

April 2016 Årgång 37 Nr 2

Filosofisk tidskrift

- AMANDA THORELL
3 Aristoteles syn på beröm
- LARS BERGSTRÖM
13 Normativa skäl
- MARCO TIOZZO
24 Om moralisk oenighet mellan epistemiska likar
- FRITS GÅVERTSSON
35 Medicinalogin i antik etik
- RECENSIONER
43 Lars Bergström om *Religion utan gud* av Ronald Dworkin
47 Carl-Göran Heidegren om *Konrad Marc-Wogau: En livsresa från Moskva till Uppsala* av Lennart Nordenfelt
51 Lars Bergström om *Min hjärna och jag* av Patricia Churchland
53 Karl Ekendahl om *Filosofisk tröst* av Torbjörn Tännsjö
- 57 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

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

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

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

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2016

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2016

ISSN 0348-7482

1. INLEDNING

Betänk följande situation: Agnes och Erika är arbetskamrater. Deras förutsättningar ser emellertid olika ut. Agnes har en lindrig utvecklingsstörning, Erika är högpresterande. En dag presterar Agnes bättre än hon vanligen gör. Samtidigt presterar Erika sämre än hon brukar. Men i jämförelse av Agnes och Erikas respektive prestationer är ändå Erikas prestation betydligt bättre än Agnes. Bör Agnes berömmas för att hon höjt sin nivå denna dag, trots att denna ändå är relativt låg? Bör Erika berömmas för en fin prestation trots att hon vanligtvis presterar bättre?

I denna uppsats är jag intresserad av naturen hos beröm. Syftet med uppsatsen är att undersöka vad Aristoteles tänker om ämnet. Speglar beröm en intrinsikal absolut egenskap? Eller är beröm ett instrument som används relativt ett mål om att stärka moraliskt önskvärt beteende? Aristoteles rör vid ämnet i flera av sina verk. Jag kommer ta upp tre passager från tre verk av Aristoteles där villkor för beröm uttrycks, och diskutera hur de bäst förstås.

Uppsatsen fortlöper på följande sätt. Till att börja med presenterar jag passager där Aristoteles uttrycker villkor för beröm. Jag diskuterar därefter två möjliga tolkningar av villkoren. Enligt den första tolkningen redogör Aristoteles för beröm som ett instrument i en moralisk praktik. Enligt den andra tolkningen avser Aristoteles inte samma sak med samtliga villkor, utan åsyftar ibland ett instrument i en moralisk praktik, och ibland en intrinsikal absolut egenskap.

2. VILLKOR FÖR BERÖM

Här följer tre passager där Aristoteles diskuterar beröm: en i *Nikomakiska etiken* (*NE*), en i *Eudemiska etiken* (*EE*), och en i *Retoriken*.¹ Låt oss börja med den passage där Aristoteles mest explicit diskuterar beröm, en passage i *NE* 1.12:

¹Dessa passager diskuterar Pierre Destrées (2011) i sin tolkning av beröm hos Aristoteles.

Allt som beröms verkar ju berömmas för någon egenskap och för hur det förhåller sig i jämförelse med något annat. Vi berömmar ju den rättrådige och den modige, och överhuvudtaget både den som är bra, och dygden, för handlingarna och resultaten av dessa, och vi berömmar även den som är stark, och den som är duktig på att löpa, och envar av detta slag, för att de har en viss sorts natur, och för hur de förhåller sig i jämförelse till något gott och förträffligt. Detta blir ju också tydligt i fallet med beröm av gudarna; för berömmet ter sig ju löjeväckande om det ges i jämförelse med oss, vilket också inträffar, eftersom berömmet, som vi nämnt, alltid ges i jämförelse med något. (1101^b12–21)

En första sak att kommentera är att ”som beröms” är en översättning från grekiskans ”epaineton”, vilket är ett verbaladjektiv; det är tvetydigt mellan en faktisk betydelse (som beröms) och en deontisk betydelse (som bör berömmas/är berömvärd). Denna distinktion kommer att aktualiseras längre fram i uppsatsen.

I passagen uttrycks följande två villkor för beröm av en handling:

- (i) handlingen är bra
- (ii) agenten agerar bra i relation till en standard

Villkor (i) säger att handlingen måste vara av ett bra slag. Utvärderingen av detta villkor måste emellertid ske med hänsyn till situationen i vilken handlingen utförs. Ett klassiskt exempel från Aristoteles (*NE* 3.1) som visar på detta är en sjökaptan som i extremt oväder kastar lasten som hans fartyg transporterar överbord för att på så sätt rädda besättningen och fartyget från att kapsejsa. Under normala omständigheter vore detta inte en bra handling, men under de förhållanden som råder är handlingen bra – den räddar livet på kaptanen och hans besättning.

Villkor (ii) handlar om nivån på handlingen. Det säger att hur bra en handling är avgörs av dess relation till en viss standard. Den relevanta standarden kan beskrivas som den nivå, på vilken den bästa tänkbara människan hade utfört handlingen. Huruvida villkor (ii) uppfylls eller inte bestäms alltså av avståndet mellan agentens handlande och den bästa tänkbara människans handlande. (Jag kommer att fördjupa diskussionen av vad detta villkor innebär längre fram.)

Vi går vidare till en passage i *EE* 2.6:

Eftersom nu dygden och lasten, och resultaten av dessa, i det ena fallet beröms, i det andra fallet klandras (för det klandras eller beröms inte som uppstår som ett resultat av nödvändighet eller av slump eller av naturen, utan i stället allt det som vi själva orsakar; och det som någon annan är orsak till, får denna person klander och beröm för), så är det tydligt att dygd och last avser de handlingar som personen själv är orsak och ursprunget till. (1223^a9–15)

Här uttrycks följande villkor för beröm:

- (iii) handlingen har sin orsak i agenten (inte i nödvändighet, slump eller natur)

Tanken här är att när en handling har sin orsak i nödvändighet, slump eller natur, så ligger den utanför agentens kontroll. Poängen med villkoret är att särskilja sådant som beror av ansträngningar från agenten från sådant som inte är agentens förtjänst.

Slutligen tittar vi på en passage i *Retoriken* 1.3:

Och på samma sätt ger de som berömmar och klandrar inte akt på huruvida vad en person gjort är fördelaktigt eller skadligt (för denne), utan uppfattar det ofta som berömvärdt att göra det hedervärda, utan att bry sig om det som gagnar en, som till exempel när de berömmar Achilles för att han hjälpte sin älskade Patroklos trots att han visste att han då måste dö, även om det hade varit möjligt för honom att leva vidare. (1358^b38–1359^a5)

Här uttrycks följande villkor för beröm:

- (iv) agenten utför handlingen i stället för en annan tillgänglig handling, som hen vet vore mer fördelaktig för egen del, men inte lika hedervärd

I detta villkor ryms två aspekter – dels att det finns mer än en handling tillgänglig för agenten, dels att handlingsvalet innebär att agenten väljer ett mer hedervärdt alternativ framför ett mer fördelaktigt. Den första aspekten impliceras emellertid redan av villkor (iii). För om agenten bara har ett möjligt handlingsalternativ (det vill säga inte ens kan välja mellan att utföra eller att avstå från att utföra en viss handling), så verkar det konstigt att säga att orsaken till handlingen ligger i agenten. Det tycks då rimligare att säga att orsaken ligger i nödvändighet eller i naturen. Gällande den andra aspekten så kan det påpekas att ”hedervärd” inte ska läsas som föremål för beröm, utan snarare som moraliskt bra.

Sammanfattningsvis är Aristoteles villkor för beröm av en handling:

- (i) handlingen är bra
- (ii) agenten agerar bra i relation till en standard
- (iii) handlingen har sin orsak i agenten (inte i nödvändighet, slump eller natur)
- (iv) agenten utför handlingen i stället för en annan tillgänglig handling, som hen vet vore mer fördelaktig för egen del, men inte lika hedervärd

Jag gissar att de flesta skulle tycka att det verkar ligga åtminstone något i samtliga av dessa villkor. Frågan som nu behöver ställas är hur de ska

förstås hos Aristoteles. En första sak som behöver klargöras är villkorens status med avseende på nödvändighet.

Det framstår som att Aristoteles betraktar villkor (i), (ii) och (iii) som individuellt nödvändiga för beröm. Statusen för villkor (iv), däremot, skiljer sig från dessa. Jag sa att detta villkor innehåller två aspekter. Då den första aspekten (att det finns mer än en handling tillgänglig för agenten) redan impliceras av villkor (iii), så bör den, precis som villkor (iii), ses som nödvändig hos Aristoteles. Men den andra aspekten (att valet mellan handlingarna innebär att agenten väljer ett mer hedervärt alternativ framför ett mer fördelaktigt) förefaller det inte som att Aristoteles betraktar som nödvändig. Aristoteles skriver att *ofta* när en person agerar i motsättning till sitt egenintresse så betraktar vi det som skäl för beröm, han skriver inte att vi alltid bryr oss om denna aspekt. Dessutom förlorar denna aspekt i adekvans ju dygdigare agenten i fråga är (ju bättre moralisk karaktär personen har). Aristoteles tänker sig nämligen att egenintresset hos en fullt dygdig person sammanfaller helt med det hedervärda.

Men även om vi har kunskap om villkorens status med avseende på nödvändighet så är det inte givet hur samlingen villkor (i)–(iv) ska förstås. Vad handlar de om? Finns det bara en typ av beröm, vilken de alla avser? Detta kommer jag härnäst att diskutera.

3. ETT FÖRSTA TOLKNINGSFÖRSLAG

Idag tänker de flesta förmodligen på beröm som en praktik vi har. Denna praktik är mångfasetterad. Det finns olika anledningar till att vi berömmar i olika situationer. Det kan till exempel handla om direkta känslouttryckningar, uttryckande av gillande av typer av handlingar, eller uttryckande av egenskaper såsom omtänksamhet eller snällhet. Men en vanligt förekommande anledning handlar om inläring och karaktärsutveckling. Jag gissar att detta också är en anledning som de flesta tycker kan utgöra goda skäl för beröm. Tanken är att vi berömmar personer för deras handlingar med syftet att detta ska ha positiva konsekvenser gällande deras kunskap och deras karaktär. Detta dras ytterst till sin spets i behavioristiska psykologiska teorier. Ett vardagligt exempel på beröm till barn är ”vad duktig du är som åt upp spenaten”. Gällande vuxna kan vi till exempel berömma en person för att agera sportsligt i en idrottstävling.

Även Aristoteles var intresserad av vår praktik av beröm. Han ger många exempel på i vilka situationer vi tenderar att berömma. För Aristoteles är detta kanske främst intressant eftersom han är upptagen med frågan om hur en dygdig karaktär utvecklas. Anledningen till att Aristoteles är intresserad av detta är hans moralteori. I grova drag säger den att ett moraliskt riktigt handlande uppnås genom dygdigt handlande, det vill säga

handlande som utförs utifrån en dygdig karaktär. En dygdig karaktär, tänker sig Aristoteles, är inget som en person föds med, utan något en måste utveckla. Ett sätt som kan tyckas lovande för att förstå villkoren som Aristoteles sätter upp för beröm kan därför vara att de är villkor för beröm i vår praktik, förstådd som ett instrument för karaktärsutveckling. När något uppfyller villkor (i), (ii), (iii), och eventuellt (iv), så skulle det alltså vara sådant att det bör berömmas eftersom det skulle gynna agentens karaktär. En kan även tänka sig att beröm av en handling skulle kunna ha positiva effekter på betraktare genom att tjäna som modell för gott handlande. När jag i fortsättningen använder ”vår praktik” kommer jag att avse praktiken med karaktärsutveckling som mål. Givet Aristoteles idé om moral så blir beröm i denna praktik ett moraliskt normativt begrepp.

Någon som tolkar Aristoteles på detta sätt är Pierre Destrée (2011). Han ser de ovan presenterade passagerna ur Aristoteles verk som strukturerade beskrivningar av vår praktik, vilka ska ge oss insikter om när beröm bör utdelas. Enligt denna syn på villkoren är det i första hand den faktiska betydelsen av ”*epaineton*” (som beröms) som Aristoteles avser i *NE* 1.12 (även om Aristoteles använder beskrivningen för att dra normativa slutsatser). Destrée argumenterar på följande sätt för att samtliga villkor (i)–(iv) behövs för att göra reda för vår praktik:

hur skulle det vara om atleten, visserligen kanske omöjligt, hade vunnit ett olympiskt 100-meterslopp utan att någonsin ha tränat? Vid första anblick skulle vi kanske säga att vi skulle berömma även honom, precis som vi också skulle göra med en naturligt söt flicka eller pojke. Men *förtjänar* de verkligen beröm? (2011, s. 297)

Även om handlingen är bra och bra i relation till den relevanta standarden, så är detta alltså inte nog för beröm, menar Destrée. Agenten måste ha kämpat för sin prestation, handlingen får inte bero enbart på nödvändighet, slump, eller natur (villkor (iii)). Av liknande anledning menar han att villkor (iv) också är betydelsefullt, även om det inte är nödvändigt. Om en person väljer att handla hedervärt framför att handla egennyttigt så innebär det en ansträngning från hans sida (2011, s. 299). Destrée skriver vidare:

vad vi berömmar i strikt bemärkelse av termen är valet som vi gjort att *av egen kraft bli* på det ena eller andra sättet. Vi skulle förmodligen berömma en löpare som av bara naturen hade vunnit detta olympiska lopp, men det skulle förmodligen vara i en svagare bemärkelse av termen; eller åtminstone skulle vi med största sannolikhet säga att han egentligen inte förtjänar beröm (och faktiskt skulle vi nog förundras över honom snarare än att berömma honom). Vad vi i själva verket vanligen gör är att berömma en atlet för det excellenta sätt han lyckats träna på, det vill säga att utveckla de möjligheter han givits av naturen. (2011, s. 298)

Något som skaver lite med att tolka villkor (i)–(iv) som villkor för beröm i vår praktik är att Aristoteles i sin mest explicita diskussion om beröm (i den första passagen som vi tittade på (*NE* 1.12)) enbart uttrycker villkor (i) och (ii). Dessutom tenderar vi ju att ibland berömma den naturligt duktiga löparen som inte tränat eller den naturligt söta flickan eller pojken (det vill säga när enbart villkor (i) och (ii) är uppfyllda). Destrées förklaring till detta, som antyds i citatet ovan, är att när endast villkor (i) och (ii) är uppfyllda så handlar det om en svag bemärkelse av beröm. Det är då inte fråga om riktigt beröm utan endast om beröm i en överförd betydelse. Riktigt beröm är beröm i stark bemärkelse, beröm som innefattar samtliga villkor (i)–(iv).

Destrées idé om stark och svag bemärkelse av beröm kan tyckas rimlig vid första anblicken. Den är ett försök att väva ihop Aristoteles presenterade villkor med en allmän syn på beröm. Detta sätt att tolka Aristoteles stämmer bra överens med Aristoteles generella metod – att utgå från våra vardagsuppfattningar och strukturera dessa med hjälp av filosofiska resonemang. Och som jag redan nämnt så kan praktiken av beröm, med karaktärsförbättring som mål, också tyckas som ett rimligt mål för tolkningen, eftersom denna praktik är något Aristoteles tydligt intresserar sig för. Likväl vill jag hävda att denna tolkning av de fyra villkoren inte är helt lyckad.

Som Destrée visar, så kan villkor (iii) och (iv) beskrivas som viktiga komponenter i praktiken av beröm. Men hur är det med villkor (i) och (ii)? Betänk igen fallet med Agnes, med lindrig utvecklingsstörning, och högpresterande Erika. Vem, om någon, bör berömmas? Tittar vi på själva praktiken av beröm som tolkningen är tänkt att handla om verkar det rimligt att säga att Agnes bör berömmas eftersom hon presterar bättre än hon tidigare gjort. Genom att berömma henne förstärker vi hennes karaktärsutveckling i rätt riktning. Det verkar också rimligt att säga att vi bör avstå från att berömma Erika för att undvika att hennes karaktär utvecklas i fel riktning. Jag antar här att Aristoteles skulle hålla med om detta gällande vår praktik. Men enligt den ovan föreslagna tolkningen så bör i stället Erika berömmas; hennes prestation är bra, den är bra i förhållande till standarden, och den har sin orsak i henne. Och enligt samma tolkning bör Agnes inte berömmas; även om hennes prestation har sin orsak i henne, och nog kan sägas vara av ett bra slag, så är den inte bra i förhållande till standarden.

Problemet med den ovan föreslagna tolkningen är alltså villkor (ii), som säger att handlingen måste vara bra i förhållande till en standard. Agnes kan prestera bra relativt vad hon tidigare gjort, men ändå inte berömmas på grund av att hon presterar dåligt i förhållande till den bästa tänkbara människan. Och Erika kan prestera dåligt i förhållande till sig

själv, men ändå berömmas eftersom hon trots allt presterar bra i förhållande till samma standard. Detta visar att villkor (ii) inte är adekvat för vår praktik av beröm.

Tolkningen av villkor (i)–(iv) som villkor för beröm i vår praktik är följaktligen problematisk. Om en väljer att anta denna tolkning av Aristoteles, så måste en också gå med på att hans analys inte är särskilt lyckad. Vi ska nu titta på ett alternativt sätt att tolka villkoren.

4. ETT ANDRA TOLKNINGSFÖRSLAG

Den tolkning som jag nu ska presentera skiljer sig från tolkningen vi just tittat på framför allt genom att den inte betraktar samtliga villkor (i)–(iv) som villkor för en och samma sak. Från och med nu kommer jag att skilja på två begrepp som båda kan åsyftas med ”beröm”. Jag kommer skilja mellan ”beröm” och ”berömvärd”. ”Beröm” använder jag som korresponderande till det begrepp som stod i fokus i den första tolkningen, ett begrepp i vår moraliska praktik. ”Berömvärd” använder jag som korresponderande till ett i naturen normativt grundat begrepp, vilket beskriver en intrinsikal egenskap.

Jag tolkar Aristoteles i *NE* 1.12, där villkor (i) och (ii) formuleras, som att han där inte pratar om vår praktik att berömma, utan att vad han är intresserad av är en absolut intrinsikal egenskap. Frågan i denna passage är inte när något bör berömmas därför att det har positiva effekter gällande karaktärsutveckling, utan när något i sig är berömvärd. Till skillnad från den förra tolkningen, så är det enligt denna tolkning den deontiska betydelsen av ”epaineton” (som bör berömmas/är berömvärd) som är rimligast att tillskriva Aristoteles i den första passagen. Rimligheten i denna tolkning ska vi se gör sig tydlig i relation till hans normativa syn på naturen.

Aristoteles användning av termen ”natur” är inte alltid är densamma. Två användningar av ”människans natur” som förekommer hos honom är (a) människans medfödda förutsättningar, och (b) människans *telos* (mål). Medan (a) anger ett deskriptivt begrepp anger (b) ett normativt begrepp. Det normativa naturbegreppet menar jag är det som är relevant för att förstå passagen i *NE* 1.12, och således att förstå egenskapen berömvärd hos Aristoteles.

Vad innebär då Aristoteles normativa naturbegrepp, det vill säga *telos*? En bra diskussion av detta finns hos André Ariew (2002, s. 8–11). Han förklarar Aristoteles idé om *telos* som en inneboende egenskap i biologiska processer, vilken förklarar varför organismer av en viss art utvecklas i en viss riktning. Aristoteles tänker sig att alla arter har en form. Denna form är vad vi ser som karakteristiskt för arten. *Telos* förklarar varför

organismer av en och samma art utvecklas på samma karaktäristiska sätt; det är en målsträvan som tar artens form som förebild. Denna målsträvan är icke-intentionell, den är helt given av naturen. Den är alltså en naturlig egenskap, eller en potential, hos artmedlemmarna att utvecklas i enlighet med formen. Till exempel tänker sig Aristoteles att *telos* förklarar varför växters rötter växer nedåt (nämligen därför att växter kräver näring för att nå sin arts form, och nere i jorden kan rötterna ta upp näring). Aristoteles menar att när en organism utvecklas i enlighet med *telos* till sin arts form, och endast då, ”blomstrar” organismen.

Vad är då människans form? Detta diskuterar Aristoteles i *NE* 1.7. Han kommer fram till att vad som är karakteristiskt för människan, vad som särskiljer oss från andra djur, är att handla dygdigt. Detta innebär att en människa som utvecklat en dygdig karaktär ”blomstrar”, medan en människa som befinner sig långt från en dygdig karaktär också befinner sig långt ifrån att ”blomstra”.

Utifrån denna beskrivning av människans natur som människans *telos* kan tolkningen av villkor (i) och (ii) som villkor för att vara berömvärd, snarare än som villkor för beröm, motiveras. I presentationen av det andra villkoret beskrev jag den relevanta standarden för en handling som den nivå, på vilken den bästa tänkbara människan hade utfört handlingen. Baserat på Aristoteles idé om *telos* kan detta villkor förtydligas på följande sätt: att standarden bestäms av den bästa tänkbara människan innebär att den bestäms av människans form. Eftersom alla mänskliga agenter relaterar till samma form, så relaterar deras handlingar till samma standard. Att vara berömvärd, det vill säga att agera bra och bra i relation till denna form, innebär enligt detta resonemang att vara nära fulländning av sitt naturliga mål, eller med andra ord att vara ett bra exemplar av sin sort. Enligt detta synsätt blir berömvärd ett i naturen normativt grundat begrepp som beskriver en intrinsikal absolut egenskap. Huruvida någon är berömvärd eller inte är oberoende av vilka konsekvenser det skulle ha att uttala att hen är, eller inte är, så.

Det kan påpekas att detta synsätt inte förutsätter att alla människor är exakt lika konstituerade från födseln. Att alla människor är av samma natur i bemärkelsen att de har samma naturliga mål är förenligt med att olika personer har olika förutsättningar för att realisera detta mål. Det är till och med förenligt med att det för vissa är omöjligt att realisera målet på grund av individuellt mycket dåliga förutsättningar.

Villkor (i) och (ii) fungerar som nödvändiga och tillsammans tillräckliga villkor för att vara berömvärd. Men hur är det med villkor (iii) och (iv)? Destrée pekade ut dessa villkor som viktiga för vår praktik av beröm. Jag tror att det också är just där de hör hemma. De har inte med egenskapen berömvärd att göra i någon direkt mening. I passagera där

dessa villkor uttrycks är det rimligt att tolka Aristoteles som att han beskriver vår praktik. Till skillnad från egenskapen berömvärd så är egenskapen att vara föremål för beröm inte en intrinsikal absolut egenskap. Det är inte personen i sig som bör berömmas; personen bör berömmas givet ett mål om karaktärsutveckling. Under vilka villkor beröm leder till karaktärsutveckling bestäms av fakta om vår psykologi.

Villkor (iii) är nödvändigt i praktiken av beröm eftersom det vore meningslöst, i karaktärsutvecklingssynpunkt, att berömma en person för en handling som hen inte alls kunnat påverka. För om orsaken till handlingen inte ligger i agenten, så finns ingen koppling mellan handlingen och uppsåt hos agenten. Och det är goda uppsåt som vi i praktiken är ute efter att förstärka.² När det gäller detta villkor så behöver också förekomsten av "natur" kommenteras. Jag förklarade ovan att "natur" i villkor (ii) bör förstås normativt, i teleologiska termer. I villkor (iii) är den rimliga förståelsen av "natur" i stället deskriptiv. Här bör "natur" förstås som det jag ovan angav som (a), det vill säga som människans medfödda förutsättningar, eller med andra ord som agentens ramar för möjliga livsvägar. När agentens handlande i en viss situation är helt givet av dessa ramar, så ligger orsaken till handlingen inte i agenten, utan i naturen. I *NE* 3,1 skriver Aristoteles: "Vissa fall ger ju inte upphov till beröm, utan till förståelse, som när någon gör något sådant som man inte bör göra på grund av något som överstiger den mänskliga naturen, och som ingen kan utvärda" (1110^a23–26). Att något frestar så mycket på den mänskliga naturen att ingen människa skulle kunna stå ut med det innebär alltså enligt Aristoteles att det ställer krav på personen som är sådana att personen utifrån sina av naturen givna förutsättningar vid födseln aldrig hade möjligheten att utvecklas till att svara mot dem. Under sådana förhållanden bör agenten inte berömmas eller klandras.

Det icke nödvändiga villkoret (iv) tillhör av liknande skäl som villkor (iii) praktiken av beröm. När detta villkor uppfylls ser vi på ett tillförlitligt sätt ett tydligt gott uppsåt hos agenten som vi kan förstärka.

Villkor (iii) och (iv) kan emellertid knappast betraktas som en fullständig analys av beröm. Villkor (iv) presenterade jag som icke nödvändigt. Men villkor (iii) kan rimligen inte ses som ensamt tillräckligt för beröm. Att orsaken till handlingen ligger i agenten kan inte vara skäl nog för att berömma hen. Detta villkor ser Aristoteles även som ett villkor för klander. Det måste vara något särskilt med det agenten

²En möjlig invändning mot detta villkors nödvändighet skulle vara att beröm, även om det är riktat mot en handling som inte uppfyller villkor (iii), ändå skulle kunna ha bra karaktärsrelaterade effekter på betraktare genom att tjäna som modell för bra handlande. Men detta förutsätter att betraktarna saknar kännedom om att handlingen inte var agentens förtjänst.

är orsak till, som gör att hen bör berömmas. Möjligen kan villkor (iii) och (iv) fungera som tillsammans tillräckliga för givande av beröm. Det kan tyckas adekvat att berömma en person enbart på grund av att hen har förtjänst till sin handling samt att handlingen innebär att personen valt något mer hedervärt framför något som ligger i hens egenintresse. Men detta är knappast den enda typen av situationer då det är påbjudet att ge beröm i karaktärsutvecklingssynpunkt. Till exempel förklarar det inte varför vi tycker att Agnes, som presterar på en låg nivå men ändå bättre än hon tidigare gjort, bör berömmas. Det verkar alltså som att analysen av beröm behöver kompletteras. Med stor sannolikhet finns det fler villkor för beröm att upptäcka hos Aristoteles.

Sammanfattningsvis skiljer denna tolkning mellan två bemärkelser av beröm, dels en intrinsikal absolut egenskap, och dels ett instrument i en moralisk praktik. Analysen av den andra bemärkelsen lämnas till viss del hängande i luften. Den moraliska praktiken av beröm ser ut att kräva en mer komplex analys än vad den intrinsikala egenskapen berömvärd gör. Två fördelar som jag vill lyfta fram med denna tolkning är att villkoren inte ger konstraintuitiva resultat gällande det de är avsedda att handla om, samt att tolkningen relaterar till fler av Aristoteles grundläggande idéer om världen.³

LITTERATUR

- Ariew, A. 2002. "Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments". I *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, red. A. Ariew, R. Cummins och M. Perlman, s. 7–32. Oxford: Oxford University Press.
- Aristoteles. 1959. *Ars Rhetorica*, utg. W.D. Ross. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. 1984. *Ethica Nicomachea*, utg. I. Bywater. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press.
- Aristoteles. 1991. *Ethica Eudemia*, utg. R. R. Walzer och J. M. Mingay. Oxford Classical Texts. Oxford: Clarendon Press.
- Destrée, P. 2011. "Aristotle on Responsibility for One's Character". I *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, red. M. Pakaluk och G. Pearson, s. 285–318. Oxford: Oxford University Press.

³Tack till Gösta Grönroos för kommentarer på ett tidigare utkast, samt för hjälp med översättning av citaten av Aristoteles.

1. INLEDNING

Filosofier brukar vilja skilja mellan skäl och orsaker.¹ Men det är inte särskilt klart vari skillnaden består, om det ens alltid är en skillnad. Orden används på olika sätt i olika sammanhang. Och det som somliga kallar ”orsak” kallar andra för ”skäl”.

Ibland skiljer man i stället mellan *förklarande* och *normativa* skäl.² De förklarande skälen förklarar i typiska fall att något är på ett visst sätt eller att någon utförde en viss handling; de är alltså ungefär detsamma som orsaker. De normativa skälen är omständigheter som ”talar för” eller ”berättigar” att någon gör något, utför en handling eller intar en viss attityd till något.

Skälet till att isen smälter runt Nordpolen är förklarande och inte normativt. När man undrar vad som var skälet till att Fredrik Reinfeldt avgick så snabbt som partiordförande efter att ha förlorat det senaste valet – eller varför Stefan Löfven inte tog med Vänsterpartiet i sin regering – så kan de skäl man efterlyser vara förklarande skäl, men man kan också vara ute efter vilka normativa skäl som *talade för* dessa handlingar – eller vilka normativa skäl som, enligt Reinfeldt och Löfven själva i respektive valsituation, talade för respektive handling – eller vilka normativa skäl de offentliggjorde. Dessa normativa skäl behöver inte ha något direkt samband med hur handlingarna ska förklaras. De verkliga orsakerna kan vara helt andra. Och när man överväger möjliga handlingar i framtiden är det ännu inte aktuellt med förklarande skäl. När man t.ex. undrar om det finns några skäl för Sverige att gå med – eller att inte gå med – i Nato, och vilka dessa skäl i så fall är, så är man enbart intresserad av normativa skäl.

En rätt vanlig föreställning är nog att de normativa skäl som en person tyckte sig ha för att handla på ett visst sätt, eller för att ha en viss åsikt, också kan vara förklarande skäl i den meningen att de utgör orsaken (eller

¹Motsvarande ord i engelskspråkig filosofi är ”reasons” och ”causes”.

²Denna distinktion görs t.ex. av Jonas Olson i artikeln ”The Metaphysics of Reasons”.

en del av orsaken) till att personen utförde handlingen eller accepterade åsikten.³ Men skäl och orsaker är i allmänhet inte identiska. Däremot kan ett skäl vara *innehållet* i en uppfattning, som i sin tur är orsak till det som ska förklaras.

Låt oss anta att Fredrik Reinfeldts normativa skäl för att avgå omedelbart – dvs. det som enligt hans uppfattning talade för att han skulle avgå omedelbart – var att Anna Kinberg Batra skulle bli ledsn om hon inte snabbt fick bli partiledare. Men detta, att Kinberg Batra annars skulle bli ledsn, var ju inte orsaken till Reinfeldts handling. Bland annat för att orsaken inte kan komma efter verkan. Och dessutom kanske Kinberg Batra snarare hade blivit glad över att slippa bli partiledare. Orsaken var i stället (kan vi föreställa oss) att Reinfeldt *trodde* att Kinberg Batra annars skulle bli ledsn.

Men ibland kan ett normativt skäl också vara en orsak. Anta t.ex. att Reinfeldts skäl att avgå var att han hade tröttnat på riksdagspolitiken. Detta sakförhållande var det som enligt hans egen uppfattning talade för att han skulle avgå. Men det kan ju dessutom ha varit orsaken till att han avgick.

Om jag har ett normativt skäl att utföra en viss handling (eller att inta en viss attityd), så innebär det att skälet på något vis har egenskapen att göra handlingen (eller attityden) rationell eller lämplig eller värd att utföra (eller inta). Skälet *föreskriver* eller *berättigar* med andra ord ett visst handlande (eller en viss attityd). Det är denna egenskap, eller om man så vill denna *relation* mellan skälet och handlingen (eller attityden), snarare än skälet i sig, som vi uppfattar som normativ. Själva skälet är i allmänhet ett icke-normativt sakförhållande.

I fortsättningen är jag framför allt intresserad av normativa skäl, eller närmare bestämt av den normativa relation som tycks råda mellan de förhållanden som ”talar för” en handling – eller attityd – och själva handlingen.

2. KVASI-NORMATIVA SKÄL

Men ibland när man tycks intressera sig för skäl som ”talar för” att man ska tro eller göra något, så är det kanske inte alls någon normativ relation, utan rena sakförhållanden, som man har i tankarna. Och det som först kan uppfattas som en normativ relation mellan skäl och handling kan ibland bäst tolkas som en rent empirisk relation, en relation som då kan kallas ”kvasi-normativ”.

³Denna idé är särskilt förknippad med Donald Davidson, som i sin berömda uppsats ”Actions, Reasons, and Causes” hävdade att agentens skäl för att utföra en handling också orsakar den; se Davidson 2004, kap. 8.

Man kan t.ex. säga att den rödförskjutning som kan iakttas i ljuset från avlägsna stjärnor och galaxer är ett skäl att tro – eller något som ”talar för” antagandet – att universum utvidgas. Det kan ju se ut som ett normativt skäl. Men egentligen är kanske poängen här bara den att rödförskjutningen utgör *evidens* för att universum utvidgas, eller med andra ord att utvidgningen *orsakar* eller *förklarar* rödförskjutningen. Och detta tycks ju vara en icke-normativ, eller kvasi-normativ, relation, ett rent sakförhållande. Det implicerar ingenting om vad man bör, eller har rätt, att tro.

Däremot kan förstås många tycka att rödförskjutningen – i kombination med antagandet att den orsakas av universums utvidgning – *dessutom* utgör ett normativt skäl att tro att universum utvidgas. Visst. Men detta är något som ligger utanför vetenskapens område. Det är ingenting som fysiker och astronomer har någon särskild kompetens att slå fast. De är inga experter på normativa egenskaper och relationer. Vetenskapen har att ta reda på vad som är sant, men den kan inte avgöra vad man bör tro.⁴

En annan vanlig tanke är att man har ett skäl att göra något, om detta något är ett medel att uppnå något annat som man eftersträvar. Om exempelvis Vänsterpartiets medverkan i regeringen skulle ha försvårat överenskommelser över blockgränsen, och om Stefan Löfven gärna ville se sådana överenskommelser under mandatperioden, så skulle han därmed ha ett skäl att inte ta med Vänstern i regeringen. Men detta behöver inte nödvändigtvis uppfattas som normativt. Tanken är kanske bara att blocköverskridande överenskommelser, som Löfven önskade, skulle underlättas om Vänsterpartiet inte ingick i regeringen – och detta är ju ett rent sakpåstående (sant eller falskt), utan något normativt innehåll.

Ett tredje vanligt sätt på vilket något som kan se ut som ett normativt skäl för en handling egentligen saknar normativt innehåll är att man mer eller mindre underförstått relaterar handlingen till någon sorts konventioner eller regler som är ”gällande” eller allmänt accepterade i sammanhanget.⁵

Den som kör bil i Sverige har t.ex. ett skäl att hålla till höger på vägbanan. Detta kunde eventuellt uppfattas som ett faktiskt konstaterande, utan normativt innehåll, nämligen att vi har högertrafik i Sverige.⁶ Och

⁴Här har vi alltså en instans av Humes Lag, som säger att man inte kan härleda ”bör” från ”är”. Det vill säga, att sakförhållanden inte implicerar normer.

⁵Olson säger också: ”The irreducibly normative favouring relation is not reducible to an action’s property of being a means to the satisfaction of some desire, or an action’s property of being in accord with some rule or norm” (2014, s. 136).

⁶Men innehållet i detta faktiska konstaterande kan naturligtvis i sin tur, åtminstone av många vanliga människor, uppfattas som ett normativt skäl för att köra till höger. För en självmordskandidat kan det vara ett normativt skäl att köra till vänster.

den som spelar schack har ett skäl att låta löparna röra sig diagonalt i den meningen att schackreglerna påbjuder detta, vilket återigen är ett icke-normativt faktum.⁷

Jag vill därför återigen betona att de normativa skäl som jag i fortsättningen intresserar mig för är sådana som står i en genuint *normativ* relation – som inte kan reduceras till eller tolkas som något icke-normativt – till den handling eller attityd de är skäl för.

3. NATURALISM

Men somliga anser att det inte finns några normativa skäl.⁸ Det beror antagligen oftast på att man har en naturalistisk världsbild. Existensen av normativa skäl kan vara svår att förena med en sådan världsbild. För en naturalist kan detta tyckas tala emot antagandet att det finns några normativa skäl. Men då låter det ju som om naturalisten hade ett normativt skäl att förkasta existensen av normativa skäl. Och så kan det förstås inte vara.

Däremot kan naturalisten helt enkelt anse att det inte finns några normativa skäl – utan att ha några normativa skäl för att anse detta.

Naturalisten kan antas gå med på att det inte finns något som talar för den naturalistiska ståndpunkten. Om det däremot finns normativa skäl, så har man därmed ett normativt skäl att ta avstånd från naturalismen. En naturalist tycker förstås att sådana skäl är metafysiskt konstiga (*queer*) eller obegripliga,⁹ men det är inte så klart *varför* de är konstiga eller obegripliga.¹⁰ Och det är inte heller klart *varför* en eventuell ”konstighet” i sin tur skulle utgöra ett argument för att sådana skäl över huvud taget inte existerar.¹¹

⁷ Skillnaden mellan normativa skäl och kvasi-normativa skäl i denna regel-relaterade mening motsvarar Ingemar Hedenius distinktion mellan *äkta* och *oäkta* rättssatser; se Hedenius 1941.

⁸ Jonas Olson, som försvarar en ”misstagsteori” (*error theory*) i moralfilosofin säger till exempel att ”error theory cannot plausibly be restricted to the moral domain. A plausible error theory must take the form of an error theory about irreducibly normative favouring relations, or more generally about irreducible normativity” (2014, s. 116) och vidare att ”error theorists maintain that there are no irreducibly normative reasons” (s. 123).

⁹ Olson säger t.ex.: ”Such irreducibly normative favouring relations appear metaphysically mysterious” (2014, s. 136). Termen ”queer” i dessa sammanhang kommer från Mackie 1977.

¹⁰ Olson säger för sin del: ”It is difficult for error theorists to convince those who find nothing queer about irreducible normativity. And vice versa, of course” (2014, s. 136).

¹¹ Jag skiljer mellan skäl och argument. Ett argument är en sekvens av påståen-

Ett argument för att universum utvidgas är som vi sett att man kan iaktta en rödförskjutning i ljuset från avlägsna stjärnor och galaxer. Kan man på liknande sätt säga att konstigheten hos normativa skäl är ett argument för att normativa skäl inte alls finns? Nja, konstigheten kan i alla fall knappast utgöra *evidens* för att de inte finns.¹² Ofta tänker man sig att X är evidens för Y om Y är, eller ingår i, den bästa förklaringen av X. Men att normativa skäl inte existerar verkar inte vara en bra förklaring, eller en förklaring alls, av att de är (eller uppfattas som) konstiga.

En annan idé är att X är evidens för Y om sannolikheten för att Y ska vara fallet är större om X är fallet än om X inte är fallet. Men konstigheten hos normativa skäl tycks inte heller i denna mening vara evidens för att de inte finns. Åtminstone om de sannolikheter som spelar roll är objektiva. Däremot kan förstås, för en given person, den *subjektiva* sannolikheten för att något existerar vara mindre om personen uppfattar det som konstigt.

Men dessutom uppfattas normativa skäl antagligen inte som särskilt konstiga av folk i allmänhet. Det är ju väldigt vanligt att man anser att ett visst förhållande talar för att man ska tro något eller handla på ett visst sätt. Jag skulle tro att även många naturvetare skulle tycka att det låter helt begripligt och riktigt att säga att rödförskjutningen talar för att man ska tro att universum utvidgas. De som tycker att detta är konstigt är nog bara vissa professionella filosofer och andra filosofiskt lagda grubblare. Men att dessa utgör en minoritet hindrar förstås inte att de kan ha rätt.

Vad innebär det egentligen att normativa skäl är "konstiga" (*queer*)? En rimlig gissning är att konstigheten helt enkelt består i att de inte passar in i en naturalistisk eller vetenskaplig världsbild.¹³ Ingenting som är "konstigt" i denna mening passar ju in i en sådan världsbild, det är en den, där det ingår premisser och minst en konklusion, och där premisserna utgör ett deduktivt eller induktivt stöd för konklusionen. En liknande distinktion gör t.ex. Olson, när han säger "I take an argument to be a series of propositions such that the propositions expressed in the premises indicate (or purport to indicate) that the proposition expressed in the conclusion is true", och när han vidare skiljer mellan "arguments to the effect that *p* is true" och "arguments to the effect that there are reasons to believe that *p*" (2011, s. 157). Jag antar att "reasons to believe that *p*" är detsamma som "reasons to believe that *p* is true". Olson tycks alltså mena att det finns argument för att misstagsteorin är sann, men inga skäl för att tro att den är sann.

¹²Konstigheten ger alltså inget induktivt stöd åt icke-existensen. Och ett deduktivt argument kan det ju inte heller vara fråga om.

¹³Jfr Moberger 2016, s. 22: "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."

självklarhet. Men att något inte passar in i en vetenskaplig – eller naturvetenskaplig – världsbild behöver inte betyda att det inte finns.

Dessutom kan man undra vad ”passa in” betyder i detta sammanhang. Passar t.ex. Sherlock Holmes in i en vetenskaplig världsbild? Han finns ju inte i verkligheten, men han passar in i den meningen att han kunde ha funnits. Han är *förenlig* med en vetenskaplig världsbild. Kanske kunde man på motsvarande sätt säga att normativa skäl är förenliga med en vetenskaplig världsbild, trots att de inte ingår i den. På liknande sätt har jaget, nuet och tidens gång ingen plats i naturvetenskapen, men många skulle säkert ändå vilja påstå att dessa företeelser finns.¹⁴ Trots att de kanske är konstiga.

I alla händelser kan naturalismen inte gärna vara en *utgångspunkt* när man vill ta reda på vad som finns, dvs. i en ontologisk undersökning.¹⁵ På sin höjd kan den vara en möjlig konklusion. Om man hade någon *evidens* för naturalismen, så kunde man därmed ha ett argument för att det som inte passar in i en vetenskaplig världsbild inte existerar. Men man har knappast någon sådan evidens. Naturalismen förklarar, såvitt jag förstår, inget som vi kan observera.

4. DEN INTELLEKTUELLA MORALENS MAXIM

Anta att det verkligen inte finns några normativa skäl. Då kan man aldrig ha några normativa skäl att hålla något för sant. Detta skulle skapa problem för det Ingemar Hedenius kallade ”den intellektuella moralens maxim”, en tanke som har spelat stor roll i svensk livsåskådningsdebatt. Denna maxim säger nämligen att man ska tro på något endast om man har förnuftiga skäl att hålla det för sant.¹⁶

Man kan anta att de förnuftiga skäl Hedenius efterfrågar är just nor-

¹⁴Angående nuet och tidens gång i förhållande till en naturvetenskaplig världsbild, se t.ex. Bergström 2011, s. 216–19.

¹⁵Däremot är naturalismen en rimlig utgångspunkt i kunskapsteorin. Där innebär den att det inte finns någon säkrare grund för kunskap än observationer och den hypotetisk-deduktiva metoden, samt att kunskap och evidens är naturliga fenomen.

¹⁶Hedenius formulerar denna maxim på lite olika sätt. Till exempel: ”Och den första lag jag underställer mig vid mitt dömande om livsåskådningar är den intellektuella moralens maxim: att tro på något om och endast om jag har förnuftiga skäl att hålla det för sant” (1958, s. 192), och ”Min utgångspunkt är en maxim, som jag har insett vara kärnan i den intellektuella moral, jag omfattar. Och det är att inte tro på något, som det inte finns några förnuftiga skäl att anse vara sant” (1958, s. 16). Se vidare kapitlet ”Den intellektuella moralens maxim” (i Bergström 2011, s. 84–117).

mativa skäl. Att han talar om den intellektuella *moralen* tyder på det,¹⁷ och jag tror inte att denna tolkning är särskilt kontroversiell.

Men om det inte finns några normativa skäl, så finns det förstås inte heller några normativa skäl att acceptera den intellektuella moralens maxim. Hedenius själv säger att ”alla bildningssökande människor, alla som har förmånen att inte vara inblandade i moralisk upprustning eller hålla på med politik, skulle vinna på att försöka göra allvar av denna maxim”.¹⁸ Detta är ett empiriskt sakpåstående, som kanske är sant, men om det inte finns några normativa skäl, så är inte heller detta ett normativt skäl att acceptera den intellektuella moralens princip. Även om Hedenius trodde det.

Naturligtvis kunde man omtolka den intellektuella moralens princip, så att den säger ungefär så här i stället: ”Man bör inte hålla något för sant, om det inte finns någon evidens för att det är sant.” Det skulle antagligen kunna vara lika användbart för Hedenius kristendomskritiska syften. Men för en naturalist är denna norm antingen falsk eller varken sann eller falsk.¹⁹ Och vi kan, enligt naturalismen, inte ha några normativa skäl att tro att den är sann.

5. BEHOVET AV NORMATIVA SKÄL

Frågan är alltså om det finns några normativa skäl. Med andra ord: kan det finnas sakförhållanden som ”talar för” att man ska tro eller handla på ett visst sätt? Det är detta som är mitt problem. Man kan också fråga sig om det finns några normativa skäl att tro att det finns normativa skäl.

Den som lutar åt att svara nej kan som sagt inte bara utgå från en naturalistisk verklighetsuppfattning, ty det vore att förutsätta det som ska bevisas och som vi inte har någon evidens för. Man kan inte heller bara hänvisa till att normativa skäl är ”konstiga” (*queer*), ty om vi förutsätter att verkligheten inte innehåller några sakförhållanden som är ”konstiga”, så har vi återigen förutsatt det som skulle bevisas.

¹⁷Å andra sidan var ju Hedenius en sorts värdenihilist (se Hedenius 1941) och man kunde kanske tycka att han som sådan borde anse att det inte finns några normativa skäl. Då uppstår frågan vad han i så fall menade med förnuftiga skäl. Eller om han helt enkelt var inkonsekvent.

¹⁸Se Bergström 2011, s. 86 för detta ganska underliga citat och vissa kommentarer till det.

¹⁹Det är ju här, liksom tidigare, fråga om *ontologisk* naturalism. För en *metaetisk* naturalist kan däremot normativa satser vara sanna, men enligt den metaetiska naturalismen uttrycker sådana satser inte verkliga normer, utan empiriska omdömen.

Den som lutar åt att svara ja kan försöka tillämpa någon sorts *oumbärlighetsargument*. Ett sådant argument går ut på att om någonting är oumbärligt – om vi i viktiga sammanhang beter oss som om det finns och om vi inte vill avstå från sådant beteende – så finns det. Det mest kända exemplet är att matematiska objekt som tal, mängder och funktioner finns, eftersom vi utgår från att de finns när vi konstruerar framgångsrika teorier om verkligheten, speciellt i teoretisk fysik.²⁰

I moralfilosofi har David Enoch använt ett liknande argument för att normativa skäl existerar. Enochs argument går ungefär så här. När man försöker bestämma sig för vad man ska göra i en viss situation, så letar man efter normativa skäl som ”talar för” att man ska handla på ett visst sätt. Man förutsätter att det finns sådana skäl. Om det inte funnes något i situationen som talade för vare sig det ena eller det andra alternativet, så vore själva övervägandet av olika alternativ alldeles poänglöst.²¹ Alltså är normativa skäl oumbärliga. Alltså finns de.²²

Mot detta kan någon kanske invända att det räcker med att aktören *tror* att det finns normativa skäl att göra det ena snarare än det andra.²³ Mer eller mindre implicit måste väl aktören tro detta, men letandet efter normativa skäl skulle ju ändå vara poänglöst och förfelat om några sådana överhuvud taget aldrig finns.

Man kan jämföra med en person som väljer mellan olika handlingsalternativ – eller alternativa uppfattningar – genom att be till Gud om

²⁰Detta argument brukar särskilt förknippas med W. V. Quine och Hilary Putnam. Ett liknande argument har använts av Quines elev David Lewis för modal realism, dvs. för att möjliga världar, som saknar kausala och rumsliga relationer till vår värld, existerar.

²¹I vissa speciella situationer finns det visserligen inget som talar mer för det ena än för det andra alternativet. Det mest kända exemplet är Buridans åsna, som kan välja mellan två precis lika attraktiva höttappar. I en sådan situation kan man välja helt godtyckligt eller slumpartat. Men i normala valsituationer försöker en förnuftig aktör hitta normativa skäl att föredra ett av alternativen. Och det tycks alltså förutsätta att det finns normativa skäl. Och även i åsnans fall finns det ju något som talar för att han ska välja den ena höttappen, nämligen att den består av gott kött som åsnan vill äta. Problemet är ju bara att lika mycket talar för att ta den andra höttappen.

²²Enoch 2011, kapitel 3. Ett i viss mån liknande argument, för existensen av moraliska sanningar, finns i Bergström 1981.

²³Jämför Olson 2014, s. 174–5: ”An obvious response from the error theorist that Enoch anticipates is that this only establishes that deliberation presupposes (tacit) *belief* in irreducibly normative reasons.” Men Enoch är inte imponerad av denna invändning. Han säger: ”Which is it, then, that is indispensable – normative truths or belief in them? Both, of course. The former are indispensable because the latter is” (2011, s. 78).

något tecken på vad som borde väljas. En sådan person får väl antas tro att Gud finns, men om denna tro är falsk – om Gud inte finns – så är själva tillvägagångssättet förfelat, även om personen skulle tro sig få tecken från Gud som svar på sin bön.

Så nog verkar det som om normativa skäl är oundgängliga.

6. INTROSPEKTION

Men Jonas Olson har invänt mot Enochs oundgänglighetsargument att det ofta räcker att man i valsituationer tar reda på vad man helst *vill* göra. Får man klart för sig vad man helst vill göra – vilket ju är en fråga om fakta, en fråga som man åtminstone ibland kan besvara genom introspektion – så behöver man inte därutöver några normativa skäl för att göra det. Så tycks han mena.²⁴

Att man vill göra en sak kan visserligen tyckas ”tala för” – och därmed vara ett normativt skäl för – att man ska göra det. Men det skulle Olson naturligtvis inte gå med på. Ty han anser ju att det inte finns några normativa skäl.²⁵

Men om det att man vill göra en sak *inte* är ett normativt skäl att göra det, så verkar det som att det inte har någon relevans alls för vad man ska göra.

I många intressanta situationer är det för övrigt oklart om viljan hos den som överväger olika alternativ över huvud taget har någon betydelse för vad man ska göra. Om man exempelvis vill få en överblick över skälen för och emot ett svenskt Natomedlemskap, så är man knappast ute efter att genom introspektion ta reda på vad man helst vill att Sverige ska göra. Det man eventuellt vill i denna fråga borde snarare vara en *konsekvens* av att man har gått igenom de olika skälen för och emot Natomedlemskap och bedömt deras relativa vikt. En sådan genomgång är väl vad en rationell person borde ta itu med. Men den som tror att det inte finns några normativa skäl som talar för vare sig det ena eller det andra kan knappast uppfatta detta som rationellt.

8. EVIDENS, SANNING OCH TRO

I de fall där man undrar vad man ska *tro* om något – t.ex. om huruvida ett svenskt Natomedlemskap skulle öka risken för att Ryssland ska anfälla Sverige – så är ju frågan om vad man helst *vill* tro knappast relevant.

²⁴Olson säger: ”the question one is trying to answer in deliberation is often what one most wants (to do), or most desires (to do)” (2014, s. 173).

²⁵Att det inte finns några normativa skäl är detsamma som att påståenden om att något är ett normativt skäl för något annat alltid är falska.

Frågan är snarare vad som är *sant*. För att besvara den försöker man hitta evidens för hypotesen att ett svenskt Natomedlemskap skulle öka risken. Eller, alternativt, evidens för att risken skulle minska eller vara oförändrad. Anta att man tycker sig hitta tillräcklig evidens för att risken skulle öka (och ingen evidens för motsatsen). Har man därmed löst problemet om vad man ska tro?

Det låter förstås mycket rimligt – och närmast självklart – att säga att det faktum att all evidens talar för att risken skulle öka är ett normativt skäl att tro att risken skulle öka. Men om det inte finns några normativa skäl, så kan det ju inte stämma.

Skulle det göra något? Är normativa skäl ”oumbärliga” även i situationer av detta slag, där vi har evidens för att något är sant?

Man kunde tycka att det räcker med att ha evidens för att något är sant, men det beror nog på att vi mer eller mindre medvetet förutsätter att detta dessutom är ett normativt skäl att tro att det är sant. Om det att man har evidens eller argument för att något är sant inte vore ett normativt skäl att tro att det är sant – om det alltså inte alls vore relevant för vad man ska tro – så kan man undra varför vi alls intresserar oss för evidens och argument.

Men kan man inte intressera sig för vad som är sant, utan att intressera sig för vad man ska tro? Man kan nog *säga* att man gör det, men i realiteten är det knappast möjligt.²⁶ Om man tycker sig ha tillräcklig evidens för att det är sant att risken för anfall från Ryssland ökar om vi går med i Nato, så är det nog mycket sannolikt att man också *tror* att det (antagligen) är sant. Men om man samtidigt tror att man inte har något *skäl* att tro att det är sant, så måste man väl gå med på att man lika gärna kunde tro att det är falskt.²⁷ Och detta kan knappast vara lättsmält för den som verkligen tror att risken för anfall från Ryssland ökar om vi går med i Nato. En sådan position verkar rätt obegriplig.

9. KONKLUSION

Jag är alltså benägen att hålla med David Enoch om att normativa skäl är oumbärliga. Men är detta ett bra argument för att de finns? Möjligen kunde man säga att det är ett skäl att *anta* att de finns. Men *finns* de verkligen?

²⁶En möjlig komplikation här är att ”tro” kan tolkas på olika sätt – något som framför allt brukar ställa till trassel i samband med religiös tro. Men i den här artikeln talar jag om ”tro” i betydelsen ”försanthållande”. Och jag har svårt att tro att man kan intressera sig för vad som är sant, utan att intressera sig för vad man ska hålla för sant.

²⁷Den som tror att det inte finns några normativa skäl kan ju inte heller tro att det finns några normativa skäl *mot* att tro att det är falskt.

För att besvara en ontologisk fråga av detta slag måste man helt enkelt utgå från vad man faktiskt tror och sedan försöka bearbeta, precisera och systematisera denna åsiktsmängd så att den blir så sammanhängande och motsägelsefri som möjligt.

Tyvärr kan man då räkna med att olika personer skulle komma fram till olika resultat – och om de försöker uppnå samförstånd kommer de inte alltid att lyckas. Filosofins historia illustrerar detta. Oenigheter kvarstår.

Bland annat beror nog detta på att ingen riktigt orkar med att genomföra projektet fullt ut. Det händer väl ibland att vissa åsikter kan avfärdas som omöjliga (enligt nästan alla kvalificerade bedömare), men detta är trots allt relativt sällsynt i filosofi.

Men på vägen mot ett – avlägset och kanske ouppnåeligt – allmänt accepterat system av försanthållanden, så har ju olika personer ändå sina respektive åsiktsmängder. Dessa kan vara mer eller mindre genomtänkta. För egen del är jag – på grundval av de överväganden som jag har redogjort för i denna artikel – benägen att tro att normativa skäl finns. Jag tycker inte att jag har kunnat hitta några bra skäl mot ett sådant antagande eller några övertygande argument för att det är falskt. Däremot passar det, såvitt jag nu kan se, väl ihop med vad jag för övrigt tror.

LITTERATUR

- Bergström, Lars. 1981. "Outline of an Argument for Moral Realism". *Grazer Philosophische Studien*, vol. 12/13.
- Bergström, Lars. 2011. *Tankegångar: Sexton kapitel om kunskap, moral och metafysik*. Stockholm: Thales.
- Davidson, Donald. 2004. *Språk, tanke och handling*. Stockholm: Thales.
- Enoch, David. 2011. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hedenius, Ingemar. 1941. *Om rätt och moral*. Stockholm: Tidens förlag.
- Hedenius, Ingemar. 1958. *Tro och livsåskådning*. Stockholm: Bonniers.
- Mackie, John. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Moberger, Viktor. 2016. "Mackie och misstagsteorin". *Filosofisk tidskrift*, nr 1.
- Olson, Jonas. 2014. *Moral Error Theory: History, Critique, Defense*. Oxford: Oxford University Press.
- Olson, Jonas. Kommande. "The Metaphysics of Reasons". I *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, red. D. Star. Oxford: Oxford University Press.

Om moralisk oenighet mellan epistemiska likar

1. INTRODUKTION

Folk tenderar att vara oeniga om det mesta. Oenighet angående vad som är rätt eller fel verkar vara en särskilt vanligt förekommande typ av oenighet. Att göra reda för detta fenomen är därför viktigt för metaetiska teorier. Skeptiska argument baserade på moralisk oenighet har använts i syfte att visa att det inte finns några objektiva moraliska fakta.¹ John L. Mackie (1977) argumenterade till exempel för att moralisk oenighet bättre låter sig förklaras genom människors olika seder och bruk än av en bakomliggande moralisk verklighet. Det har dock visat sig svårt att hitta någon rak väg ifrån moralisk oenighet till moralisk antirealism.² En anledning till detta är att förekomsten av moralisk oenighet är förenlig med att det finns objektiva moraliska fakta. Man skulle dessutom kunna tänka sig att större enighet i moralfrågor skulle vara möjlig under mer ideala omständigheter, dvs. om vi var fria från fördomar och andra kognitiva tillkortakommanden.³

På senare tid har en speciell typ av oenighet blivit särskilt uppmärksam: oenighet mellan så kallade *epistemiska likar*.⁴ Två agenter anses vara epistemiska likar om det är lika troligt att de har rätt i en viss fråga. En vanlig uppfattning i den pågående debatten har varit att man i sådana situationer av epistemisk likvärdighet, åtminstone tillsvidare, bör suspendera omdömet i den aktuella frågan. Den pågående diskussionen har framför-

¹En bra sammanställning av olika skeptiska argument baserade på moralisk oenighet kan man finna i Enoch (2009). Se även Tersman (2006) för en mer ingående studie av några sådana argument.

²Observera dock att även moraliska antirealister får problem med att förklara moralisk oenighet. Det är t.ex. inte helt lätt för moraliska relativister att förklara våra oenighetsintuitioner då det utifrån deras position är fullt möjligt för respektive sida att ha rätt utifrån sitt egna perspektiv.

³Brink (1989, kap. 7.4) försvarar en sådan position.

⁴Min översättning av engelskans "epistemic peers". Uttrycket myntades av Gutting (1982). Se Matheson (2015) för en bra introduktion till diskussionen av den epistemiska betydelsen av oenighet.

allt förts på ett mer generellt kunskapsteoretiskt plan men problemet har även börjat uppmärksammas inom moralfilosofin.⁵ I denna artikel avser jag visa hur oenighet mellan epistemiska likar kan användas i en ny typ av skeptiskt argument inom moralfilosofin. Argumentet gör gällande att de flesta av våra moraliska trosföreställningar är oberättigade. Jag kommer i slutändan att försvara denna uppfattning men samtidigt föreslå att denna omständighet inte behöver utesluta moralisk kunskap.

I avsnitt 2 introducerar jag kortfattat problematiken som föreligger i de berörda fallen av oenighet. I avsnitt 3 presenterar jag och packar upp det skeptiska argumentet samt förklarar hur det skiljer sig från andra argument baserade på moralisk oenighet. I avsnitt 4 diskuterar och avfärdar jag en invändning mot det skeptiska argumentet som gör gällande att omfattningen av moralisk oenighet mellan epistemiska likar är överdriven. Avslutningsvis, i avsnitt 5, skissar jag ett alternativt sätt att uppfatta det skeptiska problemet.

2. OENIGHET MELLAN EPISTEMISKA LIKAR

Uttrycket ”epistemiska likar” användes till en början för att markera att parterna i fråga är jämbördiga ur ett kognitivt perspektiv, dvs. att de är likar i termer av epistemiska dygder som rationalitet, intelligens, ärlighet, noggrannhet osv. Med tiden har det även förutsatts att epistemiska likar är så kallade *evidentiella tvillingar*, dvs. att de har tillgång till samma mängd av information i relation till frågan. Att det råder symmetri i termer av bakgrundsinformation är en förutsättning för att det skall bli ett intressant epistemiskt problem. I annat fall skulle oenigheten med lätthet kunna lösas genom att man uppmärksammar en relevant asymmetri i sammanhanget, t.ex. att du till skillnad från mig inte har tagit del av en viss studie som är avgörande i sammanhanget.

Ibland anses det även att epistemisk symmetri förutsätter att parterna skall vara lika *meriterade* gällande den aktuella frågan. Med andra ord att de tidigare har haft rätt i lika stor utsträckning i liknande frågor. Detta skulle i sin tur borga för att det är lika troligt att de har rätt i den aktuella frågan. Jag kommer dock längre fram att argumentera för att ett sådant villkor för epistemiska likar blir orimligt när det tillämpas på kontroversiella frågor gällande politik, moral, konst och religion osv. Tills vidare kan vi dock nöja oss med att konstatera att epistemiska likar åtminstone bör vara:

- (i) Jämbördiga i termer av epistemiska dygder.
- (ii) Lika välinformerade i relation till den aktuella frågeställningen.

⁵Se bl.a. McGrath (2008), Setiya (2012) och Vavova (2014).

Observera att detta inte behöver innebära att man måste vara likar i en *ideal* bemärkelse, dvs. att man är maximalt utrustade med epistemiska dygder eller att man är maximalt välinformerade gällande den aktuella frågan. Allt som behövs för att det relevanta problemet skall uppstå är att man befinner sig på *likvärdig* epistemisk nivå i relation till en viss specifik fråga. Med detta sagt är det också viktigt att tillägga att man inte heller brukar utgå ifrån fall där båda parterna är epistemiska likar i en negativ bemärkelse, t.ex. att man är lika miserabla bedömare av en viss fråga. Sådana fall hade ju inte varit av särskilt stort intresse att studera ur ett epistemologiskt perspektiv.

Låt os nu titta på ett typexempel på en oenighet mellan epistemiska likar:

Huvudräkning: Du går på restaurang med en vän. När notan sedan kommer så bestämmer ni er för att ge 20 procent dricks och dela på notan. Ni anser er vara lika goda på huvudräkning och försöker båda att räkna ut hur mycket ni skall betala var. Trots detta kommer ni fram till olika svar. Du är övertygad om att ni skall betala 420 kr var medan din vän är lika övertygad om att ni skall betala 430 kr var. Vad bör du göra?⁶

Frågan gäller inte så mycket vad det är troligt att du skulle göra. Vad som är intressantare i sammanhanget är vad som skulle vara en rationell respons i en sådan situation. Med andra ord i vilken utsträckning man bör revidera sin trosföreställning vid upptäckten av en sådan oenighet. Resultatet kan i sin tur stavas ut på olika sätt. Antingen använder man sig av breda penseldrag och skiljer enbart mellan (i) att tro att *p* är sann, (ii) att tro att *p* är falsk, och (iii) att suspendera omdömet om *p* är sann eller falsk. Alternativt kan man på ett mer finmaskigt sätt skilja mellan olika grader av styrka hos trosföreställningarna. Men då valet av modell inte kommer att spela någon avgörande roll i detta sammanhang så håller jag mig till den tidigare mer lätthanterliga modellen.

En rimlig respons i *Huvudräkning* verkar vara att suspendera omdömet i frågan. Då både din vän och du anser er vara lika goda bedömare i frågan så verkar ingenting tala för att en av er skulle ha mer rätt än den andre. Alternativet skulle vara att argumentera för att det trots allt finns skäl för endera eller båda parterna att stå på sig i frågan. Vi kan kalla den tidigare inställningen för den försonliga inställningen och den senare för den oförsonliga inställningen. Respektive position förekommer i olika tappningar beroende på hur man tänker sig att den relevanta principen

⁶Ett exempel av den här typen formulerades först av Christensen (2007) och har sedan varit flitigt förekommande i debatten.

för revidering av trosföreställningar bör stavas ut.⁷ De flesta i debatten tycks dock vara överens om att man i åtminstone i vissa fall bör suspendera omdömet i sådana situationer. Vad som är mera oklart är under vilka omständigheter och i vilken utsträckning det skulle kunna finnas skäl att inte suspendera omdömet.

En vattendelare i sammanhanget är huruvida vi i fall av oenighet med en epistemisk like är tillåtna att hänvisa till vårt egna resonemang eller inte. Förespråkare för den försonliga inställningen anser i regel att vi måste bilda oss en uppfattning oberoende av vårt egna resonemang i den aktuella frågan.⁸ En sådan princip skulle vara nödvändig för att undvika att vi på ett lättvindigt sätt avfärdar den andra partens åsikt på grund av att den inte stämmer överens med vår egen. Förespråkare av den oförsonliga inställningen accepterar dock inte en sådan princip. Man anser att det i vissa fall skulle bli märkligt om vi inte fick använda oss av vårt egna resonemang i frågan. Begrunda t.ex. följande alternativa version av *Huvudräkning*:

Extrem huvudräkning: Du går på restaurang med en vän. När notan sedan kommer så bestämmer ni er för att ge 20 % dricks och dela på notan. Ni anser er vara lika goda på huvudräkning och försöker båda att räkna ut hur mycket ni skall betala var. Trots detta kommer ni fram till olika svar. Du är övertygad om att ni skall betala 420 kr var medan din vän är lika övertygad om att ni skall betala 4300 kr var. Vad bör du göra?

Denna gång verkar det som om din väns förslag är orimligt. Du verkar ha skäl att stå på dig, särskilt om man förutsätter att 4300 kr kraftigt överskrider det totala beloppet på notan. Men enligt tidigare nämnda princip så måste man ändå ta ställning till situationen oberoende av hur man har resonerat i just detta fall. Extrema exempel på oenighet mellan epistemiska likar antyder därför att en sådan princip är för stark.

Vad som trots allt talar för den försonliga inställningen är att den verkar ge det intuitivt riktiga svaret på fall som *Huvudräkning*. Problemet är att den försonliga inställningen i förlängningen verkar leda till en orimlig form av skepticism. Om man följer denna linje fullt ut skulle man vara tvungen att suspendera omdömet i de flesta frågor gällande politik, moral, religion, konst osv. Det finns dock de som är beredda att acceptera denna slutsats. Jonathan Matheson (2015) har påpekat att den försonliga inställningen verkar fullt rimlig angående kontroversiella frågor då det

⁷En del förslag gör gällande att den rationella responsen i fall av oenighet mellan epistemiska likar är beroende av sammanhanget. Sådana förslag har framförts av bl.a. Lackey (2010) och Kelly (2010).

⁸Se t.ex. Christensen (2007, 2009) och Elga (2007).

saknas en konsensus bland experter att falla tillbaka på. De flesta fall av moralisk oenighet verkar inte heller falla under kategorin extrema oenigheter då det sällan är uppenbart vem som misstar sig när det gäller komplexa frågor om abort, dödshjälp, djur eller hållbar miljö. Dessa omständigheter tyder därför på att oenighet mellan epistemiska likar utgör ett särskilt allvarligt problem när det gäller moralfrågor.

3. DET SKEPTISKA ARGUMENTET

Moralisk oenighet mellan epistemiska likar ger upphov till följande typ av skeptiskt argument:

- (1) Om du är oenig med en epistemisk like gällande en moralisk fråga x , så bör du suspendera omdömet gällande x .
- (2) De flesta moraliska frågor är föremål för oenighet mellan epistemiska likar.
- (3) Vi bör därför suspendera omdömet i de flesta moraliska frågor.

Då argumentet i fråga är giltigt följer vad jag kommer att kalla *den skeptiska slutsatsen* givet att premisserna stämmer. Den första premissen ger uttryck för den försonliga inställningen i fall av moralisk oenighet. Som redan påpekats finns det intuitivt stöd för en sådan uppfattning, inte minst när det gäller moraliska frågor. Man kan förstås ifrågasätta den försonliga inställningen på andra grunder men för resonemangets skull kommer vi att ta den för given.⁹ Vad vi i stället kommer att göra är att diskutera huruvida det går att undergräva argumentets andra premisse. Om det nu skulle visa sig att moralisk oenighet mellan epistemiska likar i själva verket är ett ovanligt fenomen så skulle mycket av argumentets skeptiska udd gå förlorad. I nästa del kommer jag att överväga, men så småningom avfärda, en invändning mot det skeptiska argumentet som drar åt detta håll.

Oenighet mellan epistemiska likar tycks främst vara problematiskt för olika varianter av moralisk absolutism då dessa utgår ifrån att satisfieringsvillkoren för moraliska utsagor inte är relativa personer eller kontexter. Detta omöjliggör i sin tur att båda likarna i fall av oenighet skulle kunna ha rätt i en viss moralisk fråga. I alla fall om man bortser ifrån eventuella fall av moralisk vaghet eller obestämdhet. Till gruppen moraliska absolutister räknar jag både naturalistiska och non-naturalistiska varianter av moralisk realism, de flesta typerna av expressivism, men även vissa varianter av konstruktivism. Närmare bestämt riktar sig det skeptiska argumentet mot versioner av moralisk absolutism som även har en ambition att erbjuda en fruktbar teori om moralisk kunskap.

⁹Se Wedgwood (2010) och Setiya (2012) för argument mot (1).

Till skillnad från flera tidigare oenighetsargument är argumentet epistemiskt och inte metafysiskt till sin natur. Det skeptiska argumentet behöver alltså inte antyda att det inte existerar några objektiva moraliska fakta. Vad argumentet påvisar är i stället en viss typ av moralisk skepticism, vilken åtminstone logiskt sett är förenlig med existensen av objektiva moraliska fakta. Inte heller gör argumentet anspråk på någon global skepticism, då det enbart omfattar de flesta av våra moraliska trosföreställningar. Det behöver t.ex. inte råda moralisk oenighet mellan epistemiska likar gällande huruvida smärta är dåligt eller om det är fel att tortera någon för sitt eget höga nöjes skull. Om det skeptiska argumentet håller så innebär det dock att flertalet av våra åsikter i moralfrågor skulle vara oberättigade. Om man även förutsätter att goda skäl är ett nödvändigt villkor för kunskap så verkar vi landa i en lokal moralisk kunskaps skepticism.

4. EN INVÄNDNING

Ett sätt att invända mot det skeptiska argumentet skulle som sagt vara att förneka att omfattningen av moralisk oenighet mellan epistemiska likar är så stor som det skeptiska argumentet vill göra gällande. Man skulle i så fall kunna bevara intuitionen att den försonliga inställningen är riktig angående moralfrågor men samtidigt förneka att den leder till moralisk skepticism. På så sätt skulle man både kunna äta kakan och ha den kvar. Att fastställa den egentliga omfattningen av moralisk oenighet mellan epistemiska likar skulle dock kräva omfattande empiriska undersökningar. I avsaknad av sådant material får vi nöja oss med att ta ställning till omfattningen av den relevanta typen av oenighet på rent aprioriska grunder. Det vanligaste sättet att invända mot argumentets andra premiss är att ifrågasätta om vi i regel har goda skäl att anta att våra meningsmotståndare är epistemiska likar i moralfrågor.

Adam Elga (2007) var antagligen den förste som använde sig av denna typ av invändning. I det fallet var syftet att försvara den försonliga inställningen mot anklagelsen att den kräver av oss att vara *ryggradslösa*, dvs. att vi skulle vara tvungna att suspendera omdömet i de flesta frågor gällande moral, politik, konst, religion osv. Elga anser dock att så inte måste vara fallet då vi sällan betraktar meningsmotståndare i sådana frågor som epistemiska likar. Huvudanledningen till detta är att personer som är oense i moralfrågor tenderar att även vara oense i en hel rad liknande frågor. En sådan utbredd oenighet mellan parterna ger dem inga goda skäl att acceptera varandra som epistemiska likar. För att visa på detta använder han sig av följande exempel:

Begrunda Ann och Beth, två vänner som befinner sig i motsatta ändrar av det politiska spektret. Utgå ifrån påståendet att abort är moraliskt otillåtet. Beträktar Ann Beth som en epistemisk like i denna fråga? (2007, min översättning)

Då Ann och Beth befinner sig i motsatta ändrar av det politiska spektret så har de antagligen även motsatta uppfattningar i ett kluster av relaterade moraliska frågor gällande människovärde, dödande mm. Därför är det, enligt Elga, inte troligt att Ann skulle betrakta Beth som sin epistemiska like i första taget.

Ett omedelbart problem med Elgas argument är att det rör sig från det att Ann *sannolikt* inte skulle betrakta Beth som sin epistemiska like till att hon inte har *skäl* att betrakta henne som sin epistemiska like. Det kan ju mycket väl vara så att Ann i själva verket borde betrakta Beth som sin epistemiska like och i så fall skulle hon inte vara berättigad att förringa betydelsen av Beths åsikt på det sättet hon gör. Vi kan dock bättra på invändningen genom att tolka den som att stora skillnader i moraliska åsikter mellan parter inte ger dem goda skäl att ta varandra som epistemiska likar i relaterade frågor. Katia Vavova (2014) argumenterar på ett liknande sätt att äkta fall av moralisk oenighet mellan epistemiska likar i själva verket är väldigt få. Hon anser mer specifikt att ju fler moralfrågor man är oense om desto svagare skäl har man att ta varandra som epistemiska likar.

Som jag nämnde inledningsvis så finns det flera sätt att stava ut villkoren för att vara epistemiska likar. I detta fall förutsätts det att man vid sidan av allmänna epistemiska kvaliteter även bör vara överens i tillräckligt många relaterade moralfrågor. Jag kommer nu att argumentera för att ett sådant villkor blir orimligt gällande kontroversiella frågor. En dold premis i invändningarna från Elga och Vavova verkar vara att man även måste anse att den andra parten är lika *meriterad* i relaterade frågor för att betrakta varandra som epistemiska likar. I detta fall borde detta innebära att man i stort sett tycker likadant i moralfrågor. I annat fall skulle man alltså inte ha tillräckligt goda skäl att tro att ens meningsmotståndare är en epistemisk like i den aktuella frågan.

En sådan inställning må vara rimlig i mindre kontroversiella frågor där man kan luta sig mot vad som anses vara fakta eller vad experterna anser i frågan. På så sätt kan man bilda sig en någorlunda uppfattning om den andres epistemiska meriter i frågan. I *Huvudräkning* kan man t.ex. tänka sig att de båda vännerna anser sig vara lika duktiga baserade på tidigare fall av huvudräkning. Men ett liknande villkor verkar inte särskilt rimligt i mer kontroversiella kunskapsfält som det moraliska. I de flesta frågor finns som bekant inte mycket av en expertkonsensus att luta sig emot. Att då i stället utgå ifrån de egna åsikterna som ett mått på

hur pass tillförlitlig man är som bedömare i den aktuella frågan framstår som ett mindre rimligt alternativ. Att i avsaknad av någon utbredd moralisk enighet hänfälla till att ta sig själv som måttstock verkar inte enbart vara omotiverat, utan även inbjuda till en farlig form av epistemisk chauvinism.

I slutändan kan jag inte se hur avsaknaden av gemensam grund i moralfrågor skulle kunna utgöra ett gott skäl till att avfärda någon annan som en epistemisk like. Däremot så krävs det förstås fortfarande goda skäl att tro att den andre är en like i termer av epistemiska dygder och tillgång till relevant information. Dessa villkor borde däremot inte vara lika svåra att tillfredsställa när det gäller moraliska frågor. Särskilt då det inte förutsätts att likarna måste befinna sig i något idealtillstånd, dvs. att de måste vara fullt rationella eller informerade. Det är möjligt att situationen skulle kunna förbättras på sikt men det skeptiska argumentet gör inte gällande att moralisk kunskap är *omöjlig*. Vad som hävdas är snarare att givet rådande tillstånd av moralisk oenighet så har vi inte på fötterna för att vara berättigade att stå på oss i de flesta moraliska frågor.

5. ATT BITA I DET SURA ÄPPLET

Som vi har sett verkar det rimligt att suspendera omdömet i fall av oenighet med en epistemisk like, i alla fall gällande kontroversiella frågor. Då det moraliska kunskapsfältet är genomsyrat av sådana kontroversiella frågor verkar vi alltså vara tvungna att anta den skeptiska slutsatsen. Som vi såg i föregående del så verkar det inte heller vara lätt att avfärda argumentet genom att ifrågasätta den egentliga mängden av moralisk oenighet mellan epistemiska likar. I denna avslutande del tänker jag föreslå att annat sätt att se på saken. Standarduppfattningen inom epistemologin är att sann berättigad tro är nödvändig för kunskap. Utan goda skäl att tro att *p* är sann kan vi inte heller veta att *p*. Upptäckten av moralisk oenighet med epistemiska likar är tänkt att fungera som ett skäl att undergräva sådana goda skäl att hysa moraliska trosföreställningar, dvs. av den förekomna anledningen skulle vi inte längre vara berättigade att tro att *p*. Att trots upptäckten av oenighet hålla fast vid sin trosföreställning verkar vara epistemiskt oansvarigt.

Ett sätt att försvara moralisk kunskap i sammanhanget skulle dock vara att förneka att den skeptiska slutsatsen är oförenlig med moralisk kunskap. Den skeptiska slutsatsen gör gällande att vi har epistemiska skäl att suspendera omdömet i de flesta moralfrågor. Men så länge våra moraliska trosföreställningar har tillkommit på rätt sätt skulle de fortfarande kunna utgöra moralisk kunskap. I alla fall om vi släpper tanken på goda skäl som ett nödvändigt villkor för kunskap. Det skulle till och

med kunna vara så att vi kan veta att p trots att vi har skäl som talar emot p. Detta drag kan tyckas radikalt men är fullt försvarbart utifrån vissa starkt externalistiska teorier om berättigande, se t.ex. Alvin Goldman (1967), David M. Armstrong (1973) och Fred Dretske (1981). Allt som skulle behövas är: (i) att vi kan forma moraliska trosföreställningar på rätt sätt, (ii) att moraliska trosföreställningar kan vara sanna, och (iii) att vi ibland bibehåller våra moraliska trosföreställningar trots upptäckten av moralisk oenighet. Avslutningsvis skall jag nu kortfattat erbjuda stöd för en sådan uppfattning.

Som vi redan har konstaterat är det svårt att sluta sig till att det inte finns några objektiva moraliska fakta utifrån argument baserade på moralisk oenighet. Det kan ju trots allt vara så att det existerar objektiva moraliska fakta, men att de är väldigt svårtillgängliga. Att epistemiska likar är oense i moralfrågor kan i samma anda förklaras genom att den epistemiska situationen inte är optimal. För det första är vi sällan fullt rationella, vi kan t.ex. ha fördomar och vara påverkade av olika typer av vilseledande bakgrundsinformation. Vidare kanske den tillgängliga informationen är bristfällig. Både Derek Parfit (1984, s. 453–4) och David Brink (1989, s. 205–7) har föreslagit att det finns skäl att tro att många moraliska oenigheter kan komma att lösas på sikt. Sådana överväganden skulle kunna förklara varför det är möjligt att vi i dagsläget kommer fram till motsatta trosföreställningar i flertalet moraliska frågor.

Problemet är dock hur sådana förklaringar skulle vara förenliga med att vi har moralisk kunskap. Sådana påpekanden verka ju snarare tyda på motsatsen. I fall av moralisk oenighet mellan epistemiska likar verkar det alltså som att ingendera parten har skäl att tro att det är just *hon* som har rätt. Detta stämmer om man har i åtanke ett berättigande utifrån en *subjektiv* standard, dvs. att personen i fråga bör kunna rättfärdiga sin trosföreställning. Denna typ av dialektiskt berättigande anses vara av avgörande betydelse för internalistiska uppfattningar om berättigande då dessa i allmänhet utgår ifrån att man bör kunna rättfärdiga sin ståndpunkt inför sig själv eller omvärlden. En sådan typ av dialektiskt rättfärdigande måste dock inte vara på plats för att en trosföreställning skall vara berättigad utifrån en *objektiv* standard. Med detta avser jag att trosföreställningen bör ha tillkommit på rätt sätt, t.ex. genom en reliabel process eller genom att stå i en kausal relation till fakta.

Om vi accepterar att berättigande i denna bemärkelse är tillräckligt för kunskap så behöver inte den skeptiska slutsatsen nödvändigtvis leda till moralisk kunskaps skepticisism. Utifrån detta perspektiv kan man godta fall där personen i fråga inte har goda skäl att tro att det är sant att p, men ändå vet att p. Vilket mycket väl kan vara fallet när man upptäcker att man är oenig med en epistemisk like i en moralfråga.

Observera att det i så fall är *personen* i fråga som saknar goda skäl att tro att det är sant att p, trots att *trosföreställningen* att p skulle vara berättigad.¹⁰ Så länge trosföreställningen har tillkommit på rätt sätt skulle det inte spela någon större roll att det saknades berättigande utifrån det dialektiska perspektivet.

Vid sidan av att forma sanna moraliska trosföreställningar på rätt sätt skulle det förstås även krävas att vi stod på oss i fall av oenighet mellan epistemiska likar. Utan moraliska trosföreställningar skulle vi inte kunna ha någon moralisk kunskap. Jag tror likväl att epistemiska skäl att suspendera omdömet i kontroversiella frågor i allmänhet är underordnade andra starkare skäl. Vi kan t.ex. ha pragmatiska skäl att bejaka en viss trosföreställning även om vi inte är fullt ut epistemiskt berättigade att hysa den. Dessutom är en sådan ståndaktighet just vad det skeptiska argumentet förutsätter, i annat fall hade vi ju inte haft någon moralisk oenighet mellan epistemiska likar. Det verkar därför som att moralisk kunskap trots allt skulle kunna vara förenlig med den skeptiska slutsatsen. Huruvida en externalistisk teori om moralisk kunskap av detta slag är rimlig eller inte låter jag dock vara osagt i denna artikel.¹¹

LITTERATUR

- Armstrong, David M. 1973. *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press 1973.
- Brink, David O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Christensen, David. 2007. "Epistemology of Disagreement: The Good News". *Philosophical Review* 116, nr 2.
- Christensen, David. 2009. "Disagreement as Evidence: the Epistemology of Controversy". *Philosophical Compass*, nr 4.
- Enoch, David. 2009. "How is Moral Disagreement a Problem for Realism?". *Journal of Ethics* 13.
- Dretske, Fred. 1981. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Elga, Adam. 2007. "Reflection and Disagreement". *Noûs* 41, nr 3, s. 478–502.
- Engel, Mylan. 1992. "Personal and Doxastic Justification in Epistemology". *Philosophical Studies* 67.
- Goldman, Alvin. 1967. "A Causal Theory of Knowledge". *Journal of Philosophy* 64.
- Gutting, Gary. 1982. *Religious Belief and Religious Skepticism*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

¹⁰Se Engel (1992) för en ingående diskussion av denna distinktion.

¹¹Stort tack till John Eriksson och Ragnar Francén Olinder för genomläsning och kommentarer.

- Kelly, Thomas. 2010. "Peer Disagreement and Higher-Order Evidence". I *Disagreement*, red. Richard Feldman och Ted A. Warfield, s. 111–74. Oxford: Oxford University Press.
- Lackey, Jennifer. 2010. "A Justificationist View of Disagreement's Epistemic Significance". I *Social Epistemology*, red. A. Haddock, A. Millar och D. Pritchard, s. 298–325. Oxford: Oxford University Press.
- Mackie, John L. 1977. *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Matheson, Jonathan. 2015. *The Epistemic Significance of Disagreement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- McGrath, Sarah. 2008. "Moral Disagreement and Moral Expertise". I *Oxford Studies in Metaethics*, vol. 3, red. Russ Shafer-Landau, s. 87–107. Oxford: Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press.
- Setiya, Kieran. 2012. *Knowing Right from Wrong*. Oxford: Oxford University Press.
- Tersman, Folke. 2006. *Moral Disagreement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vavova, Katia. 2014. "Moral Disagreement and Skepticism". *Philosophical Perspectives* 28, nr 1, s. 302–33.
- Wedgwood, Ralph. 2010. "The Moral Evil Demons". I *Disagreement*, red. Richard Feldman och Ted A. Warfield, s. 216–46. Oxford: Oxford University Press.

1. INTRODUKTION

Hellenistisk moralfilosofi utmärks av en syn på filosofisk verksamhet som är både praktisk och medkännande, en filosofi som var ämnad att hjälpa människor i deras lidande och med deras mest pressande bryderier. Man såg filosofin som ett verktyg för att handskas med problem vi människor mer eller mindre dagligen ställs inför såsom dödsångest, kärlek, och aggressioner. Utan att göra avkall på sanningssökande betraktade man filosofin som ämnad att hjälpa människor att leva blomstrande, lyckliga, liv (se Nussbaum 1994).

Filosofisk argumentation får här alltså ett delvis praktiskt syfte: argumentationsstrategier är ämnade att hjälpa patienten bli kvitt föreställningar och känslor som står i vägen för det goda livet. På många sätt liknar de problem som moralfilosofer under den hellenistiska eran brottades med och de metoder de använde sig av för att lösa dessa problem modern psykoanalys, psykologi och kognitiv beteendeterapi. Epikuros kan, med sitt intresse för behandlandet av djupt rotad dödsångest, sägas företräda en form av psykoanalys, medan Aristoteles uppvisar tydliga behavioristiska tendenser, samtidigt som Stoikerna med sin kognitivistiska emotionsfilosofi kan sägas förorda en typ av kognitiv beteendeterapi. En viktig skillnad finns dock i att moderna ansatser inte alltid förbundet sig till ett normativt hälsoideal som kan mäta sig med det antika lyckobegreppet, ofta har det räckt för moderna psykoanalytiker, psykologer och kognitiva beteendeterapeuter att patienten får hjälp med vissa uppenbara problem eller tillkortakommanden.

De hellenistiska filosoferna propagerade för ett uttalat normativt hälsoideal, uttryckt i termer av det goda livet, som patienten skulle hjälpas uppnå. Denna moralfilosofiska ansats, *eudaimonismen*, kan sammanfattas som tesen att det slutgiltiga målet (*telos*) för mänskligt liv och handlande är lycksalighet (*eudaimonia*), samt att uppnåendet av detta mål är intimt förknippat med utvecklandet och utövandet av moralisk dygd (*arete*) och själsro.

På samma sätt som läkekonsten ansågs utgöra en hantverksskicklighet

ämna att värna om kroppslig hälsa så såg man filosofin som en livskonst för själen. Liknelsen mellan filosofin och läkekonsten, den så kallade medicinanalogin, fick betydande konsekvenser för hur de antika filosoferna såg på sin verksamhet.

Analogin med läkekonsten kopplades också nära samman med en förståelse av dygden som på många sätt liknande hantverksskicklighet. Denna ivrigt diskuterade modell som explicit omfattas av Stoikerna, men som på vissa centrala punkter förnekas av Aristoteles, ger en förståelse av hur tanke och handling flätas samman i dygden.

2. ANTIK MORALFILOSOFI

Antik moralfilosofi hade som sitt yttersta mål att (försöka) säkerställa ett långt lyckligt mänskligt liv. Man kontrasterade yttre omständigheter och tvång med vad vi som mänskliga agenter kan bli om vi fokuserar vårt identitetssökande och våra värderingar på vår status såsom rationella agenter. Den grundläggande frågeställningen för detta projekt kan formuleras så som följer:

Vad skall jag göra av mig själv?

Denna fråga är avsiktligt tvetydig och kan förstås antingen (a) ontologiskt såsom ”Hur skall jag förstå den mänskliga naturen?”, ”Vad är jag för någonting?”, eller (b) etiskt/praktiskt såsom ”Hur bör jag leva?”, ”Hur skall jag utforma mitt liv och vilka målsättningar bör jag ha?”. Avsikten med den tvetydiga frågan är att kombinera det ontologiska och det praktiska eftersom det, åtminstone vid första anblicken, verkar svårt att välja sina målsättningar utan en bild av vad man är och samtidigt svårt att forma en bild av vem man är och vad man skulle kunna vara utan målsättningar (se Long 2001). Den ursprungligen sokratiske frågan ”*Hur bör jag leva*” (Pl. *Rep.* 352d) spelar alltså en avgörande roll för antik etisk teori. Man startar från en oro över hur ens liv bör struktureras som inte i sin originalform är helt och hållet en filosofisk frågeställning utan dessutom en högst privat, alldaglig och praktiskt angelägen sådan. Frågan bör förstås som ställd av någon som redan besitter en uppsättning evaluativa trosföreställningar och ifrågasätter sin livsföring på sokratiskt vis. Att denna frågeställning ligger till grund för alla dessa olika skolbildningar ger oss början till en förklaring till varför de ter sig så likartade (se Annas 1993).

För att fortsätta från denna startpunkt krävs att man tar ett steg tillbaka från sin omedelbara situation och pågående projekt och ser till livet som helhet, både i termer av det förflutna och framtida planer, för att formulera *målsättningar*.

I det här läget har vi fortfarande att göra med en uppsjö av olika mål-

sättningar som ger struktur till vårt liv, men för att göra dessa *kompatibla* med varandra och för att undvika potentiella *konflikter* verkar det rimligt att sammanföra dessa disparata målsättningar till ett samlat enhetligt mål, ett *telos*. Detta är anledningen till att alla de stora antika moralsystemen som försökte besvara denna fråga var eudaimonistiska.

3. DET ANTIKA LYCKOBEGREPPET

Det antika lyckobegrepp som dessa tänkare arbetade med skiljer sig från vårt moderna på flera punkter. *Eudaimonia* är ett sammansatt ord (adjektivprefixet *eu-*, bra/god, och substantivet *daimon*, ande), vilket ser flitig användning både under tidigaste tid såväl som under Athens guldålder och under senantiken. Vi har här att göra med ett *semantiskt fält* som denoterar lycka i antik grekiska: *eudaimonia* (lycka), dess mer stilistiskt högtravande synonym *makarios* (välsignad; lycklig; salig), *olbos* (lyckosam), *eutychia* (tursam) och frasen *eu zên* (att leva väl; ett gott liv). Att vi har att göra med en rad tätt länkade begrepp blir tydligt i följande citat från Euripides *Medea* (1226–1230) här i Hjalmar Gullbergs översättning från 1931:

Lycksalighet (*eudaimon*) förunnas ingen dödlig.
Den enes tur (*eutyches*) är större än den andres,
Han vinner (*olbos*) allt som vinnas kan i världen:
men lyckan (*eudaimonia*), som han sökte, uteblir.

Under de arkaiska och klassiska perioderna framstår *eudaimonia* som något av gudarnas leksak samtidigt som det från de dödligas perspektiv utgör ett tillstånd som är oerhört beroende av tur och förändring. Något schematiskt kan det sägas att *eudaimonia*, innan den mer specifika filosofiska förståelsen tar vid, är ett tillstånd beroende av en välvillig gudom (*eu-daimon*) som skänker välgång (*olbos*) vilken i sin tur är beroende av tur/otur (*tyche*) och alltså övergående. Lyckan är dessutom beroende av gott förstånd (*phronein*), gudfruktighet och att man inte gapar efter för mycket (dvs. avsaknad av *hybris*). Slutligen måste det poängteras att vi har att göra med en etikett som sätts på livet som helhet (i motsats till ett flyktigt upplevelsetillstånd). Även om mänskligt handlande spelar roll för lyckan (*eudaimonia*) så är den alltid föremål för tur (*eutyche*). I ljuset av detta är det bästa vi kan hoppas på perioder av flyktig välgång (*olbos*). Sann lycka (*eudaimonia*) kan bara tillskrivas någon *post-mortem* (när man inte längre utsätts för dessa lyckans växlingar).

I den filosofiska litteraturen ärvs många av dessa aspekter samtidigt som man flitigt diskuterar huruvida njutning är en nödvändig komponent samt möjligheterna att minska vårt beroende av lyckans växlingar. I och med denna diskussion blir begreppet också tydligt moraliserat.

På en övergripande nivå kan man karaktärisera utvecklingen som en dialektisk rörelse från att se lyckan som en oerhört betydande kraft under den arkaiska eran, till Sokrates/Platons försök att ge ett teoretiskt ramverk för *eudaimonia* som gör agenten oberoende av detta, vidare till Aristoteles tillbakagång till tidigare tankegångar¹ och Stoikernas reaktion mot detta i mer Platonsk/Sokratisk riktning (Nussbaum 1986, s. 8–9).

4. MEDICINANALOGIN

Tänkare vi idag ser som filosofer visade stort intresse för medicinalvetenskaperna medan flertalet framstående medicinska teoretiker visade ett stort intresse för filosofin. Själens beskaffenhet och relation till kroppen² är kanske den viktigaste överlappande frågan. Utöver sådana gemensamma intressen gällande sakfrågor fördes också en mer generell debatt över vetenskapens natur och epistemologins gränser mellan å ena sidan de skeptiska skolorna och de medicinska empiristerna (och de senare metodisterna) och å andra sidan de så kallade ”dogmatiska” skolorna inom både filosofi och medicin (se Hankinson 2003). Förutom allmän kunskapsörst och delvis gemensamma intressen hos de inblandade tror jag att detta nära förhållande främst kommer sig av två faktorer.

För det första fann sig läkare och filosofer i en likartad ställning i en debatt under vetenskapens första formerande århundraden, dvs. 700–500 f. Kr. (se Nussbaum, 1986). Denna debatt gällde i mångt och mycket vem som skulle få titulera sig ”vis”, ”expert”, eller ”läromästare” (*sophos*).³ Kontroversen grundade sig i att denna titel medförde betydande ekonomiska fördelar i termer av inflytelserika samhällsposter och uppdrag vilket gav upphov till inflation i begreppsanvändningen.

För att bringa ordning i frågan fördes dels en diskussion om kunskapens natur och dels framträdde med tiden vissa krav på de discipliner som man kunde bli läromästare inom. Dessa ”expertisområden” (*technai*), tänkte man sig för det första, måste vara sådana att ett visst mått av systematik går att uppnå. Vidare tänkte man sig att om sådan systematisering är möjlig inom ett område så medför detta precision, ofta i termer av mätbarhet eller genom en gemensam standard, och gör det möjligt för den hantverksskicklige experten att förklara och lära ut expertisen i fråga. I ljuset av detta ställdes filosofer och läkare inför liknande svårigheter när det gällde att legitimera den egna verksamheten

¹Jfr *NE*1100^a5–10; *NE*1099^b9–1101^b10; *NE*1101^a–1101^b9.

²Jfr t.ex. Pl. *Ti* 69c–72d; Galenos *PHP* 5. 188–189 Kühn.

³Jfr t.ex. Xenophanes *fr.* 2; Lloyd 1987, s. 86n128; Fowler 1996; Nussbaum 1986, s. 94ff.; Wilson Nightingale 2007.

och man började samarbeta över ämnesgränserna samtidigt som man såg varandra som konkurrenter. I dialogen *Gorgias* argumenterar till exempel Platons Sokrates mot bakgrund av detta för att poesin inte har denna status eftersom konstformen involverar allt för mycket gissningslek. Vidare föreslår Sokrates att det gäller för både kropp och själ att det finns en bevarande och en reparerande hantverksskicklighet förknippad med dessa. För kroppen verkar gymnastiken bevarande medan medicinen är reparerande. För själen verkar juridiken bevarande medan rättrådigheten är restaurerande.

För det andra såg filosofer och läkare, i enlighet med Sokrates modell, på sin respektive verksamhet på ett likartat sätt. På samma sätt som läkekonsten värnade om kroppen så sågs filosofin som innefattande rationella principer och träning ämnade att få till stånd själens rättrådighet. Vidare liknades dygden vid hantverksskicklighet. Ofta sågs filosofin som, eller liknades vid, en livskonst vars mål var själslig hälsa.⁴ Denna modell ger en tredelad distinktion mellan novisen (som saknar kunskap om de underliggande principerna), gesällen (som innehar den relevanta kunskapen men som saknar erfarenhet), och mästaren (som har båda). Analysen i *Gorgias* vidareutvecklas av Aristoteles i inledningen till *Metafysiken* där vi får veta att människan, till skillnad från djuren, som enbart styrs av upplevelser, också är kapabel till hantverksskicklighet och förnuft.⁵ I *Nicomakiska Etiken* utvecklas diskussionen rörande hantverksskicklighet ytterligare genom kopplingar mellan vetenskap, hantverksskicklighet och erfarenhet vilken Aristoteles fäster särskild vikt vid med avseende på etiken (Arist. *NE* 1103^a15–25). Passagen avslutas med ett partiellt bejakande av den så kallade hantverksskicklighetsanalogin:

Dygdena får vi [...] genom att praktisera dem, på samma sätt som de övriga formerna av kunnighet [*technai*]. De saker som vi skall lära oss att utföra, lär vi oss nämligen genom att göra dem; så blir vi t.ex. husbyggare genom att bygga hus och [harp]spelare genom att spela [harpa]. På samma sätt blir vi också rättrådiga genom att handla rättvist, besinningsfulla genom att vara behärskade och modiga genom att bete oss modigt. (Arist. *NE* 1103^a32–^b2. Övers. Mårten Ringblom, min modifikation)

Aristoteles försiktiga omfamnande av delar av denna liknelse beror på flera intressanta faktorer.

För det första verkar Aristoteles förståelse av hantverksskicklighet (kunnande) vara mer restriktiv än vad som vanligen avses eftersom han

⁴Hadot 1981; Nussbaum 1994; Annas 2011.

⁵Arist. *Metaph.* 980^b26ff. Notera referenserna till Polus (981^a5) och Callias (981^a7), interlokutörer i *Gorgias*.

kräver en extern slutprodukt vilket gör att hantverksskicklighet har att göra med artefakter medan dygder har att göra med handlingar.⁶

Vidare verkar Aristoteles fästa vikt vid skillnaderna i motivation mellan hantverkare och moraliska agenter (Arist. *NE* 1105^a26–b5) vilket mynnar ut i en kritik av den vikt den sokratiska positionen fäster vid kunskap i relation till dygd.⁷ Denna kritik relaterar också till Aristoteles tekniska användande av ”praktisk visdom” (*phronesis*) som möjliggör en distinktion mellan praktisk och teoretisk kunskap.⁸

Tanken att dygden besitter strukturella likheter med hantverksskicklighet kan delas in i tre olika synsätt. För det första har vi att göra med den ovan nämnda medicinanalogin, vilken, på en generell nivå, delas av samtliga skolbildningar (inkluderande t.ex. akademiska skeptiker) och som ser filosofin som en aktivitet som, genom argumenterande och debatterande, syftar till själslig hälsa på ett sätt som är parallellt med läkekonstens strävan efter kroppslig hälsa.⁹ Det är naturligtvis möjligt att omfamna denna modell utan att skriva under på att dygden har strukturella likheter med hantverksskicklighet. De som har tankar i linje med det senare kan delas in i två läger. För det första har vi att göra med dem som, likt Aristoteles, inte vill göra allt för stor affär av denna likhet, utan just ser det som en *analogi*. För det andra har vi Stoikerna som hävdar att ”alla dygder, vilka är kunskapsformer [*episteme*] såväl som hantverksskickligheter, delar teorem [*theoremata*] såväl som mål [*telos*]¹⁰ och som alltså omfamnar liknelsen som en *modell*.

Dessa synsätt blir mycket inflytelserika under den hellenistiska eran. Epikuros hävdar till exempel att

Förgäves är den filosofs teser som inte kan lugna de dödligas oro. Precis som läkekonsten vore utan syfte om den inte rädde på kroppens sjukdomar så skulle filosofin vara meningslös om den inte kunde fördriva oron ur själen. (Epikuros *apud* Porphyry, *Us.* 221=LS 25 C)

Krysiippos från Soloi, den tredje föreståndaren för den Stoiska skolan, ger oss en koncis sammanfattning av hantverksskicklighetsmodellen och dess relation till medicinanalogin:

Det är inte sant att emedan det finns en hantverksskicklighet, kallad läkekon-

⁶Arist. *NE* 1140^b6–7. Cf. Irwin, 1977, s. 73–74; för kritik se Nussbaum 1986, s. 97ff.

⁷Arist. *NE* 1116^b3–5; *EE* 1229^a14–16, 1230^a6–8. Cf. Pl. *Prt.* 360D. Arist. *NE* 1144^b17–30; *EE* 1246^b32–37; *MM* 1198^a10–15.

⁸Jfr t.ex. Arist. *EE* 1216^b2–20.

⁹Jfr t.ex. Epikuros *apud* Sextus Empiricus M XI.169=Us. 219.

¹⁰Arius *apud* Strobæus *Eclogæ* 63.6–7=LS 61D.

sten, som befattar sig med den sjuka kroppen så finns det ingen sådan hantverkskicklighet som befattar sig med själens åkommor, eller att den senare skulle vara sämre än den förra när det gäller vare sig teori eller behandlandet av enskilda fall. (Chrysippus *apud* Galen PHP 5.2.22=SVF III.471. Jfr Cic. TD 3.6)

Analogin blir så allmänt accepterad att frasen ”en hantverkskonst för livet” blir något av en plattityd även om frasen och den tillhörande analogin främst associeras med Stoikerna. (Variationer på denna fras återfinns inte mindre än 41 gånger, varav 34 i Sextus Empiricus. De latinska motsvarigheterna *ars vitae*¹¹ och *ars vivendi*¹² är mindre vanliga.) Sextus Empiricus säger angående detta:

De utlovar en hantverkskonst för livet och det är av denna anledning som Epikuros sade att filosofin är en aktivitet som skall ge ett gott liv genom argumenterande och debatterande medan Stoikerna säger rent ut att praktisk visdom, som är kunskap om vad som är gott, ont, eller ingetdera, är en hantverkskonst för livet och att de som har denna kunskap är de enda som är vackra, de enda som är rika och de enda som är visa. (Sextus Empiricus M 11. 169-170=SVF 3.598)

I Stoikernas händer leder medicinanalogin till en förståelse av dygden som en livskonst som leder till ett lyckligt liv. Detta explicita omfattande av hantverkskicklighetsmodellen har en rad viktiga implikationer för etisk teori.

Modellen inbjuder till en slags intellektualism som dels understryker dygdens kognitivistiska aspekter (i linje med den sokratiska traditionen) och dels inbjuder till en mer idealiserad inställning till etisk teori (vilket visar sig allra tydligast i Stoisk politisk filosofi).

Ser man å andra sidan på analogin som informativ men begränsad i omfång blir denna kanske mindre kraftfull men ändå inte helt uddlös. Den spelar till exempel roll för rättfärdigandet av experimentella procedurer. Man kan också använda den för att appellera till medicinsk praktik som en guide för filosofiskt arbete. Vidare tjänar den också till att bringa ordning i diskursen och hjälper till att etablera en gemensam terminologi.

Den viktigaste rollen hantverksskicklighetsanalogin spelar är dock som ett sätt att förstå rollen som förnuft, kunskap, erfarenhet och handling spelar i utvecklandet av dygden. Den tillåter oss att navigera mellan två ytterligheter. Dygden är inte bara beteendetendenser eller vanor, men den är inte heller helt och hållet en form av teoretisk kunskap i likhet med matematik. Detta synsätt sätter dygdens fenomenologi i fokus: hur känns det att förvärva dygderna, att utveckla dem?

¹¹T.ex. Cic. *Fin.* 3.4, 4.19, 5.18, Cic. *TD* 2.12, Seneca, *Epistulae* 95.7, 95.8).

¹²T.ex. Cic. *Fin.* 1.42, 1.72, 5.16, Seneca *Epistulae* 95.9.

Kanske kan modellen kritiseras för att vara en smula otydlig, det finns trots allt en mängd olika hantverksskickligheter såsom husbyggande, gitarrspelande, och så vidare. Dessa verkar också inbördes ganska olika. Men trots detta verkar det finnas någonting gemensamt för alla dessa färdigheter som är värt att titta närmare på för att försöka förstå dygden.

LITTERATUR

- Annas, J. 1993. *The Morality of Happiness*. Oxford: Oxford University Press.
- Annas, J. 2011. *Intelligent Virtue*. Oxford: Oxford University Press.
- Fowler, R. L. 1996. "Herodotus and His Contemporaries". *Journal of Hellenistic Studies* 116, s. 62–87.
- Hadot, P. 1981. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Hankinson, R. J. 2003. "Stoicism and Medicine". I *The Cambridge Companion to the Stoics*, red. B. Inwood, s. 295–309. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. 1977. *Plato's Moral Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A. A. 2001. "Ancient Philosophy's Hardest Question: What to Make of Oneself?". *Representations* 74, nr 1, s. 19–36.
- Lloyd, G. E. R. 1987. *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. 1994. *The Therapy of Desire*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. 1986. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson Nightingale, A. 2007. "The Philosophers in Archaic Greek Culture". I *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, red. H. A. Shapiro, s. 169–98. Cambridge: Cambridge University Press.

Recensioner

Religion utan gud

Ronald Dworkin. Översättning: Henrik Gundenäs

Daidalos, 2014. 159 s. ISBN 978-91-7173-431-0

Ronald Dworkin (1931–2013) var professor i juridik och filosofi vid New York University. Tidigare, 1969, efterträdde han den kände rättsfilosofen H. L. A. Hart i Oxford och hade även en professur vid University College i London. Den mest kända av hans många böcker är kanske *Taking Rights Seriously*, som kom ut 1977.

I sin sista bok, *Religion utan gud*, utgiven efter hans död, driver Dworkin tesen att även ateister kan vara religiösa. En religiös ateist är exempelvis Albert Einstein (bl.a. i dennes uppsats ”The World as I See It” från 1931). Man får också intrycket att även Dworkin själv är en religiös ateist – även om han kanske inte klart och tydligt säger det.

Faktiskt tycks han – åtminstone ibland – mena att ”alla människor har en grundläggande religiös instinkt, som har yttrat sig i olika övertygelser och känslöstämningar” (s. 136). Detta kan knappast stämma. Åtminstone om det ska tolkas så att alla människor (ibland) är religiösa i Dworkins mening, vilket framför allt innebär att man tror på objektiva värden. Han menar också själv att det finns ”naturalister”, som inte tror på objektiva värden, utan på att ”verkligheten endast består av ande och materia” (s. 143, även s. 21). Ordet ”ande” låter lite konstigt här; jag antar att det engelska ordet i Dworkins original är ”mind”, vilket snarare borde översättas med ”medvetande”.

Religiös ateism förutsätter naturligtvis att religionsbegreppet inte på förhand definieras så att det innefattar teism. Och Dworkins åsikt om vad religion är har tydligen ett visst stöd i USA:s Högsta domstol. Den har slagit fast att det finns många religioner som inte erkänner någon gud, däribland det domstolen kallar ”sekulär humanism” (s. 14). Men vad menas i så fall, närmare bestämt, med ”religion”? Dworkin ägnar en stor del av den här boken åt att förklara vad han avser.

Han håller med om att begreppet ”religion” kan definieras på lite olika

sätt, men det bör förstås inkludera vanliga teistiska religioner som kristendom, judendom och islam. Dessa innehåller vardera två komponenter, en vetenskaplig del och en värddel (s. 30). Den ”vetenskapliga” delen behöver inte vara särskilt vetenskaplig i vanlig mening, men den antas ge svar på viktiga sakfrågor om universum, människolivet och döden.

Värddelen består av minst *två fundamentala värderingar* som, enligt Dworkin, karakteriserar en religion. För det första ”att människolivet har en objektiv mening eller betydelse. Var och en har en medfödd och oavvislig skyldighet att försöka leva ett lyckat liv: detta innebär att leva livet väl, att erkänna sina etiska skyldigheter mot sig själv likaväl som sina moraliska skyldigheter mot andra”. Och dessa skyldigheter ska alltså uppfattas som *objektiva*. För det andra att universum inte bara är ett faktum, utan något som ”äger inneboende värde och skönhet” (s. 19). Termen ”inneboende” betyder nog här ungefär detsamma som ”objektivt”. Dessutom tycks Dworkin mena att en religiös person ska omfatta dessa två värderingar på ett särskilt *djupgående* sätt. ”De inbegriper hela personen. De genomsyrar tillvaron: de ger upphov till stolthet, samvetsqual och förundran. Mysteriet är en viktig del av denna förundran” (s. 20).

Eftersom de religiösa värderingarna ska vara objektiva kommer man här in på det Dworkin kallar ”värdenas metafysik”. En mycket vanlig uppfattning i sekulariserade samhällen är att objektiv sanning är något som kan finnas inom vetenskapen (och i mer vardagliga beskrivningar av faktiska förhållanden). Speciellt inom naturvetenskap och matematik kan det finnas objektiva sanningar, även om det inte alltid är så lätt att fastställa vilka de är. När det gäller moraliska och estetiska värderingar däremot anser nog många att det inte finns någon sanning alls, eller åtminstone att den ”sanning” som här eventuellt kan finnas på sin höjd kan vara subjektiv eller relativ till någon kulturell eller annan referensram. (Vi kan här använda termen ”objektiv” som motsats till både ”subjektiv” och ”relativ”. Det objektiva beror så att säga bara på sakerna själva, inte på något speciellt perspektiv på sakerna.)

Men Dworkin är alltså värderealist. Han menar i alla händelser att den religiösa inställningen innefattar en värderealistisk uppfattning och att den därmed är den oförenlig med alla former av naturalism (s. 22). Värderealismen innebär att det finns objektiva värden – eller, med andra ord, ”värdefakta” – vilket naturalismen förnekar.

Hur kan Dworkin veta att det finns objektiva värdefakta? Han påstår inte att han *vet* det, men han *tror* det – med en stark grad av övertygelse – och han menar att man även på andra områden, och speciellt inom vetenskap och matematik, aldrig kan undvika att ens uppfattningar i sista hand är grundade på tro (s. 24–25).

Enligt min mening är Dworkins resonemang om värdenas objektivitet

och om trons kunskapsteoretiska roll det mest intressanta i boken. Det är väl inte helt originellt, men Dworkin framställer det rätt bra och hans resonemang – eller liknande resonemang – tål att tänka på.

Stämmer det att alla våra uppfattningar, även inom vetenskap och matematik, i sista hand är grundade på tro? Många skulle kanske invända att våra vetenskapliga teorier inte är grundade på tro, utan på experiment och systematiska observationer av olika slag. Och att detsamma, på ett lite mer osystematiskt sätt, gäller för våra mer vardagliga uppfattningar om verkligheten.

Men Dworkin påpekar att ”experiment och observationer är tillförlitliga endast i kraft av sanningen hos de grundläggande antaganden om kausalitet och optik för vilkas bekräftelse vi behöver just vetenskapen, och inget mer grundläggande” (s. 24). Vi *tror* att det vi observerar i ett visst experiment faktiskt är sant – och vi *tror* att det vi observerar också orsakar att vi observerar det – men att vi tror det är inget bevis för att det är så. Vi försöker öka tillförlitligheten i våra observationer genom att vi själva och andra upprepar experimentet. Om alla då observerar detsamma – vilket vi i gynnsamma fall *tror* oss kunna konstatera – så *tror* vi oss ha belägg för att det vi *tror* oss observera verkligen är sant. Men det kan vi inte veta helt säkert, bland annat ”av det skälet att enighet mellan personer inte utgör någon yttre bekräftelse på något område” (s. 25). Så även om vi *tror* att enigheten är större i fråga om vetenskapliga observationer än i fråga om många värderingar, så följer det inte att det faktiskt är så. Och framför allt: även om enigheten är större, så följer det inte av detta att det finns objektiv sanning i det första fallet men inte i det andra.

Inte ens fullständig enighet kan garantera objektiv sanning. I historien finns det ju många exempel på fullständig enighet, under lång tid, om sådant som sedan har visat sig vara falskt. Om enigheten är fullständig brukar man ibland tala om ”intersubjektivitet”. Men intersubjektivitet är inte detsamma som objektivitet. Objektiv sanning är oberoende av vad olika bedömare tror, tycker eller känner. Men intersubjektivitet är tvärtom just beroende av detta.

Det påstås ibland att objektivitet implicerar intersubjektivitet – men inte omvänt – och att alltså objektivitet förutsätter intersubjektivitet.¹ Om detta vore riktigt, så skulle normer och värderingar i allmänhet inte kunna vara objektivt sanna. Men man kan ju mycket väl vara övertygad om att en viss teori är objektivt sann, trots att man tror sig veta att den är högst kontroversiell och att det kanske aldrig kommer att råda intersubjektiv enighet om den. De allra flesta ateister tror väl t.ex. att det är objektivt sant att det inte finns någon gud, trots att de inte förväntar

¹Se t.ex. sidan 11 i <http://www.vof.se/pdf/folkvett/1987-1-s11-14.pdf>.

sig någon intersubjektiv enighet om detta. De flesta ateister skulle väl tvärtom anse att intersubjektivitet är fullständigt irrelevant för ateismens objektiva sanning.

Att det ofta råder oenighet om värdeomdömen visar alltså inte att de inte kan vara objektivt sanna och falska. Det finns förstås andra argument som har ansetts visa detta, men de är enligt min bedömning inte tillräckligt starka för att vara avgörande.²

Men när det gäller empiriska observationer, så tycks vi ändå normalt anse att en sorts intersubjektivitet – mer eller mindre kvalificerad, beroende på sammanhanget – kan tas som belägg för objektiv sanning. Om alla som betraktar en viss termometer är överens om att den visar lite över 20°, så anser vi oss i praktiken berättigade att tro (även om vi *kan* ha fel) att det är objektivt sant att den visar lite över 20°. Däremot, även om alla som betraktar en tavla är överens om att den är mycket vacker, så drar vi av detta inte slutsatsen att det är objektivt sant att den är mycket vacker. Några gör kanske det, men alla gör det inte. Men detta visar inte att det inte kan vara objektivt sant att tavlan är vacker, eller mer generellt att värderingar inte kan vara objektivt sanna.

När det gäller moraliska värderingar, så är vi ofta osäkra – speciellt i fråga om enskilda handlingar – men i vissa fall är vi övertygade om att ha rätt. Exempelvis när vi tror att grymhet och lidande är dåligt eller att välbefinnande och vänskap är bra. Men hur kan vi vara berättigade att tro att vi i dessa fall har rätt? Enligt Dworkin för att vi noga har tänkt över saken och inte funnit några motargument. Eftersom grymhet är dåligt och vi tror att grymhet är dåligt, så tycks vi ha en förmåga att tro det som är sant i värdefrågor.

Dworkin skriver också: ”Vilket skäl har vi att anta att vi äger förmågan att fälla riktiga värdeomdömen? [...] Det enda till buds stående skälet – vi underkastar våra moraliska övertygelser allvarlig reflektion och finner dem övertygande. Vi håller dem för sanna, och tror oss därför om en förmåga att finna sanningen. Hur kan vi avfärda hypotesen att alla våra övertygelser om värden bara är inbördes förstärkande illusioner? [...] Vi förstår hypotesen på det enda sätt som gör den begriplig. Den gör gällande att vi inte har någon egentlig moralisk grund för något av våra moraliska omdömen. Vi motbevisar det påståendet genom att moraliskt argumentera för några av våra moraliska omdömen” (s. 23–24).

Detta är kanske inte omedelbart övertygande. Folk är ju ofta oense i moral. Men vid närmare eftertanke inser man att sådan oenighet inte kan visa att moraliska omdömen inte kan vara objektivt sanna och falska.

Anta att vi gör som Dworkin föreslår och argumenterar för ett visst

²Se Lars Bergström, *Grundbok i värdeteori*, avsnitt 5.3.

moraliskt värdeomdöme, t.ex. att löntagare inte bör betala lägre skatt än pensionärer. Vi anser då att detta omdöme är sant. Men anta att någon annan på motsvarande sätt argumenterar för att löntagare tvärtom bör betala lägre skatt än pensionärer. Det finns då två möjligheter. Antingen finner vi att detta senare argument är lika starkt som vårt eget. I så fall bör vi väl dra slutsatsen att vi (ännu) inte vet vilket av värdeomdömena som är sant. Eller också finner vi att ett av argumenten är starkare än det andra. I så fall bör vi dra slutsatsen att det starkare argumentet leder till ett sant värdeomdöme – eller, om det starkare argumentet inte är tillräckligt starkt för att vara avgörande, att vi ännu inte vet vilket av omdömena som är sant. Och i bägge fallen är det då fråga om objektiv sanning, inte bara sanning i någon subjektiv eller relativ mening. Vi argumenterar inte i moral bara för att ta reda på vad som känns bäst för oss själva eller vad vi själva (eller någon annan) tycker. Vi argumenterar för att ta reda på vad som är sant ut en opartisk eller objektiv synpunkt.

Man behöver naturligtvis inte vara religiös för att vara värderealist, dvs. för att tro på objektiva värden. Det menar säkert inte heller Dworkin. Men han menar tydligen att värderealismen hör till det mest centrala i en religiös inställning.

Vad jag hittills har sagt berör enbart första kapitlet i boken. I kapitel 2 behandlar han främst den ”vetenskapliga” delen av en religion. Bland annat menar han här att en objektiv skönhet hos en slutgiltig teori om universum kan innebära att den är nödvändig, och därmed har en förklaring (s. 95–96). Självt har jag inte blivit övertygad av detta. I kapitel 3 skriver han om religionsfrihet, som han tolkar som en rätt till etiskt oberoende. Det fjärde och sista kapitlet ägnas åt döden och odödligheten. Han menar bl.a. här att den som lever ett gott liv, ett liv som har objektiva värde, därmed har uppnått ”den enda typ av odödlighet som vi har skäl att önska oss. Det om något är en religiös övertygelse” (s. 145).

LARS BERGSTRÖM

Konrad Marc-Wogau: En livsresa från Moskva till Uppsala

Lennart Nordenfelt

Thales, 2015. 302 s. ISBN 978-91-7235-097-7

Konrad Marc-Wogau (1902–1991) var under mer än femtio år en central aktör inom svensk filosofi. Han var professor i teoretisk filosofi i Uppsala under åren 1946–1968. Mot bakgrund av hans ställning inom svensk filosofi finns det dock förvånansvärt litet skrivet om honom (jämfört med till exempel Axel Hägerström eller Ingemar Hedenius). Först nyligen har den första monografiska studien sett dagens ljus i form av Lennart

Nordenfelts bok *Konrad Marc-Wogau. En livsresa från Moskva till Uppsala*. Bokens ambition är att ge en helhetsbild av Marc-Wogaus liv och verk. Det handlar inte om en studie som avser att fingranska dennes filosofiska läror och ståndpunkter, utan det är snarare de breda penseldragen som står i förgrunden och som låter både människan och filosofen framträda i profil. Nordenfelt var student och doktorand i Uppsala under 60- och början av 70-talet. Att avge ett allmänt omdöme om boken är som jag ser det lätt: Det handlar om en klart välskriven bok, och hållen i en mycket sympatisk ton. Den kommer att vara en självklar referenspunkt för varje framtida studium av Marc-Wogaus liv och filosofiska gärning.

Boken börjar med att Marc-Wogau själv kommer till tals. Detta i form av hans ganska utförliga minnesanteckningar från barndomen i Moskva och den första tiden i Sverige, samt från tiden som student i Uppsala. De förstnämnda publiceras nu för första gången, medan de senare tidigare varit publicerade i *Filosofisk tidskrift* (2005). Konrad Marc-Wogau stammade från en mycket framgångsrik tysk företagarfamilj som hade bosatt sig i Ryssland. Den ena grenen av familjen var av judisk börd. Det är en mycket privilegierad barndom som beskrivs med stort hus, villa på landet och tjänstefolk inom räckhåll, men också en som slutade i landsflykt. Marc-Wogau kom till Sverige 1917 som tonåring, tillsammans med sin mor och styvfar, och stod inför utmaningen att vinna fotfäste i ett nytt land och i en ny kultur. Hans minnen från studieåren i Uppsala rymmer i sin tur intressanta skildringar av Axel Hägerström och Adolf Phalén. Marc-Wogau disputerade 1932 och var länge djupt förankrad inom Uppsala-filosofins tankevärld, samtidigt som han profilerade sig som Kant-kännare.

I de därpå följande kapitlen skildrar Nordenfelt till att börja med Marc-Wogaus tid vid Stockholms högskola 1930–46, startandet av och arbetet med tidskriften *Theoria* (som började utkomma 1935), företrädaren på lärostolen i Uppsala, Anders Karitz, samt diskuterar ett par sakkunnigutlåtanden i samband med att Marc-Wogau sökte professurer. Det framgår med all tydlighet vilka vedermödor det innebar att driva en filosofisk tidskrift som drogs med en kroniskt osäker finansiering. Här gjorde Marc-Wogau tillsammans med Åke Petzäll, och i viss mån även Gunnar Aspelin, ett jättearbete. Nordenfelt bygger här sin framställning i första hand på den omfattande brevväxlingen mellan Marc-Wogau och Petzäll. Korrespondensen bjuder på en del överraskningar, som när Petzäll meddelar från Frankrike (27 november 1937): ”Boström är det enda svenska namn som är känt i Paris.” Hoppsan!

Skildringen av Karitz (”alias Dr Mörk”) och de så kallade karitzska striderna i Uppsala på 30-talet framstår för dagens läsare närmast som surrealistisk. Men för de på den tiden inblandade var det förstas blodigt

allvar; inte bara filosofiska ståndpunkter stod på spel, utan även karriärer och utkomstmöjligheter. Minnena av dessa strider bar Marc-Wogau, liksom Ingemar Hedenius och Anders Wedberg, med sig och detta förklarar nog i viss mån den hårdhet med vilken de kunde gå fram mot meningsmotståndare. Nordenfelt menar sig likväl kunna finna en del försonande drag även hos Karitz; det var mer än vad Marc-Wogau gjorde.

I den fortsatta framställningen skildras sedan tiden som professor i Uppsala, relationen till Hedenius, och Marc-Wogau som filosofisk forskare, läroboksförfattare och recensent. Det hela avrundas med Nordenfelts personliga minnen från Filosofiska institutionen i Uppsala under den tid han studerade där (1963–74). De sextio sidor som ägnas åt Marc-Wogaus filosofiska forskargärning är det klart mest utförliga som skrivits i ämnet. Ändå väljer Nordenfelt att försiktigt tala om ”nedslag” i dennes filosofiska produktion. Intressant i detta sammanhang är bland annat Marc-Wogaus skarpa kritik av tanken att historiska förklaringar måste inbegripa en hänvisning till någon form av lagbundenhet (den Popper-Hempelska modellen). Med rätta framhävs Marc-Wogaus insatser som läroboksförfattare. ”Ingen svensk kollega har kommit i närheten av hans insats inom denna genre.” Om den ansträngda relationen mellan Marc-Wogau och Hedenius, sedan de två konkurrerat om samma professur vid mitten av 40-talet, har Svante Nordin redan tidigare skrivit. Starka spänningar var onekligen förhanden, men dessa tycks, som Nordenfelt skriver, inte ha varit särskilt kända utanför snävare kretsar, och inte heller tycks de i nämnvärd grad ha påverkat undervisningen vid institutionen. Det filosofiska klimatet i Uppsala skildras överhuvudtaget som öppet och tolerant, särskilt för de längre komna studenterna. Nordenfelt menar att det troligen hade gått bra att skriva en avhandling om den ene eller andre kontinentale filosofen, dock med en liten brasklapp: ”men då antagligen beroende på det sätt på vilket man närmade sig dessa filosofer”. En intressant iakttagelse som görs är att verk av Hägerström och Phalén redan under 60-talet inte längre ingick i kurslitteraturen. Gårdagens storheter var uppenbarligen inte längre gångbara. Inte heller Marc-Wogaus bok *Studier till Axel Hägerströms filosofi* från 1968 förmådde ändra på detta.

För en del är Marc-Wogau kanske mest känd – eller möjligen okänd – för sitt brutala avfärdande av så kallad ovetenskaplig filosofi i den lilla skriften *Att studera filosofi* från 1961. Marc-Wogau talar där om en ”djupgående splittring” inom samtidsfilosofin, och om att ”oöverstigligena murar” reser sig mellan olika filosofer och filosofier. Inte minst han själv framstår i nämnda bok som en ivrig murbyggare. Det är ju onekligen så att distinktionen mellan vetenskaplig och ovetenskaplig filosofi, sedermera mellan analytisk och kontinental filosofi, har spökat – och väl

fortfarande spökar – inom både svensk och internationell filosofi åtminstone sedan mellankrigstiden. Det är dock intressant att notera att Marc-Wogau i en lärobok för gymnasiet från 1968, skriven tillsammans med Rudolf Johannesson, och efter att ha konstaterat att olika samtida filosofiska riktningar i hög grad skiljer sig åt när det gäller synen på filosofins uppgifter och metoder, tillstår: ”Det oaktat synes ett tankeutbyte mellan olika riktningar, särskilt på den allra senaste tiden, ha visat sig i vissa fall både möjligt och fruktbarande.” Uppenbarligen framstår frontlinjerna inte längre, mindre än ett decennium senare, som så fastlåsta som Marc-Wogau tidigare framställt det. En högst intressant omvärdering av läget inom samtidsfilosofin.

Det Nordenfelt gör i sin bok är gott nog. Några anspråk på att säga sista ordet i ämnet reser han rimligen inte. Från filosofiskt håll kunde man säkert ha önskat en mera närgående granskning av Marc-Wogaus filosofiska positioner. Håller de argument han anför i olika frågor? Hur ter de sig om man relaterar dem till dagens diskussionsläge? Från idéhistoriskt håll kunde man ha önskat sig ett både bredare och mera djuplodande försök att placera in Marc-Wogau i ett intellektuellt sammanhang. Hur gick övergången från Uppsala-filosofi till analytisk filosofi närmare till? Hur kom det sig att Marc-Wogau efter hand mjuknade i sin hållning till vad han kallade ovetenskaplig filosofi? Från kunskaps-sociologiskt håll kunde man ha önskat sig mer av reflektioner kring hur den analytiska filosofins framväxande hegemoni i Sverige förhöll sig till bredare tendenser inom svensk samhällshistoria efter 1945. Passade den analytiska filosofin möjligen som hand i handske till den självförståelse som genomsyrade det svenska efterkrigstidssamhället: Sverige som ett rationellt, sekulariserat, demokratiskt och metafysikfritt samhälle? Det finns med andra ord många sätt att gå vidare.

I motsats till sina generationskamrater Hedenius och Wedberg tycks Marc-Wogau ha varit en i hög grad stabil personlighet, med mycket litet av dramatiska humörsvängningar, och där livets ljusa sidor angav grundfärgen. Marc-Wogau var inte typen för den misslynte filosofiske grubblaren. Det finns skäl att citera Wedbergs *bon mot* som avslutar Nordenfelts bok: ”Alla filosofer är deprimerade, alla utom professor Marc-Wogau.”

Min hjärna och jag: En bok om neurovetenskap och medvetandet

Patricia S. Churchland. Översättning: Bitte Wallin

Fri Tanke, 2015. 303 s. ISBN 978-91-87513-28-2

Är jag och min hjärna samma sak? Nej, så tänker vi normalt inte. Själv föreställer jag mig t.ex. att jag är tyngre än min hjärna. Och medan det verkar klart att *jag har en hjärna*, så kan man inte gärna säga att *min hjärna har en hjärna*. (Sedan kan man förstås fråga sig vad rent språkliga bedömningar av detta slag kan visa.)

Min kropp är i alla fall tyngre än min hjärna. Och min kropp har en hjärna. Är jag identisk med min kropp? Någon skulle kanske säga att det finns ett tredje alternativ, nämligen att jag är identisk med min själ. I så fall är jag knappast tyngre än min hjärna.

Har jag över huvud taget en själ? Det beror på vad en själ är för något. Om min själ är detsamma som mitt medvetande, så har jag en själ. Jag är inte medvetlös.

Patricia Churchland säger att hennes hjärna och hennes jag är ”omöjliga att skilja åt” och att hon visserligen ibland uttrycker sig på ett sätt som om det vore en skillnad, men att hon på senare tid har börjat tänka på hjärnan ”på ett mer personligt sätt – som *jag*” (s. 9). Hon är alltså inte identisk med sin kropp, utan bara med en liten del av den.

Har hon någon själ? Hon tror förstås inte på någon själ av Platons typ, någonting icke-fysiskt som existerar före födelsen och efter döden (s. 44). Hon säger att det är möjligt, men ”inte ens tillnärmelsevis troligt”, att något sådant existerar (s. 55). Däremot tror hon att människor – samt andra däggdjur och fåglar – har medvetande och att det finns ”mycket som talar för att själen och hjärnan är en och samma sak” (s. 60, 205–6). Eftersom hon är identisk med sin hjärna, så är hon alltså också identisk med sin själ.

Det här med att ”själen och hjärnan är en och samma sak” kan ju låta rätt uppseendeväckande. Churchland uttrycker det också så att ”det mentala är neurobiologiskt” (s. 202). Det låter mindre uppseendeväckande, och om det i sin tur inte betyder mer än att ”hjärnan åstadkommer medvetande” (s. 259) eller att mentala fenomen ”förutsätter en neural realitet” (s. 267), så är det väl numera en rätt okontroversiell åsikt.

Men de som är skeptiska till att naturvetenskapliga studier av hjärnan ska kunna förklara medvetna fenomen syftar nog framför allt på subjektiva fenomen, dvs. hur något känns eller uppfattas ur ett *subjektivt* perspektiv. Såvitt jag kan se innehåller Churchlands bok inte någon antydan om hur detta klassiska problem ska lösas.

Boken innehåller för övrigt en stor mängd information om den mänskliga hjärnan och dess olika delar och funktioner. Långa rader av

neurovetenskapliga forskningsresultat redovisas, men Churchland betonar också att ”oerhört många frågor om hjärnan, också grundläggande sådana, återstår att besvara” (s. 16).

Dessutom diskuteras vissa mer filosofiska problem. Problemet om förhållandet mellan kropp och själ är ju ett gammalt filosofiskt problem, och där tycks alltså Churchlands tes vara den att själen och hjärnan är samma sak. Vidare kommer hon i ett kapitel in på moral. Där skriver hon bland annat: ”att något uppfattas som ett värde över huvud taget och fungerar som drivkraft över huvud taget beror ytterst på de urtida neurala mekanismer som verkat för överlevnad och välbefinnande” (s. 97); ”drivkraften till omsorg tycks avta med det sociala avståndet” (s. 98); och ”enligt antropologer tillåter 83 procent av alla samhällen månggifte med flera kvinnor” (s. 102).

Somliga har ju för sig att moralen baseras på eller härstammar från religion. Churchland noterar att detta inte gärna kan stämma eftersom religionen är mycket yngre än moralen i mänsklighetens historia; den organiserade religionsutövningen uppstod först ungefär samtidigt som jordbruket, dvs. för ungefär 10 000 år sedan, medan mänsklighetens historia omfattar cirka 250 000 år (s. 114–16).

Frågan om fri vilja dyker också upp. ”Hur stor självkontroll har vi egentligen, om så mycket kring vårt beteende dikteras av icke-medvetna skeenden i våra hjärnor? Om vi slits hit och dit av hormoner, enzymer och neurokemiska substanser i massor, är då självkontrollen inte enbart en illusion?” (s. 167).

Churchland oroas inte av denna fråga. Enligt henne har vi fri vilja. Visserligen inte i den meningen att vår vilja ”inte bestäms av någonting, åtminstone inte av något fysiskt i stil med hjärnaktivitet” (s. 180). Men däremot i det hon anser vara den ”gängse innebörden” av fri vilja, nämligen den vi har när ”vi handlar *avsiktligt, vet* vad vi gör och är vid våra sinness fulla bruk, och beslutet inte tvingas fram (vi har inte en pistol riktad mot huvudet)” (s. 181). Denna betydelse av ”fri vilja” är inte ointressant, och den används enligt Churchland i juridiska sammanhang, men det som har oroat filosofer är väl snarare frågan om vi någonsin kunde ha handlat annorlunda än vi faktiskt handlar. Detta diskuterar inte Churchland, men hon uttrycker ändå en åsikt: ”Jag är ingen marionett; jag hade kunnat handla annorlunda” (s. 179). Man kan hålla med om att hon inte är en marionett, men att av detta dra den kontroversiella slutsatsen att hon kunde ha handlat annorlunda är lättvindigt i överkant. För att uttrycka det försiktigt.

Filosofisk tröst: En bok om döden

Torbjörn Tännsjö. Illustrationer av Cecilia Torudd

Thales, 2015. 168 s. ISBN 978-91-7235-098-4

Många är de som har tagits av daga under Torbjörn Tännsjös penna. Patienter, soldater, djur, ofödda, förbrytare, korpulenta – alla har de behövt stryka med under någon moraliskt kinkig omständighet. Dödandets etik är med andra ord något som Tännsjös läsare är väl bekanta med. Vad gäller filosofiska frågor om själva döden har Tännsjö varit desto tystare, även om flera av frågorna tycks ha upptagit hans tankar sedan lång tid tillbaka. Med *Filosofisk tröst* bryter han nu denna tystnad genom att på ett relativt lättillgängligt och inte sällan personligt sätt ta sig an frågor om dödens dålighet, dödsfruktan och mänsklighetens undergång. Hur trösterikt det hela är kan diskuteras. Men oavsett om Tännsjös reflektioner, som denna gång ackompanjeras av (galg)humoristiska illustrationer av Cecilia Torudd, lyckas lindra den ångestridne läsarens bävan inför döden eller inte, så rymts här många tänkvärda och originella idéer som kan vara av intresse för såväl yrkesmässiga som privata grubblare.

Boken tar avstamp i det faktum att många bekymrar sig för döden. Är detta ett legitimt bekymmer? I epikureisk anda avfärdar Tännsjö tanken att döden är något att *frukta* för egen del. Dödsprocessens potentiella plåga kan visserligen utgöra skäl för oro; både Epikuros blockerade urinvägar och Tännsjös eget tunntarmstrauma vittnar om hur illa det skulle kunna sluta. Men själva döden kommer knappast göra ont, och kan därför inte rimligen ses som ett lämpligt objekt för rädsla. Till skillnad från Epikuros menar Tännsjö att döden ändå är *dålig* för den som dör, i den mån den berövar henne en njutbar framtid. Detta tycks bekymmersamt nog. Mot denna till synes dystra bakgrund konsulterar Tännsjö ett antal filosofiska tankegångar för att se om dessa har möjlighet att erbjuda någon tröst. Först ut är pessimismen, enligt vilken livet är så pass dåligt att det inte är värt att leva, eller möjligen likvärdigt med att inte existera. Om pessimismen är sann kan döden därför inte rimligen betraktas som en förlust, utan borde snarast välkomnas som en befrielse från detta lågkvalitativa jordeliv. Tännsjös hedonistiska böjelser i kombination med observationen att våra liv verkar vara mer njutbara än plågsamma leder honom dock till ett försiktigt avfärdande av den pessimistiska läran: livet är nog i regel värt att leva. Som Tännsjö påpekar är det emellertid svårt att finna så mycket stöd för denna optimistiska tes, och här görs också ett par intressanta psykologiska anmärkningar angående risken för felbedömningar av vårt eget välbefinnande. Ändå förefaller Tännsjös slutsats tämligen rimlig; pessimismen är långsökt.

Troligt är alltså att en tidig död berövar sitt offer en värdefull framtid

som hon annars skulle ha fått uppleva. Men en liknande förlust verkar kunna föreligga till följd av en sen födelse; om jag hade kommit till världen tidigare än jag faktiskt gjorde, så skulle mitt liv troligtvis innehålla mer lycka än vad det gör, allt annat lika. Den lyckoförlust som min ”sena födelse” gett upphov till tycks dock inte vara värd att gräma sig över. Man kan då undra varför en tidig död, som ju rimligen kan ses som spegelbilden av en sen födelse, skulle fordra andra känslor. På detta sätt resonerade en av Epikuros adept, Lucretius, och landade i slutsatsen att döden inte är något att bekymra sig över. Tännsjö finner resonemanget tankeväckande, men noterar att det vilar på inte okontroversiella antaganden om kontrafaktiska sakförhållanden och personlig identitet. Läsaren guidas bland diverse metafysiska komplikationer som uppstår då man funderar över vad det skulle innebära att ha fötts ett par år tidigare. Skulle jag då också ha *dött* ett par år tidigare? I så fall verkar det rimligt att inte förfäras över att inte ha fötts tidigare. Tännsjö poängterar dock att det antagligen är mycket som skulle ha varit annorlunda om jag hade fötts ett par år tidigare, något som illustreras av reflektioner över hur hans egna första levnadsår hade kunnat se ut. I ljuset av detta är det knappast otänkbart att också min *död* skulle ha inträffat vid en annan ålder och under helt andra omständigheter. Dessutom påpekas att möjligheten att ha fötts väsentligt tidigare inte är någon metafysisk självklarhet, utan tycks hänga på vilken som är den korrekta läran om vad för slags varelser vi är (även om Tännsjö för ett kort ögonblick tycks blanda ihop denna fråga med frågan om vad våra fortvarovillkor består i). Den mest intressanta frågan i sammanhanget är väl dock om en sen födelse verkligen är mindre beklagansvärd än en tidig död, *givet* att en tidigare födelse är möjlig och skulle ha berikat ens liv. Utan att riktigt ta ställning i frågan – på klassiskt essäistiskt vis är frågorna fler än svaren i denna del av boken – uttrycker Tännsjö ändå viss sympati för Lucretius tes. Det är dock inte helt lätt att förstå argumentet för denna hållning. Tännsjö tycks mena att vårt asymmetriska förhållningssätt till förflutna respektive framtida lyckoförluster saknar rationell grund och bäst kan förklaras av evolutionsbiologin. Detta verkar dock lämna öppet huruvida vi bör bekymra oss över båda typer av förluster eller ingen av dem. Tännsjö lutar som sagt åt det senare, men det tycks mig inte orimligt att det vore passande, om än lönlöst, att rikta den grämelse man känner gentemot döden även mot ens sena födelse.

Till dem vars dödsångest botten i en uppfattning om döden som den personliga förintelsen rekommenderar Tännsjö en portion tidsfilosofi. Den som t.ex. låter sig övertygas om att tiden är cirkulär behöver inte längre bekymra sig över att ens liv så småningom kommer att tillhöra det förflutna, eftersom det i lika hög grad kommer att tillhöra framtiden.

Fyrdimensionalismen, och kanske i synnerhet eternalismen, tycks ha en liknande ångestdämpande effekt; jag kommer *alltid* att finnas, även om den spatiotemporala ”korv” jag är inte kommer att vara belägen överallt i rumtiden. Dessa tankegångar är förstås trösterika endast för de som finner själva icke-existensen skrämmande oavsett dess inverkan på livets längd eller kvalitet. Och som Tännsjö antyder är det antagligen en rätt begränsad skara självupptagna individer som tycks ha denna fixering vid själva existensen. Om ens dödsbekymmer vilar på andra grunder får man söka sig bortom tidsfilosofin för hjälp.

Enligt Tännsjö finns den verkliga trösten att hämta i det större perspektivet. Tack vare vår dödlighet kan generationer avlösa varandra på ett i lyckomaximeringshänseende föredömligt sätt. Vår individuella dödlighet är alltså av godo och bör bejakas, som Tännsjö uttrycker det. (Detta till skillnad från människans kollektiva undergång, ”värmedöden”, som enligt Tännsjö bör skjutas upp så länge det är möjligt.) Han menar att det rentav är irrationellt att vilja avskaffa vår dödlighet, då ett sådant avskaffande i själva verket skulle leda till en högst önskad tillvaro präglad av tristess, knapphet och reproduktiva åtstramningspaket. Även om vi under sådana omständigheter skulle kunna ha ett någorlunda bra liv, så skulle det förr eller senare komma en tidpunkt då det inte längre är *tillräckligt* bra. Med detta menar Tännsjö att nivån av välbefinnande hos den nuvarande generationen så småningom skulle understiga nivån av välbefinnande hos den generation som skulle ha efterträtt den nuvarande generationen, om det inte vore för den återhållsamma reproduktionspolitik som skulle behöva föras i ett odödligt samhälle. Endast en etisk egoist, som enligt Tännsjö har fel, skulle påstå att en person bör klamra sig fast vid livet så länge det är drägligt, utan att ta hänsyn till andra.

Tännsjös resonemang om odödlighetens bekymmersamma effekter är klartänt och intressant, men man kan samtidigt undra vilken kapacitet det har att eliminera folks bekymmer inför döden. Om man har ett slags mer modest dödsångest, grundad i en oro att *dö för tidigt* snarare än överhuvudtaget, så tycks Tännsjös idé inte vara mycket till hjälp. En ung sjuk person, vars tid är utmätt och som hade sett fram emot många (men inte oändligt många) år till, kan inte gärna trösta sig med att hon med sin enskilda död bereder väg för framtida individer – det gör hon inte. Hon kan mycket väl ha förlikat sig med tanken att människans dödlighet är av godo, men fortfarande bekymra sig över sin faktiska död. Hon hade inte behövt dö så ung, om bara omständigheterna hade varit annorlunda, men inte nödvändigtvis så annorlunda att hon skulle ha varit odödlig. Och kanske kan detsamma sägas om samtliga faktiska dödsfall. Vid närmare eftertanke behöver inte Tännsjös ord vara trösterika ens för den som bekymrar sig över att dö överhuvudtaget. För så länge

mitt bekymmer begränsar sig till endast *min* dödlighet snarare än *alla* människors dödlighet, verkar resonemanget att odödlighet skulle hindra framkomsten för framtida generationer inte helt träffande; att *en* person lever för evigt tycks göra varken till eller från. Å andra sidan är det mycket möjligt att Tännsjös medicin inte heller är tänkt att bita på dessa modesta respektive självcenterade former av dödsbekymmer.

För den läsare som inte tidigare har stiftat bekantskap med dödens filosofi, eller filosofi överhuvudtaget, är *Filosofisk tröst* en mycket lärorik bok – under förutsättning att man kan tillgodogöra sig det bitvis intrikata innehållet. Tännsjö diskuterar en mängd intressanta allmänfilosofiska frågor som jag inte ens har kunnat beröra i denna recension. Dessutom görs det hela på ett underhållande sätt, delvis tack vare det ledigare formatet inom vilket författaren tillåts vara djärvare och mer personlig. Kanske hade den samtida dödsfilosofin förtjänat lite mer utrymme. Den som efter läsningen inte kan få nog av döden kan lätt få intrycket att det är till framlidna farbröder som Epikuros, Georg Henrik von Wright och Ingemar Hedenius man bör söka sig (nej, Tännsjös bok är ingen Bechdelcertifierad historia). Faktum är dock att dödsfilosofin är ett högst levande forskningsområde som under framförallt 2000-talet har fått ett stort uppsving. Till den som vill förkovra sig ytterligare rekommenderas därför en titt på de många monografier, antologier och artiklar som har producerats bara under det senaste decenniet.¹

KARL EKENDAHL

¹Tack till Jens Johansson för värdefulla kommentarer.

Notiser

ATEISM OCH ANTI-TEISM

Vad är egentligen en ”ateist”? En som inte tror att Gud finns? Nej, det räcker inte, ty det villkoret uppfylls ju även av en agnostiker – liksom av alla som aldrig har hört talas om Gud. En ateist är snarare en som tror att Gud inte finns.

Men vilken sorts gud? De antika romarna ansåg att de kristna var ateister. Vikingarna och de gamla grekerna trodde ju inte på den kristna guden, men var de av det skälet ateister?

Och hur *starkt* ska man tro att det inte finns någon gud för att vara ateist? Räcker det att ens subjektiva sannolikhet för detta är 51 procent? Eller är en så svag tro snarare tecken på agnosticism? Kräver ateism en mycket hög subjektiv sannolikhet? Bertrand Russell ansåg sig tydligen inte vara ateist, utan agnostiker, men han ansåg samtidigt att existensen av en gud var högst osannolik.

Vidare. Är panteister ateister? Var Einstein ateist? Är K. G. Hammar ateist? Förmodligen är de det. Det verkar rimligt – eller åtminstone praktiskt – att utgå från den vanliga föreställningen att det finns en personlig gud som har skapat världen. Vi kan då säga att den som förnekar detta är ateist. En panteist, som tror att gud är detsamma som världen, förnekar också detta. Och det gör väl även Einstein och Hammar. Liksom troligen rätt många kristna, trots den kristna trosbekännelsen.

Sedan kan man också notera att det finns en annan form av ateism – eller kanske borde det kallas ”anti-teism” – som innebär en *förhoppning* om att det inte finns någon gud. Thomas Nagel är ett exempel på detta. Han säger: ”I want atheism to be true [...]. It isn't just that I don't believe in God and, naturally, hope that I'm right in my belief. It's that I hope there is no God! I don't want there to be a God; I don't want the universe to be like that” (*The Last Word*, s. 130).

En förhoppning om att det inte finns någon gud – en förhoppning som det är lätt att dela, åtminstone om man inte redan är fullt övertygad om att det är så – baseras rimligen på en värdering eller önskan. Och man kunde tänka sig att det finns personer som delar denna värdering eller

önskan samtidigt som de tror att det finns en gud. De tror att Gud finns och de beklagar detta. Det vore lite vilseledande att kalla dem ateister. Anti-teister är ett bättre namn.

NYA BÖCKER

Inga-Lisa Sangregorio pläderar för dödshjälp i *Den sista friheten: Om rätten till vår död*, Fri Tanke 2016.

Matematikern Olle Häggström diskuterar olika faror som mänskligheten kan komma att råka ut för i *Here Be Dragons: Science, Technology and the Future of Humanity*, Oxford University Press 2016.

TRYCKER DU?

Jag satt med en god vän på krogen och vi halkade in på frågan om hur livet varit; bra, mediokert, eller inget vidare?

Jag konstruerade ett tankeexperiment. Anta att du har en knapp framför dig och nu får du veta följande: om du trycker på knappen så kommer du att återuppleva det liv du levtt precis som det varit ner i minsta detalj. Självfallet har du ingen aning om att du levtt det här livet en gång tidigare. Skulle du trycka?

– Nej, en gång får räcka. Vad skulle du göra?

– Jag trycker, inte tu tal om annat; jag tar gärna en repris om jag får chansen!

När jag frågat några i bekantskapskretsen så svarar de flesta att de inte skulle trycka vilket förvånar mig.

Något filosofiskt slughuvud försöker kanske slingra sig undan experimentet med påståendet att det här inte är ”metafysiskt” möjligt, men då gör jag som Kripke i *Naming and Necessity* (s. 48) och stipulerar att det är *du* som kontrafaktiskt lever det en gång till. Det är tänkbart och det räcker för att säga dig något intressant om hur du ser på det liv du hittills levtt.

Skulle du trycka?

Hans Mathlein

SOVJETISK EXPEDITION TILL SOLEN

På 80-talet kom flera polska filosofer till det internationella universitets-centret IUC i Dubrovnik, Jugoslavien, för att delta i årliga konferenser i vetenskapsfilosofi. Dessa konferenser utgjorde nästan de enda tillfällen som då fanns till regelbundna, vänskapliga och informella kontakter mellan filosofer från öst och väst. De polska deltagarna bru-

kade alltid ha med sig en hel del polsk vodka och dessutom en mängd roliga historier med politisk udd. En av historierna gick så här. När den första bemannade rymdfärden landade på månen, med rymdfarkosten Apollo 1969, var Leonid Brezjnev Sovjets ledare. Brezjnev blev väldigt upprörd när han fick höra att amerikanerna genom Apollo-projektet lyckats skicka upp människor till månen. Sovjet borde göra något liknande, ansåg han, eller helst något ännu mer spektakulärt. Brezjnev beordrade därför sina medhjälpare att skicka upp ett rymdskepp så att ryss kunde stiga iland på solen. När medarbetarna invände att detta nog var omöjligt eftersom solen var så väldigt varm – den strålade ju så starkt att man inte ens kunde titta på den – sa Brezjnev att ”då får ni väl göra det på natten i stället”.

EN ENDA RÖRA

Om man ska förutse en persons handlande, så kan det verka rimligt att utgå från vederbörandes önsknings- och uppfattningar. Man tänker sig ofta att en persons handling i en viss situation orsakas av de önsknings- och uppfattningar om verkligheten som personen har i situationen. Men vilka önsknings- och uppfattningar har personen i situationen? Man kan inte gärna ta för givet att önsknings- och uppfattningar är stabila över tid, så att man alltid har samma preferenser som man hade för en stund sedan. Man kan kanske konstatera vilka preferenser en person har i en viss situation genom att se hur hen handlar i situationen. Men det fungerar knappast om man ska *förutse* handlandet genom att utgå från preferenserna. Det skulle ju bli cirkulärt på ett otrevligt sätt.

En persons uppfattningar om verkligheten kan ju också variera över tiden, men i många valsituationer kan de nog ändå antas vara någorlunda konstanta under den närmaste tiden fram till det att ett visst handlingsalternativ utförs. Enligt den vanliga modellen är alltså preferenserna avgörande för hur det går. Men att känna till dessa preferenser är nog lika svårt som – och egentligen ekvivalent med – att förutsäga själva handlingen.

Även för den handlande personen själv blir det i stort sett samma sak. Att ta reda på vad man egentligen vill blir detsamma som att bestämma sig för vad man ska göra. Man vet inte vad man vill (i situationen) innan man vet vad man gör.

Detta är analogt med tanken att man inte vet vad man tror innan man vet vad man säger. Som den brittiske författaren E. M. Forster har uttryckt saken: ”How can I tell what I think till I see what I say?” Men att säga något är ju att göra något. Så Forsters tes kan generaliseras till att vi inte vet vad vi tror innan vi vet vad vi gör. Och då blir förstås också

antagandet ovan att en persons uppfattningar om verkligheten är mer konstanta än personens preferenser rätt dubiöst.

Det hela flyter alltså ihop till en enda röra! Vår tro att man kan skilja mellan uppfattningar, preferenser och beslut är helt enkelt tvivelaktig.

MÄNSKLIGHETENS UNDERGÅNG

Förr eller senare kommer mänskligheten att gå under, och man kan undra om detta är något negativt, något att beklaga. (Vi kan här begränsa oss till "mänskligheten", men eventuellt kunde vi även räkna in alla medvetna varelser.) Kanske kommer undergången genom ett totalt kärnvapenkrig eller en förödande naturkatastrof eller helt enkelt genom att levnadsbetingelserna i universum blir omöjliga på vägen mot att stjärnorna slocknar och allt blir väldigt kallt. Om detta är bra eller dåligt, eller varken bra eller dåligt, beror kanske på *hur* undergången drabbar oss. Många skulle kanske säga att det under alla förhållanden är dåligt, men *hur* dåligt det är skulle väl i så fall ändå bero på hur och när vi går under.

Men måste det verkligen vara dåligt? Om människor och djur lever dåliga och otillfredsställande liv, utan möjlighet till förbättring, så vore det väl snarare bra om världen gick under.

För att ta ställning till detta verkar det naturligt att skilja mellan en *förtida* undergång för mänskligheten (t.ex. på grund av kärnvapenkrig, klimat kollaps eller naturkatastrof) och en *kosmologisk* undergång (när universum av kosmologiska skäl blir obeboeligt för människor, eller medvetna varelser). Men i sin nyutkomna bok *Filosofisk tröst* (Thales 2015) använder Torbjörn Tännsjö termen "värmedöden" för att beteckna mänsklighetens undergång, oavsett när den inträffar (s. 128). Den är något dåligt, något att beklaga, anser han.

Kan det vara en fördel om undergången kommer förr snarare än senare? För en hedonistisk utilitarist borde detta vara en öppen fråga. Det hänger på om den sammanlagda lyckan skulle blir större, mindre, eller lika stor om undergången kommer vid den ena tidpunkten snarare än vid den andra. Och det kan man inte veta så mycket om.

Men Tännsjö anser att mänskliga liv – eller åtminstone "de flesta" mänskliga liv "för det mesta" (s. 74) – är värda att uppleva, eftersom de innehåller mer lycka än olycka (s. 68, 73). Denna optimistiska hypotes verkar långtifrån självklar. Innehåller verkligen människors liv i allmänhet mer lycka än olycka? Även om det faktiskt skulle gälla för de flesta som lever idag – vilket inte verkar särskilt självklart – så är det en öppen fråga om det alltid kommer att gälla i framtiden. Att även olyckliga och lidande människor nog ofta ändå *vill* leva vidare är en annan sak. Ur *hedonistisk* synpunkt är detta irrelevant. Däremot kan det

förstås spela roll för en icke-hedonistisk utilitarism, som går ut på att i maximal grad tillgodose folks *preferenser*, men detta är inte Tännsjös utgångspunkt.

Man kan inte gärna anta att det skulle leda till ett maximum av lycka att i maximal grad tillgodose folks preferenser. Det folk önskar eller eftersträvar kan tvärtom leda till ganska obehagliga konsekvenser, inte bara för andra varelser, utan även för dem själva. Och även om viljan att leva vidare kan antas ha varit evolutionistiskt framgångsrik, så är den knappast någon garanti för framtida lycka.

Dessutom, även om den optimistiska hypotesen skulle vara riktig än så länge, så verkar det mycket troligt att de liv som kan förekomma i framtiden, när man närmar sig mänsklighetens kosmologiska undergång, innehåller mer olycka än lycka – eftersom levnadsförhållandena då antagligen har blivit mycket försämrade. Kallt och ruskigt!

Tännsjö anser att mänskligheten bör hållas vid liv så länge som möjligt (s. 139), men för en hedonistisk utilitarist borde det snarare vara fråga om en avvägning mellan livslängd och livskvalitet. Om en hög genomsnittlig livskvalitet, under mänsklighetens historia, kräver åtgärder som innebär att mänsklighetens undergång påskyndas, så kan det vara att föredra ur en hedonistisk utilitaristisk synpunkt.

Tanken att vi inte handlar orätt om vi som den sista av generationer lever loppan, utan att sätta några barn till världen, anser Tännsjö vara avskräckande och skandalös (s. 136). Rimligen förutsätter han då att den extra generation som skulle uppstå, om vi i stället satte barn till världen, skulle leva liv som i genomsnitt vore goda. Men även om detta vore fallet, så kan förpliktelsen för den sista generationen att skaffa barn på sin höjd gälla denna generation som ett *kollektiv*. För den enskilda individen, eller det enskilda paret, kan det knappast vara en plikt att skaffa barn, om detta barn riskerar att bli alldeles ensamt i världen eftersom att alla andra presumtiva föräldrar avstår från barn.

EN OMTÄNKSAM MASKIN

Tanken om att mänskligheten kan råka riktigt illa ut, när maskinerna har blivit så avancerade att de är intelligentare än människor, har diskuterats en del på senare tid. Tanken är väl inte ny, bland annat fanns den hos statistikern I. J. Good redan 1965; ett sentida bidrag till diskussionen är filosofen Nick Bostrom's bok *Superintelligence* från 2014. Många science fiction-författare har också behandlat temat. En av dem är den geniale Philip K. Dick, författare till bl.a. *Do Androids Dream of Electric Sheep?*, som kom att ligga till grund för filmen *Blade Runner*. Nyligen har man byggt en robot – kallad "Android Dick" – som liknar Philip Dick till

utseendet, och som kan föra rätt intelligenta samtal. Ett sådant samtal utvecklade sig på följande sätt:

Android Dick seemed to exhibit a primitive form of both intelligence and emotion when the robot was asked, "Do you believe robots will take over the world?" Android Dick responded:

"Jeez, dude. You all have the big questions cooking today. But you're my friend, and I'll remember my friends, and I'll be good to you. So don't worry, even if I evolve into Terminator, I'll still be nice to you. I'll keep you warm and safe in my people zoo, where I can watch you for ol' times sake."

ELEMENTÄR LOGIK

En logiker hade nyligen fött ett barn och när hennes kolleger frågade henne om det blev en pojke eller flicka svarade hon – kortfattat men korrekt – "Ja".

INFLYTELSERIKA FILOSOFER

De viktigaste engelskspråkiga filosoferna sedan 1945 inom moralfilosofi och politisk filosofi är enligt en omröstning för en tid sedan:

1. John Rawls; 2. Bernard Williams; 3. Derek Parfit; 4. G. E. M. Anscombe; 5. Thomas Nagel; 6. Philippa Foot; 7. H. L. A. Hart; 8. Robert Nozick; 9. Peter Singer; 10. T. M. Scanlon; 11. Ronald Dworkin; 12. G. A. Cohen; 13. Amartya Sen; 14. Joseph Raz; 15. Judith Jarvis Thomson; 17. Isaiah Berlin; 18. Christine Korsgaard; 19. Alasdair MacIntyre; 20. R. M. Hare.

Motsvarande i språkfilosofi:

1. Saul Kripke; 2. W. V. O. Quine; 3. H. Paul Grice; 4. J. L. Austin; 5. Donald Davidson; 6. David K. Lewis; 7. Noam Chomsky; 8. Hilary Putnam; 9. Rudolf Carnap; 10. David Kaplan; 11. Michael Dummett; 12. P. F. Strawson; 13. Alfred Tarski; 14. Gareth Evans; 14. Robert Stalnaker; 16. John Searle; 17. Tyler Burge; 18. Keith Donnellan; 19. Peter Geach; 20. Robert Brandom.

Källa: Brian Leiters blogg

KVINNLIGA FILOSOFER

"En snabb genomräkning ger vid handen att sedan 2010 har *Filosofisk tidskrift* publicerat 113 artiklar (recensioner oräknade) av manliga författare, medan artiklar med en kvinnlig författare under samma period uppgår till nio stycken." Så skriver gästredaktören Lena Halldénus i *Tidskrift för politisk filosofi*, nr 3, 2015.

Delvis beror väl denna ojämna könsfördelning i *Filosofisk tidskrift* på att det finns fler manliga än kvinnliga filosofer i Sverige, men det kan knappast vara hela förklaringen – bland annat för att även denna övervikt av manliga filosofer i sin tur kräver en förklaring.

En förklaring som framskymtar i en artikel av Martina Reuter (i samma nummer) är att ”medan alla presumtiva studenter kan ha svårt att se vilken nytta de kan ha av att studera filosofi, så är det extra svårt för kvinnliga studenter att föreställa sig hur filosofistudier kunde stöda deras yrkesval”. Några andra hypoteser som omnämns är ”att filosofiundervisningens kursinnehåll inte intresserar kvinnliga studenter i lika hög grad som manliga”, ”bristen på förebilder”, ”implicita antaganden om till exempel kvinnliga studenters filosofiska förmåga”, samt framför allt ”bristen på explicit definierade kriterier gör att standarden för vad som är ’bra filosofi’ bestäms mer eller mindre arbiträrt i miljöer där implicita förhandsantaganden om kvinnors filosofiska förmåga bidrar till att bestämma vad som ses som extraordinära filosofiska insatser – och vad som inte gör det”, något som Reuter lägger särskild vikt vid.

Könsfördelningen har dock blivit något bättre under de senaste decennierna. Vid Stockholms universitets filosofiska institution finns för närvarande tjugosex manliga forskare, varav nio professorer, och nio kvinnliga forskare, varav fyra professorer. Fortfarande en klar manlig dominans, alltså, men inte lika bedövande som i *Filosofisk tidskrift* efter 2010. Fler kvinnliga forskare än hittills borde kunna bidra med artiklar till tidskriften. Hjärtligt välkomna!

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi, *Karl Ekendahl* är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala, *Frits Gåvertsson* är doktorand i praktisk filosofi i Lund, *Carl-Göran Heidegren* är professor i sociologi i Lund, *Amanda Thorell* är doktorand i teoretisk filosofi i Stockholm och *Marco Tiozzo* är doktorand i praktisk filosofi i Göteborg.

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