

HUMES SENTIMENTALISM – INTE NON-KOGNITIVISM

1. INLEDNING

Det har länge varit en spridd uppfattning att David Hume (1711–1776) var en tidig non-kognitivist om moral. På senare tid har den uppfattningen kommit att bli föremål för kritik som enligt min mening är berättigad. Non-kognitivistiska tolkningar av Humes metaetik bygger ofta på missförstånd och på att man inte gjort erforderliga metaetiska distinktioner. Jag ska i denna uppsats argumentera för att det finns mycket lite som talar *för* non-kognitivistiska tolkningar av Hume och ganska mycket som talar *mot* dem.¹

Jag ska börja med att göra några förtydliganden om non-kognitivism i avsnitt 2. Därefter ska jag i avsnitt 3 försöka förklara Humes sentimentalistiska teori om moralomdömen. Därefter ska vi i avsnitt 4 och 5 se närmare på två argument som ofta anförs för non-kognitivistiska tolkningar av Hume, nämligen det s.k. *motivationsargumentet* och *Humes lag*. Slutligen ska vi i avsnitt 6 se att det också finns god evidens mot non-kognitivistiska tolkningar.

2. NON-KOGNITIVISM: PSYKOLOGISK OCH SEMANTISK

Man säger ofta att non-kognitivism är en teori om *moraliska omdömen*. Men detta är inte tillräckligt precist, eftersom "moraliskt omdöme" är ett tvetydigt uttryck. För det första kan det beteckna det psykologiska tillstånd man befinner sig i när man hyser en moralisk uppfattning om vad som är rätt eller fel, dygdigt eller odygdigt, etc. Att anse t.ex. att tortyr är fel är, enligt non-kognitivism om detta psykologiska tillstånd, att hysa en icke-kognitiv attityd gentemot tortyr, t.ex. *ogillande*. Låt oss kalla denna typ av non-kognitivism *psykologisk non-kognitivism*. Enligt psykologisk *kognitivism* hyser man en övertygelse (med moraliskt innehåll) om tortyr då man tror att tortyr är fel.

1. Non-kognitivistiska tolkningar av Humes metaetik har försvarats av bland andra Anthony Flew (1963), Robert Fogelin (1979), John Bricke (1996) och mera nyligen av Fabio Shecaira (2011). De har kritiserats av bland andra Elizabeth Radcliffe (2006), Rachel Cohon (2008), Nicholas Sturgeon (2008) och Charles Pigden (2010). Jag har tidigare diskuterat Humes metaetik, inklusive non-kognitivistiska tolkningar av den, i Olson 2011.

För det andra kan "moraliskt omdöme" beteckna yttrandet av en moralisk sats, till exempel "Tortyr är fel". Enligt non-kognitivism om moraliska yttranden ska meningen hos ett sådant yttrande inte förstås i termer av dess sanningsvillkor eller i termer av en proposition som det uttrycker, för enligt traditionella versioner av non-kognitivism om moraliska yttranden har det inga sanningsvillkor och uttrycker ingen proposition. Detta beror på att yttrandet konventionellt uttrycker en icke-kognitiv attityd, såsom gillande och ogillande. Låt oss kalla denna typ av non-kognitivism *semantisk non-kognitivism*. Låt oss kalla uppfattningen att yttranden av moraliska satser är hävdanden som uttrycker moraliska propositioner *semantisk kognitivism*.

Det är viktigt att skilja mellan psykologisk och semantisk non-kognitivism eftersom de är logiskt oberoende. Till exempel kunde man anse att åsikten att tortyr är fel består i ogillande av tortyr, men att yttrandet av satsen "Tortyr är fel" inte konventionellt *uttrycker* ogillande av tortyr, utan att det konventionellt *rapporterar* att talaren ogillar tortyr. På detta sätt kan psykologisk non-kognitivism kombineras med semantisk kognitivism. För frågor om hur Hume ska tolkas är detta relevant eftersom evidensen som ofta framförs för non-kognitivistiska tolkningar stödjer tolkningar av Hume som *psykologisk non-kognitivist*, men inte som *semantisk non-kognitivist*. (Hume och hans samtida hade i själva verket mycket lite att säga om moralens semantik.)

3. HUMES SENTIMENTALISM

Den metaetiska frågeställning Hume är mest intresserad av är den *epistemologiska* frågan om hur vi skiljer mellan dygd och last, rätt och fel och gott och ont. I synnerhet vill han undersöka "huruvida det är möjligt att genom förnuftet ensamt skilja mellan moraliskt gott och ont" (A 3.1.1.4).² Han argumenterar framför allt för att vi inte kan göra detta med hjälp av det blotta förnuftet (*reason*); ytterst beror våra moraliska omdömen på känslor (*sentiments*). Med andra ord argumenterar Hume mot *rationalism* och för *sentimentalism* om moralomdömen.

I sin *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1998 [1751]) definierar Hume moralisk dygd som "vilken som helst mental handling eller egenkap som hos en betraktare väcker den angenäma känslan av gillande, och

2. I mina hänvisningar till Hume står "A" för Avhandling om den mänskliga naturen. Siffrorna som följer anger i tur och ordning bok, del, sektion och stycke.

last det motsatta". (EPM App. 1.10, min övers, Humes kursivering.)³ Det som i grund och botten ger oss insikter om dygder och laster är alltså våra känslor av gillande och ogillande av olika karaktärsdrag. Blotta förnuftet kan å sin sida bara ge oss insikter om två saker: relationer mellan idéer (ungefär det som i modernt filosofiskt språkbruk kallar analytiska och logiska sanningar) och orsaksrelationer. Förnuftet kan inte säga oss vilka karaktärsdrag som gillas eller ogillas då vi intar "ett visst gemensamt perspektiv" ("*the common point of view*") (A 3.3.1.30), ur vilket vi bortser från våra personliga preferenser, smaker och böjelser; vi måste själva uppleva dessa känslor av gillande eller ogillande genom att inta detta gemensamma perspektiv. Men när vi väl har upplevt sådana känslor kan vi med förnuftets hjälp inse att liknande karaktärsdrag ger, eller skulle ge, upphov till liknande känslor hos liknande betraktare. Detta eftersom "lika orsaker alltid åstadkommer lika verkningar" (A 1.3.15.8). Det är i denna mening moraliska distinktioner inte härrör (enbart) från förnuftet (T 3.1.1).

Eftersom Humes sentimentalism handlar om moraliska omdömens epistemologi har den ingen direkt implikation för moraliska omdömens semantik. Men det kan vara en frestande tanke att Humes sentimentalism passar bättre ihop med psykologisk non-kognitivism än med psykologisk kognitivism. Men det finns goda skäl att motstå den frestelsen. Begrunda till exempel den psykologiskt kognitivistiska teorin att uppfattningen att ett visst karaktärsdrag, t.ex. generositet, är en dygd består i övertygelsen att en betraktare som intagit det gemensamma perspektivet gillar, eller skulle gilla, generositet. Förespråkaren av denna teori kunde hävda att övertygelsen att en betraktare som intar det gemensamma perspektivet gillar, eller skulle gilla, generositet måste baseras på en känsla av gillande man själv har när man betraktar karaktärsdraget utifrån det gemensamma perspektivet. På detta sätt passar Humes sentimentalism väl ihop med åtminstone någon form av psykologisk kognitivism.

Emellertid brukar de som försvarar non-kognitivistiska tolkningar av Hume inte i första hand hänvisa till hans sentimentalism, utan till vad som kommit att kallas "Humes motivationsargument" och till Humes lag. Låt oss härnäst se närmare på motivationsargumentet, vilket också är bekant från den moderna metaetiska debatten.

3. I mina hänvisningar till Hume står "EPM" för *Enquiry concerning the Principles of Morals*. Siffrorna som följer anger i tur och ordning sektion och stycke i den utgåva som är redigerad av T. Beauchamp. ("App." står för bokens appendix.)

4. MOTIVATIONSARGUMENTET

Enligt Hume kan moralen motivera oss att handla (A 3.1.1.6). Förnuftet är däremot "svalt och distanserat" ("*cool and disengaged*") och "utgör inget motiv för handling" (EPM App. 1.21). Humes motivationsargument brukar framställas så här (baserat på A 3.1.1.6):

- (M) "Moralen väcker passioner och framkallar eller förhindrar handlingar."
- (F) "Förnuftet i sig självt är i detta avseende fullständigt vanmäktigt."
- (S) "Moralens regler är således inte slutsatser av vårt förnuft."

Men som många kommentatorer har påpekat är det långt ifrån klart att argumentet är giltigt. För att få ett giltigt argument brukar man omformulera det på ungefär följande vis:

- (M*) Moraliska omdömen väcker passioner och framkallar eller förhindrar handlingar.
- (F*) Slutsatser av vårt förnuft kan inte i sig själva väcka passioner eller framkalla eller förhindra handlingar.
- (S*) Moraliska omdömen är således inte slutsatser av vårt förnuft.

Men argumentet är fortfarande inte uppenbart giltigt. Man kunde ju tänka sig att moraliska omdömen är förnuftsomdömen som väcker passioner och framkallar eller förhindrar handlingar därför att vi människor är disponerade att motiveras att handla i enlighet med våra moraliska omdömen, kanske därför att vi bryr oss om moralen och generellt *vill* vara moraliska. Utan denna disposition skulle moraliska omdömen inte vara motiverande eftersom förnuftsomdömen inte i sig själva kan motivera. På detta sätt skulle (M*) och (F*) kunna vara sanna och (S*) falsk.

Den vanliga manövern för att få till ett giltigt argument är att tolka premisserna (M) och (M*) som att de uttrycker *motivationell internalism* om moralomdömen.⁴ Motivationell internalism är tesen att det är nödvändigt att om en person accepterar ett moralomdöme så är hen i någon grad motiverad att handla i enlighet med omdömet. Internalism av denna typ är en kontroversiell uppfattning. Faktum är att vi inte behöver tillskriva Hume denna uppfattning för att argumentet ska vara giltigt. Det räcker med att tillskriva honom den modalt svagare tesen att moraliska omdömen *kan* vara handlingsmotiverande i sig själva, dvs. utan

4. Se t.ex. Shecaira 2011.

assistans av ett oberoende psykologiskt tillstånd, såsom en disposition att göra det man tror är rätt, eller en vilja att vara moralisk. Låt oss kalla denna tes den modalt svagare internalismen. Huruvida Hume omfattade någon form av internalism är också kontroversiellt, men låt oss för argumentets skull gå med på att tillskriva honom åtminstone den modalt svagare versionen av internalism. Ger detta stöd åt non-kognitivistiska tolkningar?

Låt oss först undersöka huruvida internalism ger stöd åt *semantisk* non-kognitivism. Enligt min mening föreligger det ingen direkt koppling mellan internalism och semantiska teorier om moralomdömen. Detta beror på att den föregivna kopplingen mellan moralomdömen och motivation att handla råder mellan det psykologiska tillståndet att hysa en moralisk uppfattning och motivation att handla. Det vore inte rimligt att hävda att kopplingen råder mellan (uppriktiga) yttranden av moraliska satser och motivation att handla, för i många situationer accepterar vi ju moraliska omdömen och är motiverade att handla i enlighet med dem, utan att yttra några moraliska satser.

Kanske kunde man hävda att internalism passar bättre ihop med semantisk non-kognitivism än med semantisk kognitivism. Men det är oklart vad det innebär att en teori om moralomdömens psykologi och deras koppling till handlingsmotivation passar bra eller dåligt ihop med teorier om moralomdömens semantik. En rimligare tanke är att internalism passar bättre ihop med psykologisk non-kognitivism än med psykologisk kognitivism, åtminstone givet vissa populära teorier om vilka typer av psykologiska tillstånd som är handlingsmotiverande. Men som vi strax ska se accepterade Hume inte dessa teorier.

Den psykologiska non-kognitivismen kan enkelt förklara den starka och eventuellt nödvändiga kopplingen mellan att acceptera ett moralomdöme och att vara motiverad att handla i enlighet med omdömet. För enligt psykologisk non-kognitivism är ju moralomdömen attityder av gillande eller ogillande och sådana attityder är ju i sig själva handlingsmotiverande.

Men denna förklaring av kopplingen mellan moralomdömen och motivation ger stöd åt psykologisk non-kognitivism endast under förutsättning att inget kognitivt tillstånd – dvs. ingen övertygelse (*belief*) – är, eller kan vara, i sig motiverande. Det är en vanlig uppfattning inom modern metaetik och handlingsfilosofi att övertygelser (*beliefs*) är en typ av tillstånd som i sig inte kan motivera till handling, medan begär (*desires*) är en typ av tillstånd som är i sig handlingsmotiverande. Enligt vad som

ofta kallas den "Humeanska motivationsteorin" krävs det att en agent har ett begär och en relevant övertygelse om medel för att tillfredsställa begäret, för att hen ska vara motiverad att handla. Denna teori bygger vanligtvis på funktionalistiska teorier om övertygelser och begär. Tanken är att övertygelser och begär har olika funktioner eller *directions of fit*: övertygelsers funktion är att *representera* världen (*mind-to-world direction of fit*), medan begärens funktion är att *förändra* världen (*world-to-mind direction of fit*).⁵

Accepterade Hume den Humeanska motivationsteorin? Ironiskt nog är svaret troligen nej. Åtminstone accepterade han inte tanken att inga övertygelser kan vara i sig själva handlingsmotiverande. Hume försvarade den mycket mer begränsade tesen att ingen övertygelse som helt och hållet är grundad i förnuftet kan vara motiverande. Men den tesen är alldeles för begränsad för att ge stöd åt non-kognitivism.

Varför har man då trots att Hume accepterade den Humeanska motivationsteorin och i synnerhet tanken att ingen övertygelse kan vara i sig handlingsmotiverande? En möjlig förklaring är att man tänkt sig att Hume ansåg att endast förnuftet genererar övertygelser. Men detta kan knappast ha varit Humes ståndpunkt. Till exempel är min övertygelse att jag nu är hungrig grundad i ett sinnesintryck och inte resultatet av ett förnuftsresonemang. Detsamma gäller många övertygelser om omvärlden som är baserade på perception.

Hume tänkte sig som sagt inte att vilka sorters övertygelser som helst kan motivera till handling. Det är främst, och kanske bara, övertygelser om njutning och smärta som kan vara handlingsmotiverande. Innan vi ser närmare på två belysande citat måste jag säga något om Humes medvetandefilosofi. Enligt Hume är allt medvetandeinnehåll perceptioner. Dessa är av två slag – *idéer* och *intryck* – som skiljer sig åt fenomenologiskt och etiologiskt. Intrycken är fenomenologiskt livliga medan idéerna är stillsamma kopior av intrycken. Övertygelser är ett slags idéer och begär är ett slags (reflektions)intryck.⁶ Betrakta nu Humes illustration av hur ett (sensoriskt) intryck genererar en idé, vilken i sin tur genererar ett (reflektions)intryck som är handlingsmotiverande:

Ett intryck träffar först våra sinnen och får oss att varsebli hetta eller köld, törst eller hunger, lust eller smärta av det eller andra slaget. Från

5. Se t.ex. Smith 1994, kap. 4, för en inflytelserik diskussion.

6. Hur skiljer sig idéer som är övertygelser från idéer som inte är övertygelser? Även här hänvisar Hume till fenomenologiska skillnader: idéer som är övertygelser upplevs som livligare (A 1.3.7.5) eller stadigare och fastare (A, Tillägg 3).

detta intryck gör [medvetandet] en kopia som kvarstår efter att intrycket upphört, och detta kallar vi en idé. Denna idé om lust eller smärta åstadkommer, då den återvänder till själen, de nya intryck av begär och motvilja, hopp och rädsla, vilka med rätta kan kallas reflektionsintryck, eftersom detta är deras härkomst. (A 1.1.2.1)

Hume säger också att

erfarenheten lär oss att *idéerna* om de [njutbara eller obehagliga] objekt om vilka vi tror antingen att de existerar eller att de kommer att existera, åstadkommer *samma verkan*, om än i lägre grad, som de vilka är omedelbart närvarande i sinneserfarenheten och varseblivningen (A 1.3.10.3, mina kursiveringar).

Notera att Hume säger att det är *idén* om lust eller smärta som åstadkommer nya intryck av begär och motvilja, och att *idéer* om njutbara eller obehagliga objekt om vilka vi tror antingen att de existerar eller att de kommer att existera, åstadkommer samma verkan, om än i lägre grad, som de *intryck* vilka är omedelbart närvarande i sinneserfarenheten och varseblivningen. Hume tycks alltså inte mena att övertygelser om njutning och smärta kan motivera till handling endast om de kombineras med relevanta och oberoende begär. Han tycks mena att övertygelser om njutning och smärta själva ger upphov till handlingsmotivation genom att generera intryck av begär och motvilja.

Eftersom Hume menar att det är njutbart att vara dygdig och att det normalt är njutbart att observera andras dygdighet skulle han kunna mena att moraliska övertygelser kan motivera till handling på liknande sätt, dvs. genom att ge upphov till begär och aversioner. Moraliska övertygelser, eller moraliska idéer, *är*, enligt denna tolkning, kopior av intryck av vissa typer av gillande och ogillande.

En sådan teori är förenlig med den modalt svaga formen av internalism, enligt vilken moralomdömen kan vara handlingsmotiverande i sig själva. För tanken är inte att moraliska övertygelser kan motivera till handling endast givet andra oberoende psykologiska tillstånd; tanken är att moraliska övertygelser, precis som övertygelser om vad som är njutbart och vad som är obehagligt mer generell, kan generera handlingsmotivation i kraft av sina speciella innehåll.

Innehållet i moraliska övertygelser, och i övertygelser om vad som är njutbart respektive smärtsamt, är speciellt eftersom det enligt Hume finns ”inplanterat i det mänskliga medvetandet en varseblivning av ...

smärta och lust som är den huvudsakliga källan och motiverande principen för all dess verksamhet.” (A 1.3.10.2) En konsekvens av detta är att när vi tror att ett visst handlingsalternativ kommer att vara njutbart eller kommer att leda till njutning, så är vi motiverade att utföra det. På motsvarande sätt är vi motiverade att inte utföra handlingen om vi tror att den kommer att vara obehaglig eller leda till smärta. Andra typer av övertygelser, vilkas innehåll inte handlar om vad som är njutbart eller obehagligt, genererar inte handlingsmotivation på detta sätt. I synnerhet kan inte övertygelser som är resultat av rena förnuftsresonemang generera handlingsmotivation.

Humes motivationsargument är alltså riktat mot moralisk rationalism och det utgör inget hinder mot att tolka honom som psykologisk kognitivist. Vi har härmed underminerat stödet som motivationsargumentet sägs ge åt non-kognitivistiska tolkningar. Innan vi begrundar passager som på ett mer direkt vis talar mot non-kognitivistiska tolkningar ska vi undersöka huruvida Humes lag ger stöd åt dem.

5. HUMES LAG

Det brukar sägas att Humes lag är tesen att inget *bör* följer från *är*. Tesen verkar rimlig eftersom logiken är konservativ; man får inte ut i slutsatsen vad man inte stoppat in i premisserna. Det finns tekniska problem med detta intuitiva sätt att formulera Humes lag men vi ska inte fördjupa oss i dem. Låt oss i stället undersöka vad Hume vill åstadkomma med sin diskussion om *är* och *bör*. Till att börja med är det värt att notera att diskussionen dyker upp som en avslutande reflektion i Humes argumentation mot rationalismen, där han försöker visa att moraliska omdömen inte är rena slutsatser av vårt förnuft. Låt oss se på passagen i sin helhet:

Till dessa resonemang kan jag inte låta bli att foga en iakttagelse som kanske är av viss betydelse. I varje morallära jag hittills stött på har jag kunnat notera att författaren ett tag håller sig till det vanliga sättet att resonera, och fastställer att en Gud existerar eller gör observationer beträffande mänskliga angelägenheter. Men sedan upptäcker jag plötsligt till min förvåning att i stället för de vanliga bindeleden i satser, *är* och *är inte*, så binds alla satser samman genom *bör* eller *bör inte*. Förändringen sker omärkligt, men är likväl av största betydelse. För eftersom detta *bör* eller *bör inte* uttrycker en ny relation, eller ett nytt hävdande, skulle det behöva uppmärksammas och förklaras, samtidigt som man måste ge ett skäl för

något som tycks helt obegripligt: hur denna nya relation kan härledas från andra som är av ett helt annat slag. Men eftersom författare vanligen inte vidtar denna försiktighetsåtgärd, tillåter jag mig i stället att rekommendera den till läsarna, och jag är övertygad om att denna obetydliga eftertanke skulle räcka för att undergräva alla gängse moralläror och låta oss se att skillnaden mellan last och dygd inte är grundad på de blotta relationerna mellan föremål eller uppfattas av förnuftet. (A 3.1.1.27).

De som i denna passage tycker sig finna stöd för non-kognitivismen brukar hävda att non-kognitivismen på ett elegant sätt förklarar varför inget *bör* kan härledas från är. Förklaringen sägs vara att eftersom *bör*-satsen inte uttrycker några propositioner så uttrycker de ingenting som kan stå i logiska relationer till propositioner som uttrycks av *är*-satsen. Detta visar, har somliga menat, att det finns en oöverbryggbar klyfta mellan fakta och värde. Vad denna klyfta består i förklaras också av non-kognitivismen: *bör*-satsen uttrycker non-kognitiva attityder medan *är*-satsen inte gör det.

Men för det första menade Hume nog inte att det finns en klyfta mellan fakta och värde. Det hävdas ibland att Hume förnekade att moralen, inklusive dygden och lasten, består i något som är en fråga om fakta. Men Hume försvarade de mer kvalificerade uppfattningarna att "moralen inte består i något som är en *fråga om fakta*, som kan upptäckas genom förståndet" (A 3.1.1.26, Humes kursivering), samt att "last och dygd inte är en fråga om fakta, vars existens vi kan sluta oss till genom förnuftet" (A 3.1.1.26). Hume förnekar alltså inte att det finns moraliska fakta eller värdefakta. Hans poäng är, som vi tidigare sett, att de inte kan inses genom blotta förnuftet. Moraliska fakta och värdefakta är fakta om känslor och vi kan inte inse dem endast med hjälp av förnuftet.

För det andra behöver man ju, som vi också sett, inte åberopa non-kognitivismen för att förklara varför *bör* inte följer från är. Det räcker med att påpeka att logiken är konservativ. Men då kvarstår ju frågan vad Hume ville säga med *är/bör*-passagen.

För att ge ett adekvat svar kan vi börja med att beakta Annette Baiers påpekande att ordet "*deduce*" på Humes tid hade en vidare betydelse än det normalt har i dagens fackfilosofiska språkbruk.⁷ I 1700-talsengelskan, liksom i modern vardaglig engelska, kan "*deduce*" helt enkelt betyda att man från ett antal premisser drar en slutsats om vad som är sant eller sannolikt. Det behöver inte vara fråga om logisk härledning. Detta talar för

7. Baier 2010, s. 52.

att Humes påpekande åtminstone inte *bara* handlar om att det inte går att logiskt härleda *bör* från är (som Humes lag säger), utan att det *tycks* helt obegripligt (*“seems altogether inconceivable”*) hur man skulle kunna sluta sig till vad som *bör* vara fallet endast från premisser om vad som är fallet. Det kan med andra ord tyckas omöjligt att i vid mening dra slutsatser om vad som *bör* vara fallet från premisser om vad som är fallet.

Men Humes teori visar till att börja med hur det är både möjligt och rimligt att dra moraliska slutsatser från premisser om vad som är fallet. För enligt Humes teori är egenskapen att vara en dygd egenskapen att vara ett karaktärsdrag eller en mental egenskap som väcker gillande, eller skulle väcka gillande, hos en betraktare som intagit det gemensamma perspektivet. Denna definition förklarar varför det är rimligt att från premissen att en viss person är välvillig, skarpsinnad, modig, etc., sluta sig till att personen är, åtminstone i dessa avseenden, dygdig: det är rimligt eftersom en betraktare som intagit det gemensamma perspektivet gillar, eller skulle gilla, dessa karaktärsdrag. Och dygder är ju definierade som karaktärsdrag som väcker gillande, eller skulle väcka gillande, hos en betraktare som intagit det gemensamma perspektivet. Om vi dessutom tänker oss att dygder är karaktärsdrag som vi *bör* ha och om vi i linje med Humes teori om dygder också tillskriver honom teorin att vad det innebär att vi *bör* ha ett visst karaktärsdrag är att det väcker gillande, eller skulle väcka gillande, hos en betraktare som intagit det gemensamma perspektivet, så har vi en förklaring till hur vi från premissen att ett visst karaktärsdrag är sådant att det väcker, eller skulle väcka, sådant gillande, kan sluta oss till att vi *bör* ha karaktärsdraget i fråga.⁸ Vi kan göra detta via en premiss som utgörs av Humes teori om vad det innebär att ett visst karaktärsdrag är sådant att vi *bör* ha det.

Som vi har sett säger Hume att *bör* eller *bör inte* uttrycker en ny relation eller hävdande, men med detta menar han nog bara att när en författare yttrar sig om vad man *bör* göra, så uttrycker dessa *bör* eller *bör inte* en relation som är ny i förhållande till det som författaren tidigare sagt om Guds existens, eller om mänskliga angelägenheter eller om vad det må vara. Enligt Hume behöver dessa *bör* eller *bör inte* uppmärksammas och

8. Hume uttalar sig sällan explicit om vad vi *bör* göra eller om hur vi *bör* vara. Men det är värt att notera att han skiljer mellan naturliga och moraliska förpliktelser (obligations). Att en person har en naturlig förpliktelse att bete sig på ett visst sätt innebär att det gynnar, eller skulle gynna, hennes egenintresse att bete sig på detta sätt. Att en person har en moralisk förpliktelse att bete sig på ett visst sätt innebär att hon väcker, eller skulle väcka, gillande genom att bete sig på detta sätt, eller att hon väcker, eller skulle väcka, ogillande genom att inte bete sig på detta sätt. Se t.ex. A 3.2.2.23.

förklaras. Och Humes teori erbjuder en sådan förklaring, men rationalisten har ingen rimlig eller begriplig förklaring att erbjuda. Rationalisten har inget upplysande eller ens begripligt att säga om vad dygder är eller om vad det innebär att ett visst karaktärsdrag är sådant att vi bör ha det.

Passagen om *är* och *bör* kan alltså förstås som en konkluderande reflektion, eller sammanfattning, av Humes genomgående argumentation i början av den tredje boken i *Avhandling om den mänskliga naturen*. Den går ut på att den moraliska rationalismen är oklar och föga förklarande. I den sektion som omedelbart följer argumenterar Hume för att hans sentimentalistiska teori erbjuder större förklaringskraft och är jämförelsevis enklare och mera begriplig (A 3.1.2). Det förtjänar att påpekas att Hume inte fann det värt att inkludera passagen om *är* och *bör* i *Enquiry concerning the Principles of Morals*, som är en komprimerad omarbetning av den tredje boken i *Avhandling om den mänskliga naturen*. Kanske ansåg han att den var en överflödig reflektion eller sammanfattning. Detta är en smula ironiskt med tanke på den omfattande debatt den har genererat. Mycket talar för att Humes poäng om *är* och *bör* har ganska lite att göra med det som kommit att kallas "Humes lag".

6. EVIDENS MOT NON-KOGNITIVISTISKA TOLKNINGAR

Hume säger i inledningen till *Enquiry concerning the Principles of Morals* att han vill diskutera "huruvida vi tillägnar oss kunskap om [moraliska distinktioner] genom en kedja av argument och induktion eller genom en omedelbar känsla och känsligare inre sinne". (EPM 1.3, min övers.) Denna formulering är en tydlig antydning om att Hume tog för givet att vi kan ha moralisk kunskap; frågan är hur vi tillägnar oss den. Det rimmar illa med den psykologiskt non-kognitivistiska teorin att moraliska omdömen är icke-kognitiva attityder eller passioner. Passioner är, enligt Hume, icke-representationella tillstånd; de är "ursprungliga existenser", dvs. de är inte kopior av intryck, och de kan därför inte vara sanna eller falska (A 2.3.3.5). Eftersom kunskap implicerar sanning tyder detta på att vetenskapen att en person är dygdig, eller att ett karaktärsdrag är en dygd, består i en livlig idé om personen som dygdig eller om karaktärsdraget som en dygd. Denna idé kan härledas till ett intryck av gillande av personen eller karaktärsdraget.

Det är också värt att återvända till Humes definition av dygd som "*vilken som helst mental handling eller egenskap som hos en betraktare väcker den angenäma känslan av gillande*, och last det motsatta." (EPM App. 1.10, min övers, Humes kursivering.) Den ger vid handen att upp-

fattningen, liksom utsagan, att ett visst karaktärsdrag är en dygd har propositionellt innehåll och sanningsvillkor. Men traditionella former av non-kognitivism förnekar ju att moraliska uppfattningar och utsagor har propositionellt innehåll och sanningsvillkor.

Av allt detta drar jag slutsatsen att non-kognitivistiska tolkningar av Humes metaetik inte håller streck. Men jag upprepar att inget av detta undergräver Humes sentimentalism. Min tolkning av Hume som psykologisk och semantisk kognitivist är helt förenlig med hans tes att det är omöjligt att ”genom förnuftet ensamt skilja mellan moraliskt gott och ont” (A 3.1.1.4). Det är i denna mening som moral är en fråga om känsla snarare än om omdömen (A 3.1.2.1).⁹

LITTERATUR

- Baier, Annette 2010. ”Hume’s Own ‘Ought’ Conclusions”. I *Hume on Is and Ought*, red. C. Pigden. Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 49–64.
- Bricke, John 1996. *Mind and Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Cohon, Rachel 2008. *Hume’s Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press.
- Flew, Anthony 1963. ”On the Interpretation of Hume”, *Philosophy* 38, s. 178–82.
- Fogelin, Robert 1979. ”Review of Jonathan Harrison, *Hume’s Moral Epistemology*”, *Noûs* 13, s. 523–25.
- Hume, David 1998 [1751]. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, red. T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- Hume, David 2004. *Avhandling om den mänskliga naturen*, tre böcker, övers. R. Callergård och J. Jakobsson. Stockholm: Thales.
- Olson, J. 2011. ”Förnuft och känsla: Humes metaetik”. I *Förnuft, känsla och moral: Perspektiv på David Hume*, red. R. Callergård. Stockholm: Thales, s. 197–216.
- Pigden, Charles 2010. ”If Not Non-Cognitivism, Then What?” I *Hume on Motivation and Virtue*, red. C. Pigden. Basingstoke: Palgrave Macmillan, s. 80–104.
- Radcliffe, Elizabeth 2006. ”Moral Internalism and Moral Cognitivism in Hume’s Metaethics”, *Synthese* 152, s. 353–70.
- Shecira, Fabio 2011. ”Hume and Non-Cognitivism”, *History of Philosophy Quarterly* 28, s. 267–87.
- Smith, Michael 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Sturgeon, Nicholas 2008. ”Hume’s Metaethics: Is Hume a Moral Non-Cognitivist?” I *A Companion to Hume*, red. E. S. Radcliffe. Oxford: Wiley-Blackwell, s. 513–28.

9. Uppsatsen bygger på två föredrag hållna vid Filosofidagarna i Linköping 2015, respektive Filosofiska föreningen vid Linköpings universitet i november samma år. Jag tackar åhörarna för hjälpsamma kommentarer och diskussioner.