rätt till självbestämmande. Givet att föreningsfrihet inkluderar en rätt att *inte* förena sig med andra, så drar Wellman slutsatsen att "varje legitim stat har rätten att stänga sina dörrar för alla potentiella immigranter, även för flyktingar som desperat söker asyl undan inkompetenta eller korrupta politiska regimer som är antingen oförmögna eller ovilliga att skydda sina medborgares grundläggande moraliska rättigheter".³

Frågan om politiska gemenskapers plikter mot flyktingar får ytterligare en dimension om vi antar att vissa flyktingar har mer välgrundade anspråk på vår hjälp än andra. Michael Walzer tänker sig att vi har särskilda plikter mot människor som är "förföljda eller förtryckta därför att de liknar oss". Med "liknar oss" menas här också ideologisk samsyn: "Ideologisk likaväl som etnisk samhörighet kan skapa band över politiska gränser, i synnerhet när vi, till exempel, gör anspråk på att stå för vissa principer i vårt gemensamma liv och uppmuntrar män och kvinnor på andra håll att försvara dessa principer."⁴

Denna ideologiska närhetsprincip innebär givetvis också att vissa flyktingar *inte* kan göra anspråk på vår hjälp, eftersom de har bekämpat de värden som vår politiska gemenskap står för genom att förtrycka och förfölja människor som försvarat mänskliga rättigheter och genom att bidra till att oberättigat driva människor på flykt: "Om . . . det inte finns något samband alls med enskilda offer, antipati snarare än samhörighet, så kan det inte finnas ett åliggande att välja dem framför andra lika behövande människor. Storbritannien och Förenta staterna skulle till exempel knappast ha kunnat åläggas att erbjuda skydd åt stalinister på flykt från Ungern 1956 om revolutionen där hade segrat."⁵

Om vi renodlar ovanstående resonemang, så kan vi säga att två olika modeller för moraliska resonemang ställs mot varandra i flyktingfrågan. Dels har vi en modell som betonar mänskliga rättigheter, och där endast graden av flyktingarnas behov avgör frågan om staters plikt att ta emot dem. Dels har vi en modell som betonar antingen den mottagande statens rätt att säga nej till flyktingar, oberoende av deras behov, eller som åtminstone villkorar statens plikt att ta emot flyktingar till att gälla endast sådana som delar den mottagande statens grundläggande värderingar.

Men innan vi drar slutsatsen att argument om universella mänskliga rättigheter är oförenliga med mer partikularistiska argument rörande enskilda staters rätt att säga nej till åtminstone vissa flyktingar, så bör

³Wellman 2008, s. 109.

⁴Walzer 1983, s. 49.

⁵Walzer 1983, s. 50.

vi undersöka möjligheten att jämkä samman dessa båda modeller. När allt kommer omkring, så förefaller båda modellerna ha en viss intuitiv rimlighet över sig.

Föreställningen om varje flyktings rätt till skydd appellerar till övertygelsen om en grundläggande moralisk jämlikhet människor emellan, som inte låter sig åsidosättas av nationellt egenintresse. Mänskliga rättigheter är trots allt rättigheter som tillkommer *alla* människor, oberoende av deras nationstillhörighet. Lika behov ska ges lika skydd, oavsett om det handlar om en medlem av vår egen politiska gemenskap eller en främling som tvingats lämna sin egen politiska gemenskap.

Å andra sidan är det också rimligt att tänka sig att en stats primära plikter avser dess egna medborgare, inte mänskligheten i stort. En god stat kan inte vara opartisk i valet mellan att garantera sina egna eller någon annan stats medborgares rättigheter till utbildning och sjukvård, lika lite som en god förälder kan se det som en öppen fråga om hon ska rädda sitt eget eller någon annans barn från att drunkna. Vi förväntar oss att vår stat skyddar våra rättigheter och inte hanterar oss som bara en resurs till säkerställandet av global välfärd. Men då måste också skyddet för våra rättigheter kunna sätta gränser för vår stats flyktingmottagande.

Staten, i all sin historiska och geografiska partikularitet, är inte oväsentlig ur ett universellt rättighetsperspektiv. Det är en vanlig tanke inom den politiska filosofin att stater är åtminstone instrumentellt nödvändiga för det lokala upprätthållandet av universella mänskliga rättigheter inom ett visst territorium. Hobbes' berömda formulering om livet i det statslösa tillståndet som "ensamt, fattigt, otäckt, djuriskt, och kort"⁶ förefaller också bekräftas av mer samtida erfarenheter av sönderfallande stater (Liberia, Somalia, Afghanistan, Irak, Syrien).

Alla stater skyddar förvisso inte mänskliga rättigheter. Vissa stater (de röda khmerernas Kambodja, Kimdynastins Nordkorea, talibanernas Afghanistan) är närmast institutionaliserade hot mot dessa rättigheter. Men sådana exempel är ett argument för att ersätta orättfärdiga stater med rättfärdiga stater, inte för att ersätta dem med ett statslöst tillstånd.

Michael Ignatieff har påpekat att "stabla stater erbjuder möjligheten av nationella rättighetsregimer, och dessa förblir det viktigaste skyddet för individuella mänskliga rättigheter".⁷ Vi kan här också erinra oss Hannah Arendts beskrivning av de statslösa flyktingarnas rättslöshet i mellankrigstidens Europa. När människors *medborgerliga* rättigheter väl hade upphävts, så var deras *mänskliga* rättigheter inte mycket värda: "[I] det ögonblick människor stod utan sin egen regering och var tvungna att sätta sin lit till sina minimirättigheter, så fanns ingen myndighet där

⁶Hobbes (1651) 1994, s. xiii, 9, 76.

⁷Ignatieff 2001, s. 23.

för att skydda dem och ingen institution var villig att garantera dem . . . förlust av nationella rättigheter var identiskt med förlust av mänskliga rättigheter.”⁸

Staten som institution är inte tillräcklig, men den förefaller vara nödvändig för förverkligandet av mänskliga rättigheter, inte minst i samband med flyktingmottagande. Detta är också en poäng som har gjorts av Thomas Nagel: ”Vi behöver inte institutioner för att göra det möjligt för oss att låta bli att kränka andra människors rättigheter, men institutioner är oundgängliga för att göra det möjligt för oss att fullgöra räddningsplikten gentemot människor i trångmål över hela världen.”⁹

Låt oss alltså anta att stater är nödvändiga för upprätthållandet av mänskliga rättigheter. Vad får detta antagande för konsekvenser för en stats plikt att ta emot flyktingar? Tvärt emot vad många kanske tror, så innebär det inte ett stöd för ett villkorslöst mottagande av alla som behöver skydd. En central fråga kommer i stället att handla om hur ett visst flyktingmottagande kommer att påverka statens förmåga att upprätthålla mänskliga rättigheter på det territorium som den kontrollerar.

Utgångspunkten här är alltså mänskliga rättigheter, inte statsnytta. Det argument jag vill utveckla hävdar inte att flyktingmottagande ska avgöras med hänvisning till vad som gagnar den mottagande stats egenintresse. En stats moraliska legitimitet antas vara avhängig dess upprätthållande av mänskliga rättigheter och mänskliga rättigheter ska även vara vägledande för statens flyktingpolitik – samma mänskliga rättigheter som flyktingarna åberopar när de begär statens skydd.

3. DET GEWIRTHIANSKA ARGUMENTET FÖR MÄNSKLIGA RÄTTIGHETER

Eftersom mänskliga rättigheter spelar en så stor roll för denna diskussion måste vi först komma till någon klarhet om dessa rättigheters grunder och innehåll. Den typ av intuitionism som ofta utmärker argumentationen kring mänskliga rättigheter är ett problem i sammanhanget, eftersom den slår fast mer än vad den förklarar. Svepande deklARATIONER har här varit regel snarare än undantag, från Thomas Jeffersons deklARATION att det är en av flera ”självklara” sanningar att det finns ”oförytterliga rättigheter” till ”liv, frihet, och sökandet efter lycka”¹⁰ till Robert Nozicks axiomatiska tes att ”[i]ndivider har rättigheter, och det finns saker som ingen person eller grupp kan göra mot dem (utan att kränka deras rättigheter)”¹¹

⁸Arendt (1951) 2004, s. 370–71.

⁹Nagel 2005, s. 131–32.

¹⁰Jefferson (1776) 1994, s. 24.

¹¹Nozick 1974, s. ix.

Alla teorier om mänskliga rättigheter är emellertid inte intuitionistiska. Alan Gewirth utvecklade under 1970-talet en rationalistisk grund för rättigheter, enligt vilken vi, i vår egenskap av att vara agenter, måste göra anspråk på de nödvändiga villkoren för framgångsrikt handlande, och att dessa anspråk också medför ett hävdande av universella rättigheter. Gewirths modell har räknats som ”ett av de mest välstrukturerade och bärkraftiga argumenten för ett antagande om grundläggande mänskliga rättigheter”.¹² Jag ska i det följande använda mig av hans argument, men också utveckla det för att kunna tillämpa det på flyktningmottagandets etik, som Gewirth själv inte har skrivit något om.

Gewirths utgångspunkt är att allt mänskligt handlande har en värderande komponent, i så måtto att varje agent måste se det som något gott att målet för hennes handlande blir förverkligat. Olika agenter har förstas olika mål, men alla agenter måste, om de är rationella, se de generellt nödvändiga villkoren för allt framgångsrikt handlande som *nödvändiga nyttigheter*. Enligt Gewirth utgörs dessa nödvändiga nyttigheter av *frihet* och *välbefinnande*. Frihet är att kunna kontrollera sitt uppträdande i enlighet med sina egna val, utan att vara tvingad av andra personer eller begränsad av inre tvåångsföreställningar. Välbefinnande för en agent handlar om att ha de fysiska, mentala, sociala, kunskapsmässiga, och ekonomiska förutsättningarna för att framgångsrikt kunna förverkliga sina mål.

Frihet kan förekomma i två former, dels som *dispositionell* frihet, dels som *episodisk* frihet. En person som tvingas stanna för rött ljus har förlorat frihet i en episodisk mening. Hon kan inte göra som hon vill, men endast med avseende på handlingen att omedelbart köra vidare. I alla andra avseenden är hennes frihet intakt. En person som däremot förslavas eller fängslas har förlorat frihet i den dispositionella meningen. Hon är förhindrad att göra som hon vill med avseende på handlande i största allmänhet och inte bara med avseende på enstaka handlingar vid en enstaka tidpunkt. Ur ett agentperspektiv är därför dispositionell frihet viktigare än episodisk frihet.¹³

Välbefinnande kommer i tre nivåer. *Basalt* välbefinnande inkluderar grundläggande fysiska och psykiska förutsättningar för att över huvud taget kunna handla, som liv, hälsa, fysisk integritet, och mental jämvikt. *Nonsubtraktivt* välbefinnande handlar om att kunna ha en oförminskad handlingskapacitet och slippa att utsättas för till exempel stöld eller förtal. *Additivt* välbefinnande handlar om att kunna utvidga sin handlingskapacitet, till exempel genom att ha tillgång till utbildning och inkomster.

De tre nivåerna av välbefinnande utgör en hierarki, där basalt välbefinnande är viktigare än nonsubtraktivt välbefinnande, som i sin

¹²Hinman, s. 197.

¹³Gewirth 1978, s. 52.

tur väger tyngre än additivt välbefinnande. Utan basalt välbefinnande kan man antingen inte handla alls eller endast med stora svårigheter, utan nonsubtraktivt välbefinnande kan man handla, men med sämre möjligheter att lyckas, och utan additivt välbefinnande har man samma handlingskapacitet som tidigare, men inte vad som krävs för att kunna förbättra sin handlingskapacitet.¹⁴

Mot bakgrund av att de är generellt nödvändiga för agenter framgångsrika handlande tillskriver Gewirth alla rationella agenter värdeomdömet ”Min frihet och mitt välbefinnande är nödvändiga nyttigheter”.¹⁵ Och eftersom frihet och välbefinnande utgör just *nödvändiga* nyttigheter som ingen agent kan vilja undvara, så måste, enligt Gewirth, varje agent också göra anspråk på *rättigheter* till frihet och välbefinnande. Tanken här är att det är logiskt omöjligt för en agent att acceptera både att frihet och välbefinnande är oundgängliga för henne som agent och att andra agenter får hindra henne från att ha frihet och välbefinnande: ”Agenten säger således att eftersom frihet och välbefinnande är nödvändiga nyttigheter för honom, så bör andra personer strikt åtminstone avhålla sig från att hindra honom från att ha dem. Och detta är likvärdigt med att säga att han har rätt till dem, eftersom agenten gör gällande att andra personer gentemot honom har denna strikta plikt att åtminstone inte hindra honom.”¹⁶

Så här långt talar agenten bara ur sitt eget perspektiv, utifrån sitt egenintresse i att andra agenter inte hindrar henne från att ha vad som är nödvändigt för framgångsrikt handlande. Men eftersom det är själva agentskapet, med dess inbyggda positiva värdering av framgångsrikt handlande, som ligger till grund för rättighetsanspråket, så måste varje agent också acceptera det universella omdömet att *alla* agenter har rättigheter till frihet och välbefinnande. Detta är en tillämpning av universaliserbarhetsprincipen, enligt vilken ”de rättigheter som agenten gör anspråk på för egen del måste han logiskt medge tillhör också alla andra personer som är i relevanta avseenden lika honom själv”.¹⁷

4. VILLKORET OM JÄMFÖRBARA KOSTNADER OCH FLYKTINGMOTTAGANDE

Rättigheterna till frihet och välbefinnande har en positiv dimension, som blir relevant för diskussionen om flyktingmottagande. Enligt Gewirth gäller att ”närhelst en person vet, att om inte han handlar på ett visst sätt så kommer andra personer att lida basala skador, och han är direkt kapabel

¹⁴Gewirth 1978, s. 53–56.

¹⁵Gewirth 1978, s. 61.

¹⁶Gewirth 1978, s. 79–80.

¹⁷Gewirth 1978, s. 109.

att handla på detta sätt utan någon jämförbar kostnad för egen del, så är det hans moraliska plikt att handla för att förhindra dessa skador”.¹⁸ Att medvetet och avsiktligt underlåta att rädda en nödställd är, enligt Gewirths argument, likvärdigt med att medverka till att den nödställdes rätt till basalt välbefinnande åsidosätts. En medveten och avsiktlig underlåtelse är också en handling, och om en sådan underlåtelse orsakar att en nödställd omkommer, så är den försumlige räddaren skyldig till att ha åsidosatt den nödställdes rätt till basalt välbefinnande. Gewirth beskriver ett fall där Carr, som med lätthet hade kunnat rädda Davis från att drunkna, struntar i Davis’ öde med följden att Davis omkommer:

Det är inte bara att Carr inte väljer att rädda eller att röra sig i riktning mot Davis; det är snarare så att han positivt väljer att inte rädda eller att röra sig i riktning mot Davis när han skulle ha kunnat göra det till ringa kostnad för sig själv. ... Carr låter genom sin passivitet Davis drunkna och är således en kausal faktor i hans drunknande, eftersom hans avsiktliga underlåtelse att komma till Davis’ räddning är ett nödvändigt och tillräckligt villkor för drunkningen. ... Carr kränker alltså Davis’ rätt till basalt välbefinnande genom att låta Davis’ dödliga belägenhet fortsätta till sin fullbordan när han med lätthet skulle ha kunnat rädda honom.¹⁹

Viktigt i sammanhanget är formuleringarna ”till ringa kostnad” och ”med lätthet”. Gewirth förutsätter inte en gränslös räddningsplikt. Räddarens rättigheter till välbefinnande är ju inte mindre värda än den nödställdes. Därför begränsas en potentiell räddares plikter av ett villkor om jämförbara kostnader:

Med ”jämförbar kostnad” avses att han inte är ålagd att riskera sitt eget liv eller andra basala nyttigheter för att rädda en annan persons liv eller andra basala nyttigheter, och samma sak med de andra komponenterna i handlandets nödvändiga nyttigheter.²⁰

Vad som gäller för individer kan med vissa modifikationer överföras till att gälla också för stater. Statens uppgift i Gewirths teori är relaterad till dess instrumentella nödvändighet för upprätthållandet av frihet och välbefinnande inom ett visst territorium och de människor som lever på detta territorium. Den *minimala* staten är nödvändig för att upprätthålla de negativa rättigheterna till välbefinnande och förhindra att individer eller grupper utsätter varandra för våld och andra rättighetskränkningar. Den *demokratiska* staten skyddar rätten till frihet och garanterar att de lagar som invånarna är skyldiga att lyda är antagna med deras direkta

¹⁸Gewirth 1978, s. 217.

¹⁹Gewirth 1978, s. 220–21.

²⁰Gewirth 1978, s. 218.

eller indirekta samtycke. Den *understödjande* staten, slutligen, har som uppgift att värna invånarnas positiva rättigheter till välbefinnande, och tillse att de i görligaste mån garanteras nödvändig sjukvård, utbildning, och allmänna nyttigheter som ren luft, rent vatten, kommunikationer, bibliotek, och så vidare.²¹

Stater kan ha skyldigheter som går bortom hävdandet av de egna medborgarnas rättigheter. Gewirth noterar till exempel att det finns en biståndsplikt, sådan att "Nation A har en strikt plikt att ge mat till Nation B när Nation A har ett överskott av mat medan Nation B saknar tillräckligt med mat för att föda sin befolkning med följd att ett ansevärt antal människor hotas av svält".²² Här är det återigen villkoret om jämförbara kostnader som spelar in. I händelse av en konflikt mellan rätten till basalt välbefinnande (att slippa svälta) och rätten till nonsubtraktivt välbefinnande (att inte behöva avstå från något av sin egendom), så väger rätten till basalt välbefinnande tyngre.

Villkoret om jämförbara kostnader gör det också möjligt att säga något om flyktingmottagande som moralisk plikt för stater. Å ena sidan har vi flyktingar som flyr för att slippa bli mördade, lemlästade, eller förslavade och vars dispositionella frihet och basala välbefinnande alltså är hotade. Här gäller, liksom i fallet med Carr och Davis ovan, att en vägran att ta emot flyktingarna innebär ett nödvändigt och tillräckligt villkor om inte för att de faktiskt ska dö, så åtminstone för att de ska försättas i livsfara. Å andra sidan har vi stater som kan få vidkännas ekonomiska kostnader för mottagandet av flyktingar, åtminstone i ett kort perspektiv, och alltså drabbas av en förlust i nonsubtraktivt välbefinnande. (Även om rätten till asyl inte är en rätt till försörjning, så är det svårt att separera åtagandet att ta emot flyktingar från ett åtagande att åtminstone ge dem tak över huvudet och mat för dagen till dess att de kan försörja sig själva genom eget arbete, vilket kan dröja länge beroende på språksvårigheter, brister i utbildning, och låg efterfrågan på arbetskraft.)

Så långt skulle det se ut som om villkoret om jämförbara kostnader innebär en obegränsad plikt att ta emot alla som flyr från en krigszon, eftersom alternativet till att ta emot dem är att de mördas, lemlästas, eller förslavas. Flyktingarnas rättigheter till dispositionell frihet och basalt välbefinnande väger tyngre än den mottagande statens och dess medborgares rätt till nonsubtraktivt välbefinnande, och enbart det faktum att flyktingmottagandet innebär kostnader för den mottagande staten befriar inte staten från dess plikt att ta emot flyktingar. (Undantaget är om kostnaderna blir så stora att de går ut över den mottagande statens möjligheter att tillgodose de egna medborgarnas basala välbefinnande,

²¹Gewirth 1978, s. 294–95, 308–9, 313–14.

²²Gewirth 1982, s. 207.

till exempel genom att göra det omöjligt att tillhandahålla sjukvård för alla medborgare.) Men villkoret om jämförbara kostnader innebär också viktiga inskränkningar i plikten att ta emot flyktingar.

En stat är framför allt inte skyldig att ta emot flyktingar som kan utgöra ett hot mot de egna medborgarnas (eller andra flyktingars) rättigheter till dispositionell frihet och basalt välbefinnande. Terrorister och fanatiker, som har på dagordningen att införa en religiös diktatur och att mörda "otrogna" har ingen rätt till skydd i en stat vars själva moraliska legitimitet vilar på att den står upp för just de rättigheter som terroristerna och fanatikerna hotar. Detta gäller också religiöst intoleranta individer, som kanske inte avser att upprätta en fullskalig teokrati, men som i sin närmiljö avser att tvinga kvinnor att skyla sig, som anser att sexuella förbindelser utanför äktenskapet eller homosexualitet bör straffas med döden, och som rent allmänt motsätter sig individers rätt att ifrågasätta, förändra och utmana religiösa tabun och traditioner. Att ge dessa intoleranta individer skydd skulle innebära att den mottagande staten, i strid med sitt åtagande att upprätthålla allas rättigheter till frihet och välbefinnande, gör det möjligt för intoleranta grupper att hindra andra människor från att ha dessa rättigheter.

Motsvarande gäller för flyktingar som begår våldsbrott (som mord, misshandel, eller våldtäkt) efter att de blivit mottagna. De utnyttjar den säkerhet för deras egna rättigheter som den mottagande staten erbjuder till att förgripa sig på andra människors basala välbefinnande och därmed undanröjer de grunden för sin egen rätt till skydd. Den mottagande statens uppgift är ju att i görligaste mån upprätthålla mänskliga rättigheter på sitt territorium, inte att göra det möjligt för inkommande personer att där beröva andra människor deras basala välbefinnande.

Ett rättighetskänsligt system för flyktingmottagande måste alltså kunna skilja mellan flyktingar som är offer och förtjänar skydd och flyktingar som själva är förövare och som utgör ett hot mot andras frihet och välbefinnande. Ett sådant rättighetskänsligt system fordrar också en grannliga asylprocess, där flyktingars identitet och bakgrund kan fastställas. Här är det också flyktingens plikt att medverka till en sådan process, genom att kunna styrka sin identitet och sin bakgrundshistoria. Det är flyktingen som gör anspråk på en rätt till den mottagande statens skydd, och då är det också rimligt att han styrker att han uppfyller villkoren för denna rätt.

I detta sammanhang bör man också notera, att flyktingens rätt till mottagande förutsätter att hans dispositionella frihet och basala välbefinnande verkligen är hotat. En person som kommer direkt från en krigszon, jagad av lokala miliser eller av en diktaturens väpnade styrkor uppfyller detta villkor. Men en person som först har tagit sig i säkerhet

över gränsen till närmaste grannland och som sedan ger sig av vidare från detta land till ett tredje land, i hopp om bättre försörjningsmöjligheter eller utbildningsmöjligheter för sina barn, uppfyller inte detta villkor. Denne person är en *migrant*, snarare än en flykting. Det må vara förståeligt att människor söker sig till länder där deras framtidsutsikter är så goda som möjligt, men det finns inte samma plikt för den mottagande staten att ta emot dem som i fallet med genuina flyktingar, där mottagande eller icke-mottagande blir till en fråga om liv eller död.

Migranten som söker sig en bättre framtid kan förvisso åberopa en rätt till additivt välbefinnande. Men denna rätt måste den mottagande staten väga mot de egna medborgarnas motsvarande rättigheter. Flyktingars rätt till basalt välbefinnande väger tyngre än medborgarnas rätt till nonsubtraktivt välbefinnande, men migranternas rätt till additivt välbefinnande (att kunna förbättra sin ekonomiska situation) väger inte tyngre än medborgarnas rätt till nonsubtraktivt välbefinnande (att inte få sina ekonomiska resurser försämrade). Det innebär inte att en stat har en plikt mot sina medborgare att stänga gränsen för migranter. (En stat kan till exempel anta att migranterna på längre sikt kommer att bidra till statens skatteintäkter och därmed se deras mottagande som en god investering för framtiden, även till priset av vissa kostnader här och nu.) Men det innebär att staten är i sin fulla rätt att fatta sitt beslut på ekonomiska snarare än på humanitära grunder.

5. SLUTSATSER

En moraliskt legitim stat ser som sin uppgift att inom sitt territorium upprätthålla mänskliga rättigheter till frihet och välbefinnande. Fullgörandet av denna uppgift medför en strikt plikt att ta emot flyktingar, som riskerar att annars berövas dispositionell frihet och basalt välbefinnande. Undantagna från rätten till skydd är flyktingar som själva kan antas utgöra ett hot mot den mottagande statens medborgares (eller andra flyktingars) dispositionella frihet och basala välbefinnande och vars närvaro alltså är oförenlig med det lokala upprätthållande av mänskliga rättigheter som är statens uppgift. I fallet med migranter finns endast en villkorlig plikt till mottagande, om tillgodoseendet av migranternas rätt till additivt välbefinnande är förenligt med de egna medborgarnas rätt till nonsubtraktivt välbefinnande.

LITTERATUR

Arendt, Hannah. (1951) 2004. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books.

- Carens, Joseph. 2013. *The Ethics of Immigration*. New York: Oxford University Press.
- Gewirth, Alan. 1978. *Reason and Morality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gewirth, Alan. 1982. *Human Rights*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hinman, Lawrence. 2013. *Ethics: A Pluralistic Approach to Moral Theory*. Boston: Wadsworth.
- Hobbes, Thomas. (1651) 1994. *Leviathan*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Ignatieff, Michael. 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press.
- Jefferson, Thomas. (1776) 1994. "The Declaration of Independence". I *The Essential Thomas Jefferson*, red. John Gabriel Hunt, s. 24–30. New York: Gramercy Books.
- Nagel, Thomas. 2005. "The Problem of Global Justice". *Philosophy & Public Affairs* 33, nr 2, s. 113–47.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, State, and Utopia*. Padstow: Basil Blackwell.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. Oxford: Blackwell.
- Wellman, Christopher Heath. 2008. "Immigration and Freedom of Association". *Ethics* 119, nr 1, s. 109–41.

Recensioner

Vi och dom

Joshua Greene. Översättning: Jim Jakobsson

Fri Tanke, 2014. 432 s. ISBN 978-91-87513-32-9

Det här är en tjock bok med stora ambitioner. Originalets titel är *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. Den är ”ett försök att förstå moralen från grunden . . . varifrån den kommer och hur den är implementerad i våra hjärnor. . . Slutligen handlar det om att ta denna nya förståelse av moralen och förvandla den till en universell moralfilosofi som medlemmar av alla mänskliga stammar kan dela” (s. 15).¹

Redan här hajar nog flera läsare till. Det låter som om han menar att en universell moral kan härledas ur en vetenskaplig förståelse av våra hjärnors utveckling. Att vi alltså kan härleda ”bör” från ”är”. Detta är ju något som filosofer åtminstone sedan David Humes tid brukar anse vara omöjligt. Menar Greene verkligen att det är möjligt? Både ja och nej, verkar det som. Jag ska återkomma till detta.

Joshua Greene har doktorerat i filosofi men är framför allt verksam inom experimentell psykologi och kognitiv neurovetenskap. Hans bok ger knappast några filosofiska nyheter för personer som läst en grundkurs i praktisk filosofi, men den ger en hel del extra kött på benen, speciellt inom hjärnforskning och experimentell moralpsykologi. För en bredare intresserad allmänhet kan den säkert vara intressant och lärorik på många sätt.

¹Med uttrycket ”mänskliga stammar” syftar han närmast på grupper av människor med relativt hög grad av kulturell och geografisk samhörighet. I bokens titel syftar alltså ”vi” och ”dom” på sådana stammar. Numera kan tydligen liberaler och konservativa i USA vara exempel på stammar, liksom israeler och palestinier. Talet om ”vi” antyder att varje individ tillhör en och endast en ”stam”. Det låter helt orealistiskt. Det kan ju vara stor skillnad mellan exempelvis liberala och ultra-ortodoxa israeler. Tillhör de samma stam, eller olika stammar, eller bäggedera? Sådana frågor verkar Greene helt omedveten om. Liksom skillnaderna mellan familj, släkt, stam, religion, nation, osv. – som alla kan kallas för ”vi”.

DEN NATURLIGA MORALEN

När Greene talar om "moralen", så syftar han på något som är inbyggt i våra hjärnor. Moralen är en produkt av evolutionen. Under större delen av mänsklighetens historia, när vi var jägare och samlare och levde i små grupper, kunde människans moral bestå av förhållandevis enkla psykologiska dispositioner, som underlättade samarbete. "Moralen är en samling psykologiska adaptationer som låter annars själviska individer skörda frukterna av samarbete . . . moralens essens är altruism, osjälviskhet, en beredskap att ta på sig en personlig kostnad för att gagna andra" (s. 33). Att vi har altruistiska tendenser har också visats i en mängd experiment. Till och med spädbarn (s. 59) och råttor (s. 50) har vissa altruistiska böjelser. "Vi har samarbetsvilliga hjärnor, verkar det, eftersom samarbete ger oss materiella fördelar, biologiska resurser som gör det möjligt för våra gener att skapa fler kopior av sig själva" (s. 77). Grupper i vilka individerna samarbetar konkurrerar nämligen ut grupper i vilka man inte samarbetar och sprider därmed tendensen att samarbeta till senare generationer. Men utan konkurrens kan tendenser till samarbete inte utvecklas (s. 34).

Men en människas moral bestäms närmare bestämt av två olika processer i hjärnan, dels snabba känslореaktioner och dels mer långsamma överväganden när känslореaktioner saknas eller pekar åt olika håll. Vi har "moraliska hjärnor med dubbla processer" (s. 145), de förra är lokaliserade till *ventromediala prefrontala cortex*, de senare till *dorsolaterala prefrontala cortex*. Därmed uppnår hjärnan både effektivitet och flexibilitet. "I en ideal värld är moralisk intuition allt som behövs, men i den verkliga världen finns det fördelar med att ha en dubbelprocessig hjärna" (s. 146). "Den kontrollerande kognitionens funktion är i själva verket att lösa just de problem som *inte* kan lösas med automatiska inställningar" (s. 158).

Man kan väl anta att bägge hjärnfunktionerna behövs även inom en enskild stam, ett "vi". Automatiska känslореaktioner borde inte vara tillräckliga, exempelvis för att de ibland är tvetydiga eller motstridiga. Men ibland tycks Greene mena att det finns två typer av moraliska problem – "jag kontra oss" respektive "vi kontra dem" – och att de automatiska reaktionerna räcker när det är fråga om "jag kontra oss" (s. 315–16). Det verkar osannolikt, bland annat för att varje individ ju ingår i väldigt många olika "vi".

METAMORAL

När vi kommer i kontakt och konflikt med andra grupper av människor – andra stammar – räcker i alla fall inte den enkla grupp-moralen. "Våra moraliska hjärnor har utvecklats för samarbete *inom gruppen*, och kanske bara inom ramen för personliga relationer . . . inte för samarbete *mellan*

grupper (åtminstone inte mellan *alla* grupper) ... eftersom universellt samarbete är oförenligt med de principer som styr utveckling genom naturligt urval” (s. 33). Greene anser att det vi saknar är ”en sammanhängande global moralfilosofi som kan lösa konflikter mellan konkurrerande moraliska stammar” (s. 24). Vad vi behöver är det han kallar en ”metamoral” (s. 163), för att handskas med de konflikter som kan uppstå mellan olika stammars moraliska intuitioner (magkänslor) och motstridande intressen.²

Den metamoral han rekommenderar är *utilitarismen* – eller ”djuppragmatismen”, som han på oklara grunder tycker är ett bättre namn. Utilitarismen – dvs. ”*Maximera lyckan opartiskt*” (s. 221) – är enligt Greene ”den mest underskattade och missförstådda idén inom hela den moraliska och politiska filosofin” (s. 120), men den ”blir mer attraktiv ju bättre vi förstår våra moraliska hjärnors dubbla processer” (s. 26). Här låter det alltså återigen som om vetenskapliga resultat kan motivera en normativ moralisk teori. Och bokens huvudidé är faktiskt att ”vi kan använda 2000-talets vetenskap för att försvara 1800-talets moralfilosofi mot dess 1900-talskritiker” (s. 206).³

Finns det överhuvud taget någon moralisk sanning? Här är Greene agnostisk, men han hävdar att utilitarismen ”blir unikt attraktiv när vårt moraliska tänkande har *förbättrats objektivt* genom en vetenskaplig förståelse av moralen” (s. 206). ”Jag hävdar inte att utilitarism är den absoluta moraliska sanningen. I stället hävdar jag att det är en bra metamoral, en bra norm för att lösa moraliska oenigheter *i den verkliga världen*” (s. 298). Det låter alltså som om det han föreslår är en *beslutsmetod*, inte en moralisk teori (eller riktighetskriterium). ”Uppgiften för en metamoral är att hjälpa oss att fatta svåra beslut, att göra avvägningar mellan konkurrerande stamvärden” (s. 312). ”Det utilitaristiskt riktiga att göra är ... att ägna oss åt uttryckligt utilitaristiskt tänkande när vi försöker fundera ut hur vi ska leva” (s. 184).

²Att olika stammar kan ha olika intressen är ju lätt att förstå. De kan t.ex. vara konkurrenter om knappa naturliga resurser. Att de kan ha olika moraliska känsloreaktioner är kanske mindre uppenbart, men Greene skulle väl förklara detta med att de lever eller har levat under olika betingelser, t.ex. under helt olika klimatförhållanden. För övrigt kan kanske samarbete ske på olika villkor (jfr s. 80) även under identiska betingelser, men Greene förklarar inte hur detta är möjligt.

³Med andra ord anser han att vi kan använda modern hjärnforskning och kognitiv psykologi för att försvara Jeremy Bentham och John Stuart Mill (samt deras efterföljare) mot John Rawls och andra kritiker av utilitarismen på 1900-talet.

FÖRSVARET AV UTILITARISMEN

Vilka är då de vetenskapliga resultat, som enligt Greene kan användas för att försvara utilitarismen mot dess kritiker?⁴ Ja, här tycks han främst vilja hänvisa till en mängd psykologiska experiment som visar hur vi – eller snarare en mer eller mindre stor majoritet av försökspersonerna – faktiskt handlar eller säger sig vilja handla i olika situationer. Ofta är det fråga om ”spårvagnssituationer” av den typs som först diskuterats av filosofer som Philippa Foot (1967) och Judith Jarvis Thomson (1976 och senare). En herrelös spårvagn kommer rullande mot fem personer, som kommer att krossas om man inte lägger om en växel så att spårvagnen kommer in på ett sidospår, där den bara krossar en person. Ska man lägga om växeln? Eller i en lite våldsammare variant: ska man knuffa ned en person från en gångbro över spåret, så att spårvagnen på detta sätt stoppas och de fem räddas till priset av att den person som knuffas ned dör? Det finns flera ytterligare varianter, där man på mer eller mindre invecklade sätt offerar en person för att rädda fem. Experimenten visar bl.a. att ”våra hjärnor har ett slags automatiserat antivåldssystem” (s. 246) och att våra automatiska impulser inte ser komplicerade och sekundära orsakskedjor, men att sådana noteras av vårt reflekterande kognitiva system, som har en maximerande karaktär. I gångbrofallet vill de flesta inte knuffa ned personen, trots att de fem då kommer att dö, men i växelfallet vill de flesta lägga om växeln så att de fem räddas (s. 129).

Greene presenterar en mängd ytterligare detaljer om dessa och liknande experiment, men såvitt jag kan se utgör alla dessa resultat inget som helst försvar för utilitarismen. De visar inte att vi *bör* bete oss enligt den utilitaristiska normen – och de visar inte heller att de flesta av oss *faktiskt* beter oss enligt den utilitaristiska normen.

Själv tycks Greene dock mena att resultaten visar att ”våra moraliska intuitioner är generellt rimliga, men inte ofelbara” och att de därför bör ifrågasättas när de kommer i konflikt med utilitarismen och att man i gångbrofallet därför gör moraliskt rätt om man knuffar ner mannen (s. 270–71).

Greene säger också: ”Rawls kritik av utilitarismen, tanken att utilitarismen sanktionerar grova orättvisor, kan genomskådas empiriskt. Kraften i den rawlska invändningen mot utilitarismen bygger på en missuppfattning om nytta som lätt kan påvisas i labbet” (s. 306). Det verkar helt gale. Missuppfattningen som kan påvisas i labbet består i att folk har en tendens att blanda ihop nytta och rikedom. En sådan tendens

⁴Greene tycks anse att vetenskapen inte kan ge oss den moraliska sanningen (jfr s. 202–4). Men samtidigt tycks han alltså anse att vetenskapen på något vis kan motivera en utilitaristisk beslutsmetod. Hur detta närmare bestämt går ihop är inte alldeles lätt att förstå.

finns nog, men det är enligt min mening helt orimligt att tro att detta skulle förklara att personer i Rawls originalposition – bakom det han kallar ”okunnighetens slöja” – föredrar Rawls två principer för rättvisa framför utilitarismen.

GREENES VERKLIGA ARGUMENT FÖR UTILITARISMEN

Jag kan inte se att Greenes hänvisningar till vetenskapliga resultat i psykologi och hjärnforskning ger något som helst stöd för utilitarismen. Och i själva verket lutar han sig snarare mot helt andra antaganden, som att alla människor föredrar mer lycka (eller positiva upplevelser) framför mindre, allt annat lika (s. 208), att alla utom psykopater anser att även andras lycka har ett visst värde (s. 208), att ”alla känner opartiskhetens dragningskraft som moraliskt ideal” (s. 221) och att alla de värden människor eftersträvar får sitt värde ytterst genom att leda till positiva upplevelser, dvs. att ”lycka är de mänskliga värdenas gemensamma valuta” (s. 177). Enligt Greene kan därför utilitarismen framstå som ”väldigt rimlig” för alla icke-psykopater (s. 351).⁵

Dessa antaganden är ju knappast invändningsfria. Den sadistiska eller rasistiska njutning som vissa personer kan känna på grund av andras lidanden skulle vi t.ex. knappast betrakta som värdefull. Och även om sådana värden som rättvisa, frihet och jämlikhet ofta kan leda till ökad lycka, så skulle många anse att de dessutom har ett extra värde som inte kan växlas in i denna ”gemensamma valuta”. För övrigt kräver utilitarismens fullständiga opartiskhet mycket mer än att den bara har en ”dragningskraft”.⁶

Men Greene försöker också bemöta vissa vanliga invändningar mot utilitarism. Till exempel att utilitarismen kan legitimera hemska handlingar, att den kräver orimligt mycket och att den kan kränka människors rättigheter. Han har två strategier: ”Ibland ska vi *ackommodera*, och hävda att lyckomaximering i den verkliga världen inte har de absurda konsekvenser som vissa menar att det har. Vid andra tillfällen ska vi argumentera för *reform*, och använda vår kognitiva och evolutionära förståelse av moralens psykologi för att kasta tvivel över vår intuitiva känsla för vad som är rättvist” (s. 275). Men dessa strategier tillämpas väldigt lättvindigt. Till exempel så här: ”Om det som utilitarismen kräver av dig ter sig absurt, så är det inte vad utilitarismen faktiskt kräver av dig” (s. 279). ”Farhågan att utilitarismen ska vara alltför krävande är förödande bara

⁵Men samtidigt noterar han att ”en överväldigande majoritet av alla experter” anser att utilitarismen har ”hamnat förfärligt, fruktansvärt fel” (s. 222). Hur går detta ihop? Menar han att moralfilosofiska experter i allmänhet är psykopater?

⁶Och Greene erkänner att han inte vet ”hur opartiskhetens ideal fick fäste i människans hjärna” (s. 218).

om vi förväntar oss att vara *fullkomliga* utilitarister, och att försöka vara en fullkomlig utilitarist är i själva verket i hög grad icke-utilitaristiskt” (s. 277).⁷ Och, som vi har sett, påståendet att Rawls kritik bygger på en missuppfattning ”som lätt kan påvisas i labbet” (s. 306). Greene är också skeptisk mot rättigheter – vilket i och för sig kan vara sunt – men även här är han alltför lättvindig: ”vi har inget icke-cirkulärt sätt att veta vem som har vilka rättigheter” (s. 365). Han borde åtminstone ha gjort ett ordentligt försök att bemöta exempelvis Rawls idé om hur detta problem ska hanteras.

BOKENS GRUNDTANKE

Greene säger att bokens grundtanke är att ”vi kan förbättra våra utsikter till fred och välbefinnande genom att förbättra vårt sätt att förstå moraliska problem” (s. 23). Kan det verkligen stämma? Kan hjärnforskning och moralpsykologiska experiment av den typ han presenterar t.ex. bidra till fred mellan israeler och palestinier? Det verkar optimistiskt i överkant.

För det första skulle parterna knappast acceptera utilitarismen bara för att de undervisas om vetenskapliga resultat av Greenes typ. Och även om de skulle göra det gäller det sedan att hitta en fredsplan som maximerar lyckan i världen på ett opartiskt sätt. Men även om man skulle hitta en plan som verkar lovande, så är det helt uteslutet att man skulle kunna veta att den uppfyller det utilitaristiska kravet. Som Greene själv konstaterar: ”Att veta vad som kommer att maximera lycka på lång sikt är självfallet omöjligt” (s. 187).

Greene säger visserligen också: ”Om en viss politik kommer att öka eller minska lyckan är i sista hand en empirisk fråga” (s. 327). Kanske det. Men även om frågan i viss mening är empirisk, så skulle den i praktiken framför allt vara politisk. Empirisk vetenskap kan inte besvara den och bedömare med olika ideologi eller politisk inställning kan förväntas ha olika hypoteser om vilket svaret är.

För övrigt är denna fråga inte avgörande ur utilitaristisk synpunkt. Den relevanta frågan är ännu svårare: skulle denna fredsplan leda till mer (eller minst lika mycket) lycka som varje alternativ politik? En rimlig gissning är väl att svaret är nej – oavsett hur planen ser ut – men det går i praktiken knappast att bevisa.

LARS BERGSTRÖM

⁷”Att försöka vara en fullkomlig utilitarist” är väl detsamma som att försöka maximera lyckan opartiskt – och hur detta är ”i hög grad icke-utilitaristiskt” är verkligen inte lätt att förstå. Utilitarismen är ju för Greene en besluts metod, så poängen kan ju inte vara den gamla vanliga, nämligen att lyckan kanske inte alls maximeras om man försöker maximera den.

Axel Hägerström and Modern Social Thought

Red. Sven Eliaeson, Patricia Mindus och Stephen P. Turner

The Bardwell Press, 2014. 461 s. ISBN 978-1-905622-43-6

Det sägs ibland att Sveriges enda internationellt betydelsefulla filosof är Uppsalaprofessorn och kulturradikalen Axel Hägerström (1868–1939). Det är en uppfattning som redaktörerna för denna antologi ansluter sig till, men de tillägger att Hägerström trots det är ”på många sätt” okänd. Det är ett förbryllande tillägg. Kan man verkligen vara både internationellt betydelsefull och på många sätt okänd? Det kan man nog, om man till exempel har influerat andra tänkare som också varit inflytelserika och dessutom vunnit större berömmelse. Men det verkar inte ha varit fallet med Hägerström. Som Svante Nordin påpekar (s. 404) blev Hägerströms filosofi aldrig särskilt välkänd, förutom i Sverige och i viss mån i de nordiska grannländerna.

Hur det än är med den saken är det ett remarkabelt filosofihistoriskt faktum att Hägerström tidigt formulerade en rättsrealistisk teori som påminner om den som senare försvarades av bland andra H. L. A. Hart, och metaetiska teorier som i många avseenden påminner om de som senare utarbetades av non-kognitivisterna som Rudolf Carnap, A. J. Ayer, C. L. Stevenson och R. M. Hare. Hägerström menade också att moralfilosofin inte kan vara en lära *i* moral, utan endast *om* moral, eller annorlunda uttryckt att metaetiken är den enda akademiskt respektabla grenen av moralfilosofin. Denna uppfattning blev ju den dominerande inom den analytiska filosofin fram till omkring 1970. Man kan därför hålla med redaktörerna om att Hägerström var tidigt ute med att fånga och uttrycka tankegångar som låg i luften vid 1900-talets början, och att detta gör Hägerström till en filosof som förtjänar större uppmärksamhet än han hittills förlänats.

Antologin består av ett introduktionskapitel och 17 artiklar, tematiskt indelade i fyra olika delar (”Knowledge, Language and Morals”; ”Metaphysics, Neo-Kantianism, Religion”; ”Scandinavian Legal Realism”; ”Hägerström’s Legacy”), samt ett appendix som bland annat innehåller engelska översättningar av två texter av Hägerström, varav den ena är den berömda installationsföreläsningen från 1911, ”Om moraliska föreställningars sanning”.

Några av bidragen är välskrivna och upplysande, medan andra skulle ha gynnats av mer kritiska redaktörsögon. I sitt gemensamma introduktionskapitel har redaktörerna ett ypperligt tillfälle att sammanfatta de centrala delarna av Hägerströms tänkande och motivera varför det är värt att ägna sig åt. Tyvärr åstadkoms inte mycket i denna riktning. Ett stort antal namn på personer och teorier svिसchar förbi, men termer som ”rättsrealism” och ”Uppsalaskolan” ges aldrig några upplysande

förklaringar. Om Hägerströms värdenihilism sägs inte mycket mer än att den innebär att värdeomdömen är varken sanna eller falska.

”Värdenihilism” förefaller för övrigt vara en missvisande benämning på den teori som Hägerström främst är hågkommen för. Med ”nihilism” menar man ju vanligtvis förnekandet av existensen av något (värden är bara ett exempel på vad detta något kan vara). Nihilism tycks med andra ord vara en i första hand *ontologisk* position. Men Hägerströms teori om värdeomdömen är i första hand *psykologisk*. Den gör gällande att värderingar är ett slags ”simultana associationer” av föreställningar och känslor, och att värdeutsagor uttrycker dessa simultana associationer. Värdeutsagor är därför varken sanna eller falska, precis som uttryck för känslor varken är sanna eller falska. Hägerström själv använde aldrig termen ”värdenihilism”. Den var från början ett skällsord som hans be-lackare använde. Men efter att en av Hägerströms efterträdare i Uppsala, Ingemar Hedenius, approprierat termen och använt den som beteckning för sin egen teori, vilken anknöt till Hägerströms, kom ”värdenihilism” att bli den etablerade etiketten på Hägerströms metaetiska teori.

I resten av denna recension ska jag kort kommentera innehållet i antologins två första delar. Temat i den första delen är metaetik. Thomas Mautner diskuterar Hägerströms non-kognitivistiska teori och även de misstagsteoretiska inslag som går att skönja vid olika tidpunkter. Att Hägerströms metaetiska teori innehåller misstagsteoretiska inslag och förebådar argument och tankegångar som senare skulle uttryckas av J.L. Mackie har tidigare belysts av Bo Petersson (1973 och 2011) och av under-tecknad (Olson 2014, kap. 3).

Jag har redan antytt att Hägerströms moralfilosofiska angreppssätt främst är psykologiskt. Men som den nyss nämnde Bo Petersson visar i sitt bidrag utvecklade Hägerström med tiden också ett intresse för språk, i synnerhet moraliskt språk. En återkommande tanke här är en premis i det Petersson kallar Hägerströms ”substitutionsargument”, nämligen att ”indicative sentence expressing an evaluation or a moral judgement can be replaced by an imperative or an exclamation” (s. 47). Man får förmoda att tanken är att denna sorts substitution låter sig göras varhelst indikativa satsen som uttrycker värderingar förekommer. Men den tanken verkar ju uppenbart falsk. En indikativ sats som uttrycker en värdering kan inte utan vidare bytas ut mot ett imperativ eller en interjektion eftersom den indikativa värdesatsen kan ingå i komplexa kontexter i vilka ett utbyte mot ett imperativ eller en interjektion skulle resultera i nonsens. De problem detta leder till är bekanta för alla som är insatta i den moderna metaetiska debatten och i synnerhet diskussionen om det som kallas ”Frege-Geach-problemet”, men trots sin klarsynthet och avantgardism tycks Hägerström inte ha insett dem.

Folke Tersmans bidrag tar avstamp i en fråga Anders Wedberg ställde i sista kapitlet av sitt trebandsverk om filosofins historia, nämligen vad Hägerströms värdenihilism är för slags teori. Tersman utvecklar denna frågeställning till en metodologisk diskussion om den moderna metaetiken. Han intresserar sig särskilt för vad expressivismen är för slags teori och vad som skiljer den från kognitivistiska teorier om moralomdömen. Enligt Tersman bör expressivismen och kognitivismen i första hand ses som konkurrerande *psykologiska* teorier om huruvida moraliska uppfattningar är icke-kognitiva eller kognitiva tillstånd, snarare än som i vid mening *semantiska* teorier om huruvida moraliska yttranden uttrycker (icke-kognitiva) psykologiska tillstånd eller (moraliska) propositioner. Jag håller med Tersman om att den psykologiska frågan om vad moraliska uppfattningar är för slags tillstånd är logiskt oberoende av den semantiska frågan om vad moraliska yttranden uttrycker. Dessa frågor blandas inte sällan ihop i den moderna debatten. Men jag är osäker på om Tersman bara avser att understryka denna viktiga distinktion, eller om han menar att debatten endast bör handla om den psykologiska frågan och att den semantiska frågan bör lämnas därhän.

Tersman framför även ett annat intressant metodologiskt förslag. Han menar att när vi bedömer rimligheten i expressivistiska och kognitivistiska teorier bör vi inte främst fundera över vilken teori som ger den bästa *beskrivningen* av moraliskt tänkande, eftersom det inte råder tillräckligt stor enighet om vad som utmärker moraliskt tänkande. I stället bör vi fundera över huruvida expressivistiska eller kognitivistiska teorier bäst stämmer överens med vad moraluppfattningar *bör* vara.

Detta kan ju låta konstigt, men Tersman verkar tänka sig något i stil med det följande. Vi ska betrakta teorier om moraluppfattningar som delar av *folkpsykologiska* teorier. Folkpsykologin tillskriver olika typer av psykologiska tillstånd till agenter – oss själva och andra – och med hjälp av dessa tillskrivningar kan vi göra förutsägelser om agenters avsiktliga beteenden i olika situationer. Moralens (huvudsakliga?) funktion är att koordinera kollektivt beteende och se till att individer inte ständigt handlar med det snöda egenintresset för ögonen. Den bästa teorin om moralomdömen är den som bäst stämmer överens med folkpsykologiska handlingsförklaringar där moraliska uppfattningar ingår (s. 30–31).

Här glider fokus i Tersmans diskussion över till *internalismens* rimlighet. Enligt internalismen är det nödvändigt att om man hyser en moralisk uppfattning, t.ex. att det är fel att äta kött, så är man i någon grad motiverad att handla i enlighet med denna uppfattning. Men kopplingen mellan debatten om internalism och debatten om expressivism och kognitivism är inte självklar. Tersman menar att internalismen följer av (den psykologiska) expressivismen, och det kan man kanske hålla med om.

Men det följer inte av kognitivismen att internalismen är falsk. För att det ska följa krävs det att inga typer kognitiva tillstånd (övertygelser) är nödvändigt motiverande. Den uppfattningen är förvisso inte ovanlig, men den är inte okontroversiell.

Tersman tar inte ställning i frågan om huruvida expressivismen är den mest lovande teorin om moraluppfattningar. Men han menar att det finns åtminstone något som talar för att det är så. För att moralen ska kunna ha sin koordinerande funktion tycks det krävas att moraluppfattningar är kopplade till handlingsmotivation. I och med att expressivismen implicerar internalism erbjuder den en enkel förklaring i detta avseende. Kognitivismen måste däremot erbjuda en mer komplex förklaring (s. 31).

Detta kan man förstås ifrågasätta. Tillåter inte folkpsykologin och dess förklaringar att människor ibland inte är en gnutta motiverade att handla i enlighet med sina (uppriktiga) moraluppfattningar, t.ex. att det är fel att äta kött? Om uppfattningen att det är fel att äta kött består i ett ogillande av köttätande, vari består då uppfattningen att det inte är fel att äta kött? Denna uppfattning, som väl också kan ingå i trovärdiga folkpsykologiska förklaringar, kan knappast bestå i gillande av köttätande. Inte heller kan den bestå i frånvaron av gillande eller ogillande av köttätande, eftersom detta är förenligt med att man inte har någon uppfattning om köttätandets moraliska status. Det verkar som att de metaetiska tvistefrågorna även med Tersmans metodologiska angreppssätt blir ungefär de gamla vanliga.

I antologins andra del diskuterar Johan Sträng i ett välskrivet och lärorikt bidrag föreställningen att Hägerström var en föregångare till den analytiska filosofin. Enligt Sträng är den föreställningen i mångt och mycket ett resultat av filosofiska preferenser hos Hägerströms uttolkare och efterträdare i Uppsala. Sträng jämför på ett förtjänstfullt sätt Wienkretsens och Cambridgefilosofins stilbildande läror med Hägerströms och Uppsalaskolans och pekar på likheter och skillnader.

Hans Ruin kritiserar i sitt bidrag den egendomliga ståndpunkten att Hägerström formulerade sina teorier mer eller mindre utan inflytande från andra tänkare (s. 181). Efter att ha etablerat att Hägerström läste andra filosofers verk torgför Ruin de betydligt äventyrligare teserna att "i stort sett" alla alternativa positioner inom värdeteorin går att hitta i den antika filosofin och att värdenihilismen framträder hos Aristoteles, om än i "modifierad form" (s. 182). Det är förvisso sant att det nog går att finna vilken teori som helst lite varstans i filosofihistorien, bara man framställer den med tillräckligt suddiga konturer.

Ruinns huvudtes är dock inte någon av dessa, utan att Friedrich Nietzsches verk utgjorde en viktig influens för Hägerström. Som be-

lägg för detta hänvisar han i första hand inte till delar av Hägerströms filosofiska teorier som skulle påminna om Nietzsches, utan till brev som Hägerström skrev i sin ungdom till sin äldre bror och sin blivande fru, i vilka han uttrycker sin beundran för Nietzsche. Att Hägerström så sällan nämner Nietzsche i sina skrifter förklarar Ruin dels med att han hade för vana att inte namnge andra författare och dels med någon sorts psykologisk undanträngningsmekanism som litteraturteoretikern Harold Bloom kallat "the anxiety of influence" (s. 185). En sådan bevisföring är ju svårfalsifierad, så den som till äventyrs skulle vilja kritisera Ruins slutsatser har ingen lätt uppgift framför sig.

Till syvende och sist verkar Ruin mena att det som går att identifiera som typiskt Nietzscheanskt i Hägerströms filosofi är det genealogiska sättet att tänka om (inte !!) moral (s. 190). Men frågan är varför detta tyder på att just Nietzsche skulle ha utövat ett så markant inflytande på Hägerström. Liknande tankegångar finns ju i betydligt stringentare former hos Hume, Marx och Darwin, vilkas verk Hägerström bevisligen också var väl insatt i.

De resterande två delarna behandlar Hägerströms rättsfilosofi samt hans eftermäle och inflytande i den svenska filosofiska och allmänna intellektuella debatten. Antologin är nog att betrakta som ett led i ansträngningarna att öka intresset för Hägerströms filosofi och på sikt få till stånd en livskraftig Hägerströmforskning. Men det är tveksamt om de förhoppningarna kommer att infrias. Ett ansevärt hinder är Hägerströms svårgenomträngliga stil. C. D. Broad intresserade sig på sin tid för Hägerströms filosofi och gjorde några försök att introducera hans verk för den anglosaxiska publiken. Broad kunde dock inte avhålla sig från att notera att Hägerström tagit intryck av tyska tänkare och rättsfilosofier och att detta resulterat i att hans prosa liknar "glue thickened with sawdust" (1951, s. 99). Åtminstone i detta avseende var Broad mer av en sanningssägare än en marknadsförare. Men det hindrar inte att det för den filosofihistoriskt intresserade kan vara mödan värt att försöka tränga igenom klistret och sågspånen.

JONAS OLSON

REFERENSER

- Broad, C. D. 1951. "Hägerström's Account of Sense of Duty and Certain Allied Experiences", *Philosophy* 26, s. 99–113.
- Olson, J. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defence*. Oxford: Oxford University Press.
- Petersson, B. 1973. *Axel Hägerströms värdeteori*. Uppsala universitet.
- Petersson, B. 2011. "Axel Hägerström and his Early Version of Error Theory". *Theoria* 77, s. 55–70.

Karl Popper, falsifieringens profet

Ulf Persson

CKM Förlag, Svenska Humanistiska Förbundet, 2014. 211 s.

ISBN 978-91-7040-117-6

Ulf Persson är professor i matematik vid Chalmers och han har tidigare varit ordförande för Svenska Matematikersamfundet. Han har noterat att Karl Popper inte åtnjuter någon större respekt bland fackfilosofer och han vill i denna bok ”fördjupa bilden av den popperska filosofin” och visa att ”den kritik som oftast anförs mot honom skjuter över målet” (s. 8). Syftet är, säger han också, ”att sätta Poppers uttalanden i ett vidare sammanhang, att tolka dem och följa deras förgreningar. Speciellt angeläget är det för mig att visa hur han skiljer sig från postmodernisterna” (s. 19).

Men det visar sig sedan att boken faktiskt inte handlar särskilt mycket om vare sig Popper eller postmodernisterna. De flesta kapitlen behandlar olika specialvetenskaper – matematik, fysik, medicin, osv. – och de har huvudsakligen en idéhistorisk och i viss mån metodologisk karaktär. Det förefaller som om det framför allt är Perssons, inte Poppers, åsikter och bedömningar som utvecklas. Bland annat hävdar Persson att pedagogiken inte har gjort några framsteg sedan antiken. ”Det är just frånvaron av slutgiltiga falsifieringar som gör att pedagogiken tycks stampa på samma ställe” (s. 165). Persson menar därför att det är ”oansvarigt att utsätta det uppväxande släktet för pedagogiska experiment” (s. 168). Ibland säger han också lite konstiga saker, utan närmare motivering, som t.ex. följande: ”Att undervisa i kritiskt tänkande förutsätter att eleverna okritiskt anammar lärarens förhållningsregler” (s. 168).

Enligt Persson är Popper inte ute efter att beskriva en metod för vetenskaplig verksamhet. ”Ytterst förnekar han inte bara existensen av en sådan, utan även att en sådan någonsin kan komma att kunna existera” (s. 18). Med tanke på att Poppers främsta arbete i vetenskapsfilosofi har titeln *Logik der Forschung*, och i den engelska översättningen *The Logic of Scientific Discovery*, är detta en rätt uppseendeväckande tes. Men Persson menar antagligen att den ”logik” som Popper utvecklar, dvs. Poppers vetenskapsfilosofi, inte själv är vetenskaplig, utan snarare metafysisk – eftersom den inte kan falsifieras (s. 33).

Persson vill som sagt visa att ”den kritik som oftast anförs” mot Popper skjuter över målet. Vilken är då denna kritik? Såvitt jag kan se framgår inte det så klart av Perssons bok, men kanske är den vanligaste kritiken att Poppers vetenskapsteoretiska idéer egentligen inte skiljer sig så mycket från vad som brukar hävdas av andra empirister och positivisterna – trots att Popper själv energiskt påstår att det finns en tydlig skillnad och att den är oerhört viktig. Persson hänvisar själv till den ledande positivisterna Rudolf

Carnaps skämt om att "avståndet mellan honom och Popper var mycket litet, medan tydlig avståndet mellan Popper och honom var ofantligt" (s. 23). Men därutöver har förstås också mer speciella saker hos Popper kritiserats, t.ex. hans Platontolkning och hans försök att definiera korroborering.

Eller också syftar Persson på diverse invändningar mot Poppers falsifikationism, dvs. hans mer specifika tes att allmänna lagar och teorier inte kan verifieras utan endast falsifieras (s. 30). Här hänger förstås rätt mycket på vad som menas med att "verifiera" en teori. Och Popper menar förstås inte att alla allmänna lagar kan falsifieras; han kan ju inte mena att de alla är falska. Tanken är väl snarare att alla allmänna lagar är sådana att man kan *tänka sig* vissa observationer som skulle visa att de är falska. Men ta exempelvis den allmänna lagen att alla människor är dödliga. Vilka tänkbara observationer skulle kunna visa att den är falsk? Vi kan ju knappast tänka oss att observera att en person är odödlig, ty vederbörande skulle ju alltid kunna dö vid någon senare tidpunkt, efter det att observationen har utförts. Popper skulle väl då säga att denna lag just därför inte är *vetenskaplig* och att "allmänna lagar" syftar enbart på vetenskapliga lagar, dvs. sådana som i princip *skulle kunna* falsifieras. Tesen att alla allmänna lagar kan falsifieras betyder alltså bara att alla allmänna lagar som kan falsifieras kan falsifieras. Och det skulle nog alla hålla med om.

Vad menar då Popper med att "verifiera" en teori eller allmän lag? Om det betyder att man gör observationer som med säkerhet garanterar att teorin är sann, så skulle nog alla hålla med om att teorier och allmänna lagar inte kan verifieras. Det är okontroversiellt. Men analogt är det nog omöjligt att göra observationer som med absolut säkerhet garanterar att en teori är falsk. Detta skulle Popper möjligen inte hålla med om, men det verkar i alla fall som om Persson gör det (s. 39).

I ett kapitel om matematik hävdar Persson "att matematiken inte intar den särställning som Popper mer eller mindre explicit tillskriver den. Det matematiska språket är inte alls lika formellt som det borde vara för att möjliggöra en mekanisk deduktion" (s. 55). "En matematiker som vill kontrollera korrektheten av ett längre argument gör det inte att genom steg för steg som en maskin bekräfta alla led: han försöker i stället falsifiera genom att dra de yttersta konsekvenserna av argumenten" (s. 56).

Det är egentligen bara en mindre del av boken som kan sägas handla om Popper och hans tänkande, korta passager här och där insprängda i de olika kapitlen. Men ganska ofta vet läsaren inte om en viss passage är ett referat av Popper eller om det är Perssons egna påståenden, så det är möjligt att det finns mer av Poppers teser i boken än man tror. Något som bidrar till denna oklarhet är att Persson – konstigt nog – aldrig ger några hänvisningar till textställen hos Popper. Det är en brist som blir besvärande när

man vill kontrollera eller bättre förstå en rad olika påståenden som Persson gör om Popper. Som t.ex. när han ska förklara skillnaderna mellan Poppers tre världar (s. 110).

Det centrala kapitlet i boken – åtminstone om man utgår från bokens titel – får väl anses vara det som handlar om Poppers ”evolutionära epistemologi”. Här beskrivs hur Popper betonar att vi måste ha vissa förväntningar för att vi ska kunna lära av våra sinnesintryck. Dessa förväntningar ”manifesteras via organismens genetiska uppsättning” (s. 124) och de modifieras eller elimineras i den mån de falsifieras av sinnesintrycken. På så sätt växer våra teorier fram genom ”trial and error”. Processen ”innebär en asymptotisk approximation till sanningen” och att ”vi kommer att kunna närma oss den godtyckligt nära” (s. 127). Hur Persson kan vara så säker på riktigheten av denna optimistiska tes framgår inte. Man får också intrycket att vetenskapens utveckling skulle vara rent biologiskt determinerad – något som Popper nog inte skulle gå med på. Man kan resonera så här. Våra förväntningar (teorier, hypoteser) kan möjligen, som Popper ibland tycks mena, komma från vår biologiska natur, från våra gener. Om de inte gör det så finns det väl bara två möjligheter. Antingen kommer de från våra sinnesintryck – vilket skulle underminera hans kritik av äldre kunskapsteori (Locke, Hume, Russell). Eller också från ett fristående, autonomt ”förnuft” – vilket låter lite spökligt och knappast falsifierbart.

Man kan undra om Popper skulle vara beredd att dela Perssons – om det nu är Perssons – optimistiska syn på vetenskapen. För egen del har jag svårt att tro det. Teorin att vår kunskapsutveckling innebär ”en asymptotisk approximation till sanningen” är väl för övrigt knappast falsifierbar. Och därmed skulle den väl enligt Popper vara ”metafysisk” snarare än vetenskaplig.

LARS BERGSTRÖM

From Morality to the End of Reason: An Essay on Rights, Reasons and Responsibility

Ingmar Persson

Oxford University Press, 2013. 328 s. ISBN 978-0-19-967655-2

Under de senaste decennierna har Ingmar Persson blivit en av Sveriges mest renommerade filosofer. I *From Morality to the End of Reason* (2013) utvidgar han argumentationen från sin tidigare *The Retreat of Reason* (2005). Hädanefter kommer jag att referera till den tidigare som *MR* och den senare som *RR*. Då bakåtreferenserna i *MR* är många kan den med nämligen med fördel samläsa med *RR*, analogt med hur de två

volymerna i Derek Parfitts *On What Matters* (2011) kan samläsas. De hänger ihop på ett liknande sätt.

Men nu är det *MR* som recenseras – den har släppts som en fristående volym. Alla sidhänvisningar nedan görs således till denna om inte annat anges (och alla översättningar är mina). Perssons projekt i *MR* är att förklara doktrinerna som ingår i vår vardagliga moral och kritiskt diskutera dessa. I diskussionen förkastas vardagsmoralen och revideras till förmån för en sorts konsekventialism.¹ Enligt denna bör vi eftersträva ett mål *M* som är åtminstone lika bra som, eller inte mindre bra än, alla andra alternativ som är åtminstone lika bra som varje alternativ som *M* är lika bra som (s. 165–66). Den komplicerade formuleringen beror på att Persson menar att värdeegenskaper inte är transitiva (kap. 9).

Om denna teori är riktig blir moralen inte vidare auktoritativ, menar Persson i slutdiskussionen. Detta har två anledningar. Eftersom den nya moralsynen är mer krävande än vardagsmoralen till sitt innehåll måste vi göra mer än vi trott. Och eftersom det inte heller finns några moraliska påbud som ger skäl för oss alla har vi inte nödvändigtvis skäl att bry oss om den. Det senare är fallet eftersom Persson håller en sorts internalism om praktiska skäl för sann, där skäl ges av intrinsikala önsknningar (*intrinsic desires*) som inte är baserade på kognitiva misstag.² Men det finns ingen nödvändig koppling mellan våra önsknningar och denna etiska teori. Persson var skeptisk till förnuftets förmågor redan i *RR*: Slutsatsen var att varken ideal om att leva fullt rationellt eller tillfredsställelsemaximerande är uppnåeliga. I *MR* utvidgas skepticismen.

MR är en mycket omfattande bok där många goda argument presenteras och dito diskussioner förs. Det är därför kanske olyckligt att jag nu kommer att fokusera på några kritiska punkter, men boken inbjuder till just denna sorts kritiska diskussion. För det första kommer jag att diskutera bokens utgångsvinkel och metod. För det andra tar jag upp några aspekter av dess centrala normativ-etiska innehåll. För det tredje tar jag upp Perssons mer metafysiska diskussioner. Ett generellt problem i alla delar är att Persson tar en för stor ansats, vilket gör att viktiga teoretiska alternativ inte diskuteras (i de två tidigare fallen) och att han går så fort fram att det är enkelt att invända (i det senare). Men vi lär oss mycket om etik längs vägen.

Persson menar att vardagsmoralen kan fångas av *AOD* (handlingunderlåtelse-doktrinen, *the act-omission doctrine*). *AOD* är asymmetrisk på så sätt att vi har starkare moraliska skäl att inte orsaka vissa sorters skada än att underlåta att hindra dem eller låta dem ske.

¹Persson är emellertid kritisk mot distinktionen mellan konsekventialism och deontologi (s. 8–11).

²En "intrinsikal önskning" är en önskning av något för dess egen skull (kap. 12, n. 1).

AOD har i sin tur två komponenter. Den första är *DNR* (doktrinen om negativa rättigheter, *doctrine of negative rights*), enligt vilken vi har negativa rättigheter till liv, lem och egendom (s. 1), men inga positiva rättigheter som skulle kräva att andra hjälper oss till detta. Den andra är *CBR* (kausalitetsbaserat ansvar, *causally-based responsibility*). Denna handlar grovt sett om att vårt moraliska ansvar för en händelse är proportionerligt mot hur mycket vi orsakar en händelse (s. 1). Även doktrinen om dubbel effekt beror på *CBR* (kap. 6), åtminstone om den förstås korrekt.

Läsaren undrar emellertid varför Persson tillskriver just dessa doktriner till folk i allmänhet (åtminstone som dominanta i jämförelse med andra uppfattningar). Accepterar folk de ovan nämnda doktrinerna? Denna undran blir påtaglig då det är välkänt att både filosofer och folk i allmänhet ofta verkar vara oeniga. Persson menar visserligen att det finns en djupare enighet mellan olika kulturer och tider, som dessutom beror på evolutionen (s. 3–6; 11). Men ingen empirisk evidens anförs, och här hade sådan behövts för att det skulle gå att belägga att enigheten föreligger.³

Som läget är nu skulle det kunna vara så att folk i allmänhet inte accepterar de doktriner Persson tillskriver till dem, eller så är folks doktriner så vaga att de inte kan specificeras till *AOD*, *DNR* och *CBR*. Exempelvis skulle de kunna vara mer situationsbaserade än Persson föreslår, på så sätt att de inte generaliserar över olika situationer. Alternativt så skulle våra moraliska begrepp kunna vara vaga i kanterna och varierande mellan personer, vilket gör att de helt enkelt inte håller samma doktriner (jfr Francén Olinder 2012).

Då Persson främst argumenterar för sina tolkningar av doktrinerna genom diskussioner av filosofers teorier är det kanske bättre att förstå boken som ett försök att utröna vad några aspekter av de filosofiska tolkningarna av vardagsmoralen är i sin bästa form, snarare än som deskriptiv. Med ”de filosofiska tolkningarna” menar jag mer idealiserade, framdestillerade teorier om vad som är rätt eller fel som filosofer ofta

³Persson anför dock argument: Vi tenderar att hålla fast vid doktrinerna även när vi inser att de är oförsvarbara, och det är lättare att skada än att gynna oss. Det senare eftersom skador kan vara av stor magnitud och det finns fler sätt att skada än att gynna oss (s. 4–6). Men inget av *dess* empiriska argument är belagt med evidens. Möjligen skulle man dock kunna tolka Persson som att han presenterar en inferens till bästa förklaringen för den senare tesen. Han menar att den välkända effekten förlustaversion – att en förlust av en viss magnitud brukar ses som värre än en motsvarande vinst – och att rädsla är mer utspritt än hopp kan förklaras genom att det är lättare att skada än att gynna oss. Men det är inte alls säkert att förlustaversion är en effekt av detta faktum snarare än något annat, exempelvis att skador kan påverka vår funktionalitet mer än vinster. Och hur utspridda rädsor och förhoppningar är undersöks inte alls.

omfamnat. Det är dessa idéer som sedan ska diskuteras kritiskt. Då krävs inte längre fullständig ackuratess om vardagliga doktriner.

Persson försöker dock inte formulera exempelvis rättighetsteorier i sina starkaste former. Det heter att problem med att förstå hur mycket egendom som personer kan appropriera (och därför har rätt till) när de försöker appropriera den från naturen måste lösas om rättighetsteorier ska kunna rättfärdigas, vilket Persson inte tror är möjligt (s. 27). Dessutom ignoreras många framstående filosofiska teorier. Kontraktualism, dygdteorier eller situationism nämns inte alls, medan kantianism avvisas mycket hastigt i ett stycke (s. 140).

Således bör Perssons diskussion om något ses som ett argument för varför hans typ av konsekventialism är att föredra framför *vissa andra teorier*. Det är för starkt att säga att han tar itu med vardagsmoralen, eller ens alla filosofiska utmanare.

De flesta av bokens tolv huvudkapitel diskuterar olika normativ-etiska frågeställningar relaterade till de ovan nämnda doktrinerna. Genom denna diskussion framträder Perssons positiva synsätt. Förutom den aningen krångliga varianten av konsekventialism ovan så argumenterar han också för många andra teser. Exempelvis presenterar han en syn på ansvar där vi är ansvariga för utfallet av praktisk överläggning (*deliberation*) som sin ersättare till CBR (kap. 6 och 7).

Mycket av Perssons argumentation är utmärkt. Kritiken av DNR (eller negativa rättigheter mer generellt) i kapitel två, liksom paradoxerna för AOD i kapitel fyra, är starka utmaningar för alla som skulle försöka försvara någon sådan doktrin.

Angående rättighetsdiskussionen erkänner dock Persson (s. 64–68) att hans argument bara handlar om generella rättigheter (*general rights*), inte om så kallade speciella rättigheter (*special rights*). Generella rättigheter har vi bara för att vi lever, men speciella rättigheter och skyldigheter tilldelas vi beroende på våra egna handlingar (exempelvis löften). Dessutom menar han att det skulle vara möjligt att försvara generella rättigheter av pragmatiska skäl.

Att rättigheter kan variera, både sett till hur de fungerar och motivationen för dem, öppnar dock frågor om vilken sorts rättigheter som egentligen finns. Problemet här är ännu en instans av den ursprungliga problematiken i boken: Persson tar ett för stort grepp, så han missar alternativ.

För varför skulle inte rättigheter i första hand kunna figurera i system (exempelvis inspirerat av Shue (1980), som förnekar distinktionen mellan positiva och negativa rättigheter)? Om dessa system är politiska och rättsliga skulle rättigheterna kunna gälla allt annat lika och därför inte behöva vara tillämpbara på alla fall, utan bara på de sätt de bedöms vara

det politiskt och rättsligt. Ett sådant system har fördelen att problematiska motexempel kan avgöras med politiska eller rättsliga medel, snarare än genom vad som faller under allmängiltiga rättigheter. Exempelvis Perssons problem med appropriering ovan kan då lösas – lagstiftning kan avgöra. (Är detta rent utav folkförståelsen av rättigheter?)

MR innehåller också några mer metafysiska kapitel om mentala förklaringar (kap. 5) och normativ superveniens (kap. 9), och de två avslutande handlar om praktiska och teoretiska normativa skäl. Här fokuserar jag på de senare kapitlen.

Ett problem med dessa är att argumentationen blir rumphuggen, dels eftersom mycket av dess grunder lagts fram i *RR*, och dels eftersom den ändå hade kunnat vara mycket längre. Kapitlet om teoretiska skäl är mycket kontroversiellt och inte uppenbart relevant för resten av boken. Persson menar nämligen att vi har pragmatiska – inte epistemiska – skäl hålla fast vid många vardagliga trosföreställningar, exempelvis perceptionsbaserade (kap 11).

Jag avslutar dock med en invändning mot Perssons syn på normativa praktiska skäl. Han verkar ha gått för fort fram med att besvara en viktig fråga. Ett nödvändigt villkor för att något ska vara ett normativt praktiskt skäl är att det är just *normativt* (jfr Parfit 2011, vol. 1, s. 91, som Persson citerar, eller Heuer 2004). Det måste alltså, i en bred mening, föreskriva eller rekommendera vad vi ska göra. Som ovan nämnts menar Persson att praktiska skäl ges av våra intrinsikala önskningar som inte är beroende på kognitiva misstag. Vad vi har skäl att göra är att ta nödvändiga och i omständigheterna tillräckliga medel för att tillfredsställa dessa önskningar (s. 271). Dessa skäl kan kallas normativa, menar han, just eftersom önskningarna inte är baserade på misstag (s. 273).

Men frågan är om de verkligen är normativa. Att de inte är baserade på misstag *utesluter* vissa önskningar från att ge skäl, men verkar inte ge upphov till någon positiv föreskrivande eller rekommenderande kraft för de önskningar som ger dem. Så Perssons teori verkar inte kunna hantera positiv normativ kraft, och är därför inkomplett.⁴ Då öppnas också frågan

⁴Men tänk om ”att inte vara baserad på misstag” är detsamma ”att vara rationell”? Skulle inte det lösa problemet? Grovt och förkortat menar Persson tidigare, i *RR* s. 158–61, att den sorts önskningar som kan ge upphov till skäl är rationella omm de vore sådana att de formades baserat på rationella tankar. Och tanken att p (är sant) är rationell omm den är baserad på alla tillgängliga (*apparent*) skäl som agenten har att tro eller inte tro p (samt några fler kvalifikationer) (*RR* s. 165–66). Det är oklart hur detta anknyter till misstagsformuleringen i *MR*, men samma problem med normativitet verkar återuppträda då Persson menar att intrinsikala önskningar inte är rationellt föreskrivna (s. 158). De är inte föreskrivna, bara tillåtna.

om våra skäl för handling är så disassocierade från moralen som Persson menat, för vad den kompletta (eller korrekta) teorin säger är oklart.

Slutligen verkar alltså Persson inte kunna dra sina drastiska slutsatser. Han har missat starka utmanare och varit för hastig. Men med detta sagt är *MR* ändå givande att läsa, för där teserna är tydliga och diskuterade i detalj är argumentationen stark. Det finns mycket att hämta och utveckla vidare.

OLOF LEFFLER

REFERENSER

- Francén Olinder, Ragnar. 2012. "Moral and Metaethical Pluralism: Unity in Variation". *Southern Journal of Philosophy* 50, nr 4, s. 583–601.
- Heuer, Ulrike. 2004. "Reasons for Actions and Desires". *Philosophical Studies* 121, nr 1, s. 43–63.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters* (Vol. 1 & 2). Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2005. *The Retreat of Reason: A Dilemma in the Philosophy of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Persson, Ingmar. 2014. *From Morality to the End of Reason: An Essay on Rights, Reasons and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Shue, Henry. 1980. *Basic Rights*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Upplysning i det 21:a århundradet

Christer Sturmark

Fri Tanke, 2015. 539 s. ISBN 978-91-87513-84-8

Författaren till denna omfångs- och innehållsrika bok är ordförande i förbundet Humanisterna, en mycket livaktig förening som värnar om det sekulära samhället och åtskillnaden mellan religion och politik. Enligt baksidestexten är det en bok där författaren "beskriver sin egen filosofiska utveckling och tar med sig läsaren på färden" och som "tar sig an ett stort antal av vår tids besvärligaste och samtidigt politiskt känsliga frågor".

I första delen av boken presenteras olika "verktyg för att tänka klarare och effektivare i vardagen" (s. 12). Det mesta som här presenteras är ur filosofisk synpunkt rätt elementärt och okontroversiellt, men det finns några konstigheter, som t.ex. att lagen om det uteslutna tredje och motsäggelagen sägs vara samma sak (s. 118). Det ges en del instruktiva exempel på misstag eller inkonsekvenser – bl.a. i statistiska bedömningar – och magiskt tänkande som man lätt kan göra sig skyldig till (s. 137–60). Här finns också de vanligaste argumenten mot de vanligaste gudsbevisen och en klaggörande diskussion om ateism och agnosticism. Dessutom kritiska synpunkter på olika sätt att hantera eller bemöta teodicéproblemet.

Beträffande frågan om vad man ska tro på ställer sig Sturmark bakom det som Ingemar Hedenius kallade ”den intellektuella moralens maxim” – dvs. ”Tro på något om och endast om du har goda skäl att hålla det för sant” (s. 46). Denna maxim fanns ju, i denna och andra varianter, långt före Hedenius, och den godtas antagligen fortfarande av många människor. Sturmark säger att den är ”en utmärkt kompass att ha med sig på kunskapsresan” (s. 47). En läsare som försöker följa Sturmarks råd kan då känna sig benägen att fråga om Sturmark själv har några goda skäl för att hålla maximen för sann. Den frågan besvaras tyvärr inte.

I själva verket är det kanske inte så lätt att efterleva den intellektuella moralens maxim. Sturmark tror exempelvis att det finns liv, men inte enhörningar, på andra planeter (s. 92). Varför? Det är kanske sannolikare att det finns liv på andra planeter än att det finns enhörningar på andra planeter, men frågan är i så fall hur stora dessa sannolikheter är. Är de lagom stora för att man ska tro i det första fallet, men inte i det andra? Hur avgör man det?

Sturmark anser – som många andra, inklusive undertecknad – att lycka är bättre (mer eftersträvansvärd) än olycka och att frihet är bättre än ofrihet. Har han några goda skäl för att hålla detta för sant? Det verkar inte så, ty han säger att detta är en ”utgångspunkt för det sekulära tänkandet kring moral” (s. 226). Och en utgångspunkt kräver väl inga goda skäl? Men förbjuder då inte den intellektuella moralens maxim honom att tro att lycka är bättre än lidande?

Eller menar han, ungefär som utilitaristen John Stuart Mill på sin tid, att ett gott skäl för att lycka är mer eftersträvansvärd än olycka är att alla människor eftersträvar lycka? Men att alla eller de allra flesta eftersträvar något – och att vi eventuellt av evolutionen är programmerade att göra det – är väl inte ett gott skäl att hålla det för sant att det som eftersträvas är bra och eftersträvansvärt? Sturmark noterar att evolutionen har utrustat oss – och många andra djurarter – med vissa altruistiska dispositioner (s. 227–28), men inte heller detta är väl ett gott skäl att tro att lycka är bättre än olycka, eller att altruism är något eftersträvansvärt. Eller kan vi i dessa fall av någon anledning härleda ”bör” från ”är”?

Eller anser Sturmark att den intellektuella moralens maxim inte ska tillämpas på värdeomdömen och andra moraliska omdömen? Kanske menar han, som många andra, att sådana omdömen inte kan vara sanna och att det därför aldrig kan bli aktuellt att ha några skäl för att hålla dem för sanna. I så fall undrar man förstas om han har några goda skäl för att tro att värdeomdömen inte kan vara sanna. Och om det är ett värdeomdöme att säga att vissa skäl är ”goda”, så finns också problemet att man kanske inte kan ha några goda skäl för att tro att ett skäl är gott.

Men det vore naturligtvis för mycket begärt att Sturmark i en bok av

detta slag skulle lösa grundläggande värdeteoretiska och kunskapsteoretiska problem. Hans framställning innehåller ändå en hel del nyttiga påpekanden för den som vill ge sig in i diskussioner om livsåskådningsfrågor. Exempelvis detta: ”Många onödiga diskussioner skulle kunna undvikas om vi lärde oss att skilja mellan sakfrågor och smakfrågor. Alltför många dialoger havererar också för att vi inte menar samma sak med vissa uttryck” (s. 72). Det låter ju mycket vettigt. Men själv glömer han ibland bort det, t.ex. när han säger ”Om du tror att det finns troll i skogen, och jag inte tror det, har en av oss rätt” (s. 77). Hur som helst, enligt Sturmark tycks estetiska värdeomdömen gälla smakfrågor (s. 71). Och då närmar vi oss åter den fråga jag antydde ovan. Menar han att moraliska frågor är smakfrågor eller sakfrågor?

I det sista kapitlet i bokens första halva kritiserar sådant som homeopati, astrologi och diverse magiska och nyandliga föreställningar.

I bokens andra del beskrivs företeelser som det religiösa förtrycket av kvinnor i många länder, sharialagar, Islamiska Staten, Anders Behring Breiviks manifest, kristen extremism i USA, kreationism, intelligent design, och kyrkornas protester mot bl.a. vaccination och stamcells forskning (s. 267–314). Men här ingår också en översiktlig skiss av filosofins historia med tonvikt på sådant som har med upplysning och sekulär humanism att göra – samt exempel på nutida religionskritik (s. 319–74).

Vidare behandlas tillståndet i svenska kyrkan (s. 407–41) och den svenska debatten om livsåskådningsfrågor (s. 445–79). Träffande kritik riktas mot den svenska ärkebiskopen Antje Jackelén och andra kristna debattörer som Peter Weiderud, Helle Klein och Elisabeth Gerle. Samt mot svenska journalister och media som intar en okritisk hållning till kvacksalveri och flum (s. 483–94). Här redovisas också en mängd fakta, som t.ex. att 20 procent av Sveriges befolkning tror på spöken (s. 493).

Sturmark gör en tänkvärd observation när han påpekar att ”det finns inga muslimska, kristna och judiska barn”, utan endast ”barn till muslimska, kristna och judiska föräldrar”. Vi skulle ju inte kalla barn till föräldrar med sekulära livsåskådnningar för exempelvis ”socialistiska barn” och ”liberala barn” (s. 498). Han ger också avskräckande belägg för att religionskunskap inte förmedlas på ett rimligt sätt i den svenska skolan (s. 502–10).

LARS BERGSTRÖM

Svensk sexualbrottslag: En framåtsyftande tillbakablick

Madeleine Leijonhufvud

Norstedts juridik, 2015. 114 s. ISBN 978-91-39-01893-3

Madeleine Leijonhufvud har i en kort och populär skrift tecknat utvecklingen av lag och rättstillämpning ifråga om sexualbrott i Sverige under det senaste halvsekle. Boken är medryckande välskriven och bjuder på en inblick i Leijonhufvuds egen intellektuella utveckling rörande den sak, för vilken hon mer än någon annan jurist har varit en pådrivande kraft. Man kan tala om ett livsverk, som här sammanfattas. Boken är en veritabel bladvändare och den slutar följdriktigt med en cliffhanger. Hur det går med den linje Leijonhufvud ihärdigt verkat för vet vi först då nyiligen tillsatt utredning lämnar sitt besked.

Boken ger en rik inblick i olika fördomar kring kvinnors ställning i samhället och man förstår hur särskilt svårt det varit att rubba dem, då de emanerat ur olika tidstypiska föreställningar om mäns och kvinnors sexualitet. Före 1965 var t.ex. våldtäkt inom äktenskapen juridiskt utesluten. Boken är värd att läsas bara för historikens skull. Men framför allt är den spännande partsinlaga, en skarp plädering för en tanke som växt fram gradvis i författarens medvetande och som blivit till en fast förankrad åsikt. Brottbeskrivningen, vid våldtäkt, ska bygga på att sexuella handlingar utförts mot någon *utan dennes samtycke*. Detta i stället för nuvarande lagstiftning, som fäster vikt (utom i några särfall) vid om förövaren *tillvingat* sig det sexuella umgänget.

Att bygga på tankar om tvång och skada kan förefalla naturligt. Utan skada, inget brott, har man ofta (i en utilitaristiskt färgad tradition) brukat tänka. Men det finns andra möjliga analogier som kan göras. En har att göra med integritet. Tänk på hemfridsbrott. Ingen har rätt att utan mitt samtycke inträda i min lägenhet. Säger jag till en gäst att gå måste hon göra det. Annars begår hon hemfridsbrott.

Med den analogin vill Leijonhufvud ha en lag som garanterar vad hon kallar vår sexuella integritet. Ingen ska få utföra sexuella handlingar med eller mot mig, utan mitt samtycke.

Är det inte att gå för långt att kräva samtycke? Är det inte svårt att konstatera? Det måste ju ofta vara endast implicit, underförstått? Vore det inte nog att säga att ett nej ska respekteras? Nej, säger Leijonhufvud. Ett nej ska förstås respekteras. Men det beror på att det bara är *ett* sätt att signalera att samtycke saknas.

Jag vet inte vad jag ska tänka om detta annat än att det är just tänkvärt. Många problem måste förstås lösas innan man vet hur man ska avgöra om samtycke förelegat. Och vad ska man göra med individer som har sexuellt umgänge, men som inte är kapabla att ge (informerat) sam-

tycke (t.ex. dementa, gravt förståndshandikappade)? Nog måste också de ha rätt till ett sexliv! Bygger man på samtycke är det också svårt att principiellt motivera ett förbud mot att skada någon som samtycker. Ska det inte finnas någon gräns för våldsamheter i sexlivet, som utförs med offrets samtycke?

Jag vet som sagt varken ut eller in. När jag läser detta får jag emellertid, som filosof, en tanke. Man borde kunna radikaliserat detta synsätt – om man alls vill anamma det. Varför över huvud taget prata om *sex* i sammanhanget? Varför inte prata helt enkelt om personlig integritet?

Leijonhufvud skriver populärt och använder ofta ordet ”sex”. Men hur ska det stavas ut i rätttegångssammanhang? Sexuellt umgänge? Har offret (motvilligt) umgått sexuell med förövaren? Det åter inte riktigt. Och vad ska man säga om mannen som förde sina fingrar upp i flickvännens slida för att utröna om hon varit otrogen? Det var väl inte sexuell umgänge från någons synvinkel?

Slutade vi att hänvisa till sex, och brydde vi oss i stället bara om den fysiska integriteten (tillsammans med skadefrågan, som förstås också måste finnas med i bilden) skulle vi kanske få den optimala formen av lagstiftning på detta område?

TORBJÖRN TÄNNSJÖ

Notiser

GENUS

Den polske filosofen Kazimierz Twardowski, som var elev till Franz Brentano i Wien, startade i slutet av 1800-talet den s.k. Lvov-Warszawa-skolan i polsk filosofi. Den var särskilt livaktig mellan första och andra världskriget. Den hade en viss likhet med de logiska positivisterna i Wien. Skolans mest kända medlemmar var Kazimierz Ajdukiewicz, Tadeusz Kotarbiński, Stanisław Leśniewski, Jan Łukasiewicz och, den kanske mest berömde, Alfred Tarski, senare professor i Los Angeles. Även om skolan är mest känd för insatser i logik, så hade medlemmarna även vidare filosofiska intressen. I *Stanford Encyclopedia of Philosophy* finns en beskrivning av skolans verksamhet och där kan man också hitta ett fotografi av deltagarna i Twardowskis sista seminarium, läsåret 1936–37. Det slående är att av de tretton deltagarna var fem män och åtta kvinnor. En sådan könsfördelning har inte varit vanlig i filosofiska seminarier under 1900-talet.

KLIMATOPTIMISM

Förre statsministern Göran Persson har uttalat sig om klimatförändringarna (AB 2/10 2015). Till skillnad från många andra är han inte oroad: ”Nej, jag är inte oroad. Intellectuellt förstår jag att det är ett farligt läge, men ska man gå runt och ha ont i magen för det där så tror jag man skulle bli olycklig som människa. Jag tror att mänskligheten löser problemet. Det människan har skapat kan också människan göra ogjort. I den trygga förvisningen lever jag.”

Men även om Persson skulle ha rätt i att människan *kan* lösa problemet – vilket inte verkar särskilt självklart – så är väl den stora frågan om hon verkligen *kommer* att göra det. Hittills tycks ju världens politiker ha väldigt svårt att komma överens om bindande löften och effektiva åtgärder. Risken förefaller stor att eventuella åtgärder i framtiden antingen blir alltför ineffektiva eller kommer för sent. Då, om inte förr, kommer man att få ont i magen.

FILOSOFER SOM DOG 2015

Irving Singer, Keith Donnellan, Peter Menzies, Georg Kreisel, Leigh S. Cauman, Michael Theunissen, Robert L. Arrington, Jaakko Hintikka, Abner Shimony och Roger Gibson.

INTRESSANT TRANSPLANTATION

En rysk datatekniker som lider av en obotlig muskelsjukdom ska genomgå en "huvudtransplantation", planerad till år 2017. Han ska alltså få en ny kropp. Varför det kallas huvudtransplantation är oklart, "kroppstransplantation" vore väl minst lika rättvisande. Kirurgerna, en italienare och en kines, är lite oroliga för att ryssens huvud ska stöta bort sin nya kropp – vilket har hänt i ett flertal experiment med möss – men kanske är det snarare den nya kroppen som kan stöta bort huvudet. Hur avgör man en sådan sak? Det är kanske det minst intressanta i sammanhanget.

NYA BÖCKER

Sociologen Hans Joas, som är professor både i Chicago och vid Humboldtuniversitetet i Berlin, har utgivit *Tro som alternativ: Kristendomens framtidsutsikter*, Daidalos 2015.

En bok med titeln *Klimatetik: Rättvisa, politik och individens ansvar*, har författats av göteborgsforskarna Bengt Brülde, professor i filosofi, och Göran Duus-Otterström, docent i statsvetenskap, Thales 2015.

En bok som "försöker klä filosofiska frågeställningar i en skönlitterär text" är *Fågelskrämman: Skymningsnoveller* av Melker Garay, på förlaget Norlén & Slottner 2015.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Per Bauhn är professor i praktisk filosofi vid Linnéuniversitetet, Lars Bergström är professor emeritus i praktisk filosofi, John Falkenberg är leg. psykolog och psykoterapeut i Stockholm, Olof Leffler är filosofidoktorand i Leeds, Victor Moberger är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala, Jonas Olson är professor i praktisk filosofi i Stockholm, Stefan Schubert är postdoc vid London School of Economics och forskare i teoretisk filosofi i Lund och vid Institutet för Framtidsstudier, och Torbjörn Tännsjö är professor i praktisk filosofi i Stockholm.

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 med e-post till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- 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
- 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
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört