Filosofisk tidskrift

Årgång 41 Nr 1 Februari 2020

3 Att jämföra äpplen med päron (och lidande, och löften)
ANDERS HANSSON

18 Moral och handlingsfrihet
LARS BERGSTRÖM

23 Icke-identitetsproblemet – ett icke-problem?
TOBIAS ENGQVIST

RECENSIONER

30 Jonas Olson om *Tre slags etiska teorier? Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra* av Anders Hansson

34 Lars Bergström om *Upplysning nu: Ett manifest för förnuft, vetenskap och humanism* av Steven Pinker

37 Mattias Gunnemyr om *Vad har vi mest skäl att göra: Dereks Parfits moralfilosofi* av Anders Hansson

47 Charlotta Weigelt om *Aristoteles* av Carlo Natali

53 Mats Ingelström om *Det omätbaras renässans: En uppgörelse med pedanternas världsherravälde* av Jonna Bornemark

58 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktörer: Jens Johansson (ansvarig utgivare) och Olle Risberg
Redaktionsassistent: Karin Enflo

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, c/o Filosofiska institutionen,
Stockholms universitet, 106 91 Stockholm
info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2020
Grafisk form och produktion: Ulf Jacobsen
Satt med Arnhem Pro Blond
Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2020
ISSN 0348-7482

ANDERS HANSSON

ATT JÄMFÖRA ÄPPLEN MED PÄRON (OCH LIDANDE, OCH LÖFTEN)

Avvägningar av olika slag är oundvikliga. Till vardags är de ofta relativt oproblematiska. Avvägningar är centrala även inom moralfilosofin, men där är de nog inte lika oproblematiska. I vissa lägen har vi nämligen starka skäl att handla moraliskt felaktigt. Då måste vi avgöra vilket alternativ som är bäst, eller minst dåligt. Ibland upplevs detta som moraliska dilemman. Hur vi än väljer så blir det fel.

Ett vanligt tillvägagångssätt – till vardags, inom politiken och i olika nationalekonomiska modeller – är då att nyttomaximera. Det vill säga, att välja alternativet med bäst effekter i något avseende. Även inom moralfilosofin är detta vanligt. Exempelvis säger ju utilitarismen att vi ska befrämja de bästa totala konsekvenserna med hänsyn till välmående.

Ambitionen att göra gott är rimligen en central del av en sund etisk teori. Men samtidigt är få av oss helhjärtade konsekventialister. De flesta tycker att vissa handlingar eller beteenden i sig är sådana att vi ska låta bli dem, trots att de kan ha bra konsekvenser. Ändamålen helgar inte alltid medlen.

Ett alternativ till den klassiska konsekventialismen skulle kunna vara en pluralistisk och ”handlingsinkluderande” variant. En sådan tar bland annat hänsyn till felaktigheten och riktigheten i vissa handlingar eller beteenden. Men en sådan teori skulle behöva kunna redogöra för dåligheten i att utföra felaktiga handlingar. Annars blir det svårt att väga de olika slags skälen mot varandra. Här kan begreppet ”deontiskt värde” vara till hjälp. Dessutom bör man fundera över om våra moraliska plikter är så starka som vi ofta tror.

Derek Parfit menar att om vi får en bättre förståelse av detta skulle avståndet mellan våra moraliska plikter och konsekvensetiken minska avsevärt. Centralt för hans resonemang om detta är begreppet ”deontiskt värde”, men jag tror inte att det är tydligt nog hur han tänker sig det hela. Jag ska försöka förklara hur dessa begrepp skulle kunna hjälpa oss att förstå hur vi kan väga olika saker mot varandra, utan att falla tillbaka på en klassisk konsekventialism i stil med utilitarismen.

Filosofisk tidskrift 2020 nr 1, 3–17

1. HAR VI OFTA SKÄL ATT HANDLA MORALISKT FEL?

Utgångspunkten är alltså att de flesta av oss verkar mena att vissa handlingar i sig är sådana att de är moraliskt felaktiga. Till exempel har vi en moralisk plikt att låta bli att mörda, tortera, bryta löften och bedra andra. Men vi menar även att handlingar kan vara önskvärda för att de har bra konsekvenser. Sådana handlingar har vi skäl att utföra för att de gör att saker går bättre, inte för att de i sig har vissa egenskaper.

När moraliskt felaktiga handlingar har bra konsekvenser uppstår konflikter, ibland kanske dilemman. Vi tycker oss ha starka skäl att handla moraliskt fel. Standardexemplet är det så kallade spårvagnsexemplet, där vi kan rädda flera personer genom att växla över ett skenande tåg på ett spår där det befinner sig en ensam person.

När vi resonerar om dessa fall tror jag att vi gör ett antal misstag. Bland annat tänker vi oss ibland att olika moraliska plikter är absoluta. Det låter i alla fall så då man ofta uttrycker sig i stil med att vi *aldrig* får döda, skada eller bedra. Rimligare vore att tänka sig att vi har *mycket starka* skäl att låta bli dessa saker, och *ofta* starkast skäl att låta bli dem, trots att de har bra konsekvenser. Det utesluter inte att det skulle kunna vara tillåtet att utföra sådana handlingar, exempelvis om alternativen vore mycket dåliga.

Det är åtminstone Parfits hållning. De flesta av hans grundläggande problem går tillbaka till Henry Sidgwick, som menade att olika slags skäl är ojämförbara. Vi kan exempelvis inte jämföra partiska och opartiska skäl, vilket gör att vi i vissa situationer skulle kunna ha mest skäl att göra flera olika saker. Ur vårt perspektiv har vi mest skäl att se till egenintresset, ur ett opartiskt perspektiv har vi mest skäl att se till allmänintresset (Sidgwick 1907; även Parfit 2011, s. 335–48; Hansson 2018, s. 180f. och 2019, s. 109–16).

Liknande problem, menar Parfit, uppstår när vi har olika moraliska, deontologiska, plikter. Som att betala våra skulder, eller att inte skada, ljuga, eller kränka andras rättigheter. För i vissa fall vore konsekvenserna bättre ifall vi bortsåg från dessa deontologiska plikter. Därmed ser vardagsmoralen ut att vara i djup konflikt med konsekventialismen.

Det gör att våra vardagsföreställningar har märkliga konsekvenser, vilket talar för att vi misstar oss på något sätt och. Parfit visar på konsekvenserna med hjälp av *Argumentet för moralisk ambivalens* (Parfit 2017, s. 349). Det går så här:

(1) Vi skulle ofta rimligen kunna hoppas att saker går så bra som möjligt.
(2) Det skulle ofta vara bäst om människor handlar moraliskt felaktigt.

Alltså:

(3) Vi skulle ofta rimligen kunna hoppas att vissa människor kommer att handla moraliskt felaktigt.

Och det här är ju en ganska märklig slutsats. Vi tycker att det spelar roll ifall vi själva utför moraliskt felaktiga handlingar, men inte om andra utför dem. När vi funderar över hur andra ska handla så resonerar vi som konsekventialister som inte godtar några specifikt moraliska skäl av det slaget som deontologiska teorier förutsätter. Enligt konsekventialismen är det inte relevant för en handlings riktighet vilka eventuella egenskaper den har. När vi har mest skäl att göra något så är detta alltså inte enligt konsekventialismen ett ”distinkt moraliskt påstående”, utan den föreslår ”att vi har skäl att göra vad som helst” (Parfit 2017, s. 344). Men, säger Parfit, om vi inte är handlingskonsekventialister så menar vi att ”det i vissa lägen vore fel att göra vad vi har starkast opartiska skäl att göra” (Parfit 2017, s. 344). Så hur ska vi förhålla oss till det?

Upphovet till problemet är distinktionen mellan agent-relativa och agent-neutrala, eller opartiska, skäl. I de fall vi enbart bryr oss om vad som händer har vi inga agent-relativa skäl som säger att *just vi* bör göra, eller undvika att göra, något. Parfit skriver att ”vi inte skulle ha dessa [agent-relativa] skäl ifall vi inte var agenten av just denna handling utan opartiska observatörer av någon annans liknande handling” (Parfit 2017, s. 364). Och i de flesta fall, när vi betraktar en situation opartiskt, skulle vi därmed ha skäl att önska att andra handlar moraliskt fel för att konsekvenserna vore bäst om de handlar så.

Vi bedömer alltså handlingar olika från olika ståndpunkter. Och det märkliga uppstår när vi från den opersonliga ståndpunkten kan hoppas att andra ska handla på sätt som vi själva skulle värja oss mot, för att det vore fel av oss att handla så. Orsaken är alltså att vi, som betraktar någon annans handling, enbart har de agent-neutrala opartiska skälen att ta hänsyn till. De som ska utföra handlingen har dock agent-relativa moraliska skäl som säger att det vore *fel av dem* att utföra handlingen.

Men, menar Parfit, dessa konflikter är mindre djupa än människor vanligen anser. Företrädarna för vardagsmoralens olika principer skulle nämligen, enligt fullt rimliga resonemang, kunna gå med på att justera sina principer, som ”Icke-skadeprincipen”. Han säger att ”många skulle

kunna bli rationellt övertygade att denna princip ska revideras så att den uttrycker svagare anspråk" (Parfit 2017, s. 372).

Och detta är vad Parfit har för avsikt att göra. Han vill revidera några viktiga principer för att föra vardagsmoralens deontologiska restriktioner närmare konsekventialismen.

2. PRINCIPER VI SKULLE KUNNA JUSTERA

En av principerna Parfit menar att vi kan justera är alltså

> *Icke-skadeprincipen* som säger att det ofta vore fel att skada någon även om denna handling skulle vara det enda sättet på vilket vi kan rädda flera andra från liknande skada, eller en annan från mycket större skada. (Parfit 2017, s. 371)

Denna princip är spontant tilltalande men dessvärre ganska oklar när man försöker precisera den. För att klargöra detta har man ibland tänkt sig att den innebär att vi inte *avsiktligen* får skada vissa för att gynna andra, men att det kan vara godtagbart att andra skadas som en *bieffekt* av att vi försöker uppnå ett gott resultat. En sådan tanke uttrycks av den så kallade doktrinen om dubbel effekt, som bygger på något i stil med

> *Medel- och sidoeffektprincipen*: Även om vi ibland kan rättfärdiga att vi räddar flera personers liv på sätt vars förutsedda sidoeffekter vore att vi dödade en annan person, så skulle det vara fel att döda en person som medel för att rädda flera andra personer. (Parfit 2017, s. 374)

Den intuitiva tanken är att de flesta handlingar har flera konsekvenser och kan beskrivas på en mängd olika sätt, allt beroende på vår avsikt med handlingen. Om vår avsikt är att rädda livet på tio personer och vi gör detta på ett sätt som råkar döda en person som bieffekt, så skulle det enligt doktrinen kunna vara tillåtet i och med att vår avsikt inte är att döda personen. Hans död är enbart en oönskad bieffekt.

Parfit visar att alla varianter av Icke-skadeprincipen är svåra att få riktigt klara. Man kan till exempel fråga sig om ett underlåtande verkligen skiljer sig särskilt mycket från att aktivt döda, åtminstone i vissa fall. Att låta bli att handla kräver ofta ett aktivt beslut att inte göra vissa saker. Ofta måste man till och med göra vissa förberedelser även för att kunna låta bli att göra något.

Icke-skadeprincipen tycks dessutom ge oss fel svar i spårvagnsexemplet, där mångas intuitiva reaktion är att vi bör styra om vagnen så

att den dödar en och att vi därigenom räddar livet på fem. Men Icke-skadeprincipen säger ju att vi inte får styra om vagnen för att vi därigenom skulle skada personen.

Medel- och sidoeffektprincipen är tänkt att bättre kunna redogöra för detta genom att säga att det är tillåtet att styra om vagnen för att vi inte syftar till att döda en person som medel. Dödsfallet är endast en bieffekt av vår ambition att rädda fem andra. I detta fall kan man tycka att vi har en förklaring till att vi bör styra om vagnen.

Men det finns oklarheter även här. Exempelvis, när använder vi andra som medel på ett felaktigt sätt? I vissa fall tycks det ju godtagbart, som när vi lutar oss mot någon välbyggd för att få stöd, eller använder en allmänbildad person som uppslagsbok. Dessutom tycks det ofta vara en fråga om grader. Det spelar roll ifall vi använder andra *enbart* som medel, eller om vi använder dem som medel men med vissa viktiga restriktioner. Parfit illustrerar detta med ett exempel han kallar *Two toes*:

> Efter en jordbävning är du och ditt barn fast i en långsamt kollapsande ruin som hotar att döda er båda. Jag är fast bredvid er, men utom fara. Du kan inte rädda ditt barns liv på annat sätt än att använda min kropp som sköld, utan mitt medgivande, på ett sätt som skulle skada en av mina lilltår. Om du gjorde så att jag förlorade ännu en tå skulle du kunna rädda ditt eget liv. (Parfit 2017, s. 378)

Det vore alltså rimligt av dig att använda Parfit som sköld för att rädda ditt barn, menar han, men kanske inte för att rädda dig själv. Genom denna restriktion på din handling skulle du inte se eller behandla honom enbart som ett medel. Låter vi bli att använda Parfit som sköld så att han skadar ännu en tå, så har vi offrat ganska mycket för hans skull. Så i detta fall använder vi honom inte *enbart* som medel. Det talar för att man borde se Medel- och sidoeffektprincipen som mindre restriktiv än den först kan framstå, och att det inte är fråga om några absoluta förbud.

Men ett av de större problemen är att det är godtyckligt att bry sig om enbart vissa av en handlings konsekvenser. Vi vet ju mycket väl att en person kommer att dö som effekt av vad vi gör, men vi väljer att bortse från det då det bara är en bieffekt av vår handling. Det är lite för enkelt att bara kunna ”välja bort” vissa effekter och lyfta fram andra. Man borde rimligen kunna kräva en bättre förklaring av varför vissa omständigheter är mer relevanta. Det får vi dock inte.

Vi kan även fundera över distinktionen från den drabbades perspektiv. Varför skulle de som blir dödade som en förutsedd bieffekt tycka att

detta vore bättre än att bli dödade som medel för att gynna andra? Parfit skriver att jämfört med att bli skadad som ett medel är det inte mindre dåligt för oss, eller mindre av en invändning mot vad människor gör, ifall dessa personer gör så att vi skadas lika illa som en förutsedd sidoeffekt (Parfit 2017, s. 381).

Parfits resonemang är tänkt att visa att anhängarna av olika deontologiska plikter bör inse att de har anledning att justera sina uppfattningar. Deras plikter är inte så starka som de vanligen tror, och deras teorier är inte så klara att de alltid går att tillämpa. Parfit tänker sig att justeringarna skulle föra dessa teorier närmare konsekvensetiken. De skulle bli mer opartiska, helt enkelt.

Men vi har även anledning att fundera över hur vi ska uppfatta konsekventialismen. Utilitarismen är till exempel sådan att många har starka invändningar mot dess konsekvenser. Men det finns sätt att uppfatta konsekventialismen som vore mer i överensstämmelse med våra intuitiva föreställningar om riktighet och om vad som spelar roll. Parfit introducerar här om vad han kallar ”handlingsinkluderande” konsekventialism.

3. VID OCH HANDLINGSINKLUDERANDE KONSEKVENTIALISM

En sak Parfit lyfter fram är att det finns en mängd fakta som kan ge oss olika slags skäl att handla på en mängd olika sätt. Hans teori innefattar inte dessa värden eller mål för att de har bra konsekvenser, utan för att de i sig är värdefulla (Parfit 2011, s. 134). Han kallar teorier som godtar flera värden för ”vida” teorier. Det är väl i princip samma sak som att de är pluralistiska.

När vi frågar vad som är det bästa vi kan åstadkomma, säger Parfit, så frågar vi från ett opartiskt perspektiv vad alla skulle ha skäl att vilja, eller hoppas på. Denna innebörd av ”bäst”, säger han, lämnar det helt öppet när det gäller de sätt på vilka vi skulle ha mest skäl att vilja att saker gick (Parfit 2011, s. 373–74). Beroende på omständigheterna så kan det således vara flera saker som ger oss skäl. Ett exempel han anger är att vi har skäl att önska vissa bedrifter. Detta är önskningar att lyckas med det vi ägnar oss åt i vårt arbete, eller på vår fritid.

> Tänk på konstnärer, kompositörer, arkitekter, författare eller kreatörer av något annat slag. Deras starkaste önskan skulle kunna vara att producera ett mästerverk inom målning, musik, stenhuggning, eller ord. Och vetenskapsmän, eller filosofer, skulle starkt kunna vilja göra någon grundläggande upptäckt, eller intellektuellt framsteg. (Parfit 1984, s. 133)

På ett annat ställe säger han även att handlingars goda konsekvenser delvis kan bero på fakta om det förflutna. Det innebär att det inte enbart spelar roll vad som kommer att hända, utan även vad som hänt. Det kan till exempel vara bättre om nyttigheter av något slag går till människor som har det sämre, eller om vi håller de löften vi gett, eller om människor bestraffas enbart om de begått något brott (Parfit 2011, s. 246).

Parfit menar även att vissa handlingar, intentioner och motiv kan vara bra eller dåliga i sig, alltså enbart på grund av handlingarnas eller motivens egna egenskaper. De kan alltså vara önskvärda oavsett de effekter eller konsekvenser som de har. Ett exempel skulle kunna vara vänliga handlingar. De kan vara goda eller värdefulla även om de misslyckas. Och det kan även vara i sig dåligt att människor blir lurade eller tvingade, trots att de kanske inte far illa av det (Parfit 2017, s. 353ff.). Han skriver även att vi har några personliga och opersonliga skäl som inte, eller inte helt, beror på fakta om vår egen eller andra människors välfärd. Vi har sådana skäl att försöka göra olika saker som i sig är värda att göra, som att upptäcka sanningar, skapa och bevara skönhet, och uppnå andra bra eller önskvärda mål (Parfit 2017, s. 321).

Tanken med en handlingsinkluderande konsekventialism är att vissa handlingar är riktiga i den mån de är av ett visst slag, och att deras riktighet skulle kunna vara en av de saker som gör konsekvenserna bättre (Parfit 2017, s. 396).[1]

Vanligen tar inte konsekventialistiska teorier hänsyn till handlingarnas egenskaper. Det finns även andra saker som den klassiska konsekventialismen missar. Som att vi har skäl att vara vissa slags personer, och att det i sig är önskvärt att vi handlar gott. Parfit skriver bland annat att

> vårt välmående beror delvis på bedrifter av olika slag, och i att ha olika bra relationer med andra människor, som ömsesidig kärlek. Det kan även vara sant att, om vi är moraliskt goda och handlar på moraliskt berömvärda sätt, så skulle dessa fakta bidra till vårt välbefinnande och göra att våra liv går bättre. … Om vi är moraliskt dåliga och handlar fel skulle dessa fakta, enligt denna uppfattning, inte enbart göra att våra liv går sämre, det skulle i sig vara sätt på vilka våra liv går sämre. (Parfit 2017, s. 401)[2]

1. Detta är dock en idé han snuddat vid redan i Parfit 1984, s. 26. Se även Scanlon 2003, s. 35f. som diskuterar en konsekventialism av detta slag.

2. Detta är egentligen kärnan i Aristoteles resonemang om hur vi lever det bästa livet. Vårt mål, säger han, är att handla ädelt, det vill säga utföra riktiga handlingar för att de är riktiga, och att göra det under ett helt liv. I ett annat sammanhang har jag försökt

På så vis kan konsekventialister av Parfits slag påstå att hur bra det går för oss till viss del beror på huruvida våra handlingar är riktiga eller felaktiga (Parfit 2017, s. 402). Det har alltså betydelse hur vi handlar, och hur vi är, inte bara vilka konsekvenser vi befrämjar eller får till stånd. Parfit menar att det är nödvändigt att redogöra för detta i och med att det är värden som många av oss faktiskt omfattar, och tycks ha skäl att omfatta.

Att han uppfattar konsekventialismens mål på detta vis innebär att Parfits teori är en radikalt annorlunda teori än exempelvis den klassiska utilitarismen. Det finns en mängd saker som gör att saker går bättre. Och det finns flera sätt på vilka saker kan sägas gå bra. Vi behöver inte tänka oss att vi ska maximera förekomsten av njutning eller välmående, eller något liknande.

I vissa lägen är det bästa vi kan göra att utföra en moraliskt riktig handling, nämligen om det är vad vi har mest skäl att göra, allt taget i beaktande. Men för att kunna komma fram till en sådan slutsats så måste vi förstås kunna jämföra olika alternativ med varandra. Hur kan vi göra det? Hur jämför vi det önskvärda i att utföra en viss deontologisk plikt med värdet i att rädda livet på någon? Det förefaller vara två olika slags fakta. Och de tycks ge oss skäl av olika slag. Hur kan vi någonsin veta vad vi har *mest* skäl att göra när vi har att välja mellan olika slags alternativ på detta sätt? En nödvändigt komponent i en rimlig teori, menar därför Parfit, är ”deontiskt värde” (Parfit 2017, s. 401).

4. DEONTISKT VÄRDE

Parfit påpekar att det är märkligt att de filosofer som lägger stor vikt vid handlingars felaktighet ofta bortser från *dåligheten* i att handla fel. Han skriver att ”[o]m det inte finns någon deontisk dålighet så skulle det i sig inte spela roll ifall människor handlade fel… Även om felaktigt handlade skulle spela roll enligt denna uppfattning så skulle det inte spela stor roll” (Parfit 2017, s. 353–54).

Att vi ofta bortser från det negativa värdet, den ”deontiska dåligheten”, i att utföra felaktiga handlingar gör bland annat att vi tenderar att uppfatta de olika restriktionerna eller plikterna som absoluta. Det gör att vi misslyckas med att se hur olika skäl går att väga mot varandra.

klargöra likheterna mellan Aristoteles redogörelse och Kants uppfattning om att handla med vilja (Hansson 2018, kap. 7 och 9). Det vore dock intressant att visa hur Parfits teori har många beröringspunkter med både Aristoteles och Kant. Jag vet inte om han själv såg några paralleller mellan sin egen och Aristoteles teori, men jag tror att han hade tyckt om det.

Frågan är då vad deontiskt värde innebär. Jag uppfattar det som att Parfit menar att en handling har deontiskt värde, positivt eller negativt, i egenskap av dess moraliska status. En moraliskt felaktig handling har ett negativt deontiskt värde i och med att den är felaktig. En handlings felgörande egenskaper ger den så att säga ett negativt värde. På samma sätt med moraliskt riktiga handlingar som har ett positivt deontiskt värde i och med att de är riktiga.

Andra slags värden är inte deontiska i och med att de inte beror på handlingars riktig- eller felgörande egenskaper. Värdet i rättvis fördelning är till exempel inte ett deontiskt värde, medan värdet i en rättvis handling skulle ha deontiskt värde i egenskap av att vara en sådan handling.

Det skulle förklara varför vi vanligen inte får utföra moraliskt felaktiga handlingar trots att de skulle kunna ha positiva konsekvenser. Det negativa deontiska värdet väger nämligen ofta tyngre än det icke deontiska positiva värdet vi kan uppnå med dem. Begreppet deontiskt värde behövs därför för att vi, med Ross ord, ska kunna komma fram till vilken handling som är ”mest av en plikt” i en situation.

Två av de filosofer som felaktigt bortser från handlingars deontiska värde, skriver Parfit, är Nagel och Scanlon. Han menar bland annat att de godtar ”the Murder-Preventing Argument”, som initialt ser ut att ha en del poänger. Argumentet går så här: Om en handlings felgörande egenskaper även gör den dålig, så skulle exempelvis ett mord vara betydligt sämre än en handling som oavsiktligt orsakar någons död. Men i många fall verkar det inte alls vara så. Till exempel, i de fall vi har en aningen större chans att förhindra ett oavsiktligt dödsfall så skulle detta dödsfall vara det vi bör försöka förhindra, hellre än ett mord som vi har mindre chans att förhindra (2017, s. 355).

Det faktum att vi i det ena fallet har att göra med ett mord tycks alltså inte göra mordet viktigare att avstyra. Och det talar ju för att det inte finns någon deontisk dålighet, för då skulle vi väl ha starkare skäl att förhindra mordet?

Parfit menar att argumentet bygger på ett misstag. Det förutsätter ju att vi även skulle förhindra den deontiska dåligheten om vi lyckades avstyra mordet. Men det gör vi inte: ”vi skulle förhindra den icke-moraliska dåligheten… men vi skulle inte förhindra den deontiska dåligheten… den moraliska dåligheten är redan där” (Parfit 2017, s. 355–56). Den moraliska dåligheten är således inget vi kan påverka, och därmed inget vi ska ta hänsyn till i vårt beslut. Vi har enbart anledning att bry oss om de icke-deontiska aspekterna i situationen, och därmed mest skäl

att avstyra det oavsiktliga dödsfallet som vi har aningen bättre chans att förhindra.

För att klargöra detta anför Parfit sedan, i snabb följd, en mängd exempel vars syfte kan vara svårt att få grepp om. Men exemplet som klarast lyfter fram hans tanke är detta (Parfit 2017, s. 356–57). Vi tror att P hatar Q och att P har förgiftat Q:s kaffe. Vi kan inte ingripa då vi är för långt borta. Vi kan senare få veta att

(a) våra föreställningar är sanna men Q är immun mot P:s gift, och är oskadd.

Vi skulle i stället få veta att:

(b) våra föreställningar om P var falska. P hatar inte Q, och P hällde bara i mjölk i Q:s kaffe.

Det bästa vore förstås att Q inte blir dödad. Men det finns omständigheter som gör situationen bättre eller sämre, även i de fall Q överlever. (b) vore till exempel klart bättre än (a), för i (a) finns redan den moraliska dåligheten, så det vore mycket bättre om (b) vore sann. En annan omständighet som vore bättre än (a) är

(c) även om P hatar Q så har inte P förgiftat Q:s kaffe. P är väldigt pliktmedveten och skulle aldrig frestas att skada Q.

Detta i och med att den moraliska, deontiska, dåligheten, inte finns i detta exempel.

Olika deontologiska principer eller plikter är alltså viktiga och det kan ibland krävas extrema situationer för att vi ska ha rätt att bryta dem. Men det bästa sättet att förklara detta är inte genom att se restriktionerna som absoluta. I stället ska vi uppfatta det som att det medför ett stort negativt deontiskt värde att bryta mot dem. Om vi bättre förstår begreppet deontiskt värde skulle vi således på ett mer direkt sätt kunna väga dessa olika slagen av skäl mot varandra (se även Parfit 2017, s. 400–6 för fler klargörande exempel).

Exakt hur stort deontiskt negativt värde vissa felaktiga handlingar har är förstås svårt att veta. Så på ett sätt förflyttas bara problemet. Men det är en viktig principiell förflyttning.

Parfit menar nämligen att det inte är fråga om en olöslig konflikt mellan olika slags teorier eller skäl, utan om att väga två saker mot varandra och försöka komma fram till vilket som väger mest, eller som är störst eller viktigast. Även om det är svårt för oss att komma fram till vilken vikt

två värden har så är det i princip görbart och fullt förnuftigt att försöka sig på en utredning av detta.

En del skulle kunna hävda att det deontiskt negativa värdet i att utföra moraliskt felaktiga handlingar alltid väger tyngre än eventuella icke-deontiska positiva värden vi kan uppnå med en sådan handling. Det negativa deontiska värdet skulle alltså kunna vara i princip oändligt. Exempelvis skulle någon kunna hävda att dåligheten i att aktivt döda en person för att rädda andra alltid väger tyngre än de goda konsekvenser man kan uppnå med en sådan handling, oavsett om det rör sig om hundra, tusen eller hundratusen personer man kan rädda på detta sätt. Många skulle dock ha svårt att hålla med om detta. Det icke-deontiska positiva värdet i att rädda miljontals människors liv skulle ju rimligen enligt de flesta väga tyngre än det negativa deontiska värdet i att skada eller döda en person, om detta vore vårt enda alternativ.

Om vi uppfattar begreppet deontiskt värde på rätt sätt inser vi att vi aldrig har att göra med ojämförbara värden och att det alltid, i alla situationer, finns ett korrekt svar på vad vi bör göra.

Allt detta låter kanske märkligt. Det är ett nytt begrepp som Parfit till och från använder sig av. Och det är inte helt uppenbart hur det spelar roll för teorin i stort. Det här är ett av de tillfällen då det hade varit önskvärt med en förklaring av hur det är relaterat till andra filosofers resonemang. Jag tror nämligen att David Ross är inne på något liknande, även om han inte använder sig av begreppet ”deontiskt värde”.

5. VAD SOM FÖREFALLER VARA SKÄL

Parfit räknar Ross som företrädare för en systematisk och utarbetad version av vardagsmoralen som framför allt innehåller agent-relativa plikter (Parfit 2017, s. 395). Och jag tror att Ross influerat Parfit relativt mycket, även om det inte är alldeles uppenbart.

Moralen är enligt Ross framför allt personlig. Dess innehåll beror ofta på vår relation till andra människor, som familjemedlemmar, vänner och landsmän, liksom på relationer vi själva är upphov till på olika sätt, som när vi gett löften eller när någon gjort oss en tjänst. Plikterna är dessutom personliga i den meningen att var och en av oss måste utföra sina egna plikter. Du har inte skäl att utföra mina plikter, och jag har inte skäl att utföra dina. Detta är vad Parfit skulle kalla agent-relativa mål. Ross menar även att de negativa plikterna, som plikten att inte skada, är viktigare, eller väger tyngre, än olika positiva plikter, som plikten att bistå andra.

Ross centrala begrepp, prima facie-plikter, knyter an direkt till Parfits uppfattning om hur vi ska väga skäl mot varandra. ”Prima facie”, som på latin ungefär betyder ”vid första anblick”, lägger Ross till för att indikera att det är fråga om ”villkorade” plikter, eller inte nödvändigtvis faktiska plikter. De är handlingar som vid första anblick tycks vara plikter för att de har vissa egenskaper. Vissa handlingar har med andra ord egenskaper som skulle kunna göra dem till plikter. De skulle vara våra plikter, som vi bör utföra, om de inte även har andra egenskaper som skulle göra dem felaktiga, eller om det inte finns andra handlingar som också är prima facie riktiga. Ross skriver att begreppet prima facie-plikt är

> ett kortfattat sätt att referera till de egenskaper … som en handling har i egenskap av att vara av ett visst slag (t.ex. ett hållande av ett löfte), av att vara en handling som vore en faktisk plikt om den inte på samma gång vore av ett annat slag som är moraliskt relevant. (Ross 1930, s. 19)

Varje sådan plikt är således baserad på objektiva fakta (Ross 1930, s. 20). Beroende på hur situationen artar sig i övrigt så är den handling som är viktigast, eller mest av en plikt i sammanhanget, den vi bör utföra, och således vår faktiska plikt och inte bara en prima facie-plikt.

Även om detta inte är Parfits terminologi så tror jag att Ross pliktbegrepp kan översättas till Parfits skäl (se även Stratton-Lake 2002, s. xxxiii–xxxiv). Men Parfit talar i stället om ”uppenbara” skäl [”apparent”], eller vad som förefaller vara skäl. Han säger till exempel att ”när vi har föreställningar vilkas sanning skulle ge oss skäl att handla på något sätt, så har vi vad jag ska kalla *uppenbara* skäl. Om dessa föreställningar är sanna, så är detta uppenbara skäl även ett verkligt skäl” (Parfit 2011, s. 35). Parfits motsvarighet till Ross prima facie-plikter är således vad som *förefaller* vara ett skäl.

Den stora skillnaden mellan Parfits ansats och Ross är hur stor roll vissa saker spelar. Ross betonar ju framför allt de negativa plikterna och menar att vi har starkare skäl att undvika att göra skada än att göra gott. Parfit lägger ned mycket energi på att visa att det är fel. Han betonar även att Ross inte var absolutist i och med att även han menade att vi bör bryta våra löften eller andra plikter ifall alternativen skulle vara för dåliga. Att en handling är en prima facie-plikt innebär ju enbart att den har egenskaper som kan göra den till en plikt. Huruvida det faktiskt är vår plikt att handla på ett visst sätt beror på omständigheterna.

Både Ross och Parfit skulle därmed säga att moralfilosofens uppgift är att försöka avgöra vilket av dessa skäl, eller vilken av dessa plikter,

som är *mest av en plikt* (Ross 1930, s. 18). Medan en konsekvensetiker enbart försöker komma fram till vilken handling som bäst befrämjar de önskade konsekvenserna, så menar Ross att olika omständigheter ger oss skäl att göra olika saker, inte bara att ta hänsyn till de bästa konsekvenserna.

I dessa fall hjälper det således att förstå vad vi gör när vi jämför skäl av olika slag mot varandra. Ta ett enkelt exempel. Du har lovat att träffa en vän över en kopp kaffe. På vägen dit blir du åskådare till en trafikolycka och är den enda som kan hjälpa de skadade ur de brinnande vraken. I ett sådant läge vore det förstås godtagbart att bryta ditt löfte, för alternativet, att hålla ditt löfte och låta de skadade brinna inne i bilarna, är alltför dåligt. Men det blir annorlunda när inte lika mycket står på spel. Du kanske kan välja att göra något som har klart bättre konsekvenser än att hålla löftet till din vän, men inte tillräckligt bra för att väga upp det dåliga i att bryta löftet. Och så verkar vi uppfatta saken i de flesta fall. Där tänker vi oss att plikten att hålla löften är starkare än att hjälpa andra. Eller snarare, det dåliga i att bryta löften vore ofta sämre än det goda vi skulle kunna uppnå genom att bryta dem. Dåligheten i att bryta löftet jämfört med det goda som kan uppnås illustreras i figuren.

H1: Att hålla ett löfte

H2: Att göra gott för någon

En viktig aspekt av detta är att det inte enligt vare sig Ross eller Parfit är fråga om något absolut förbud mot att bryta löften. Bara att det i *de flesta* fall är viktigare att vi håller de löften vi gett än att hjälpa andra, och att det är så de flesta av oss uppfattar saken. Det är viktigare för att dåligheten i att bryta löftet *ofta* är större än det positiva vi kan uppnå genom att bryta löftet. I Parfits termer, den deontiska dåligheten överväger vanligen de positiva konsekvenserna av den alternativa handlingen.

I verkligheten är emellertid omständigheterna mer invecklade. Vi har ofta att göra med flera olika plikter som konkurrerar med varandra i samma situation. Dessutom kan våra handlingar ha en mängd olika effekter, och de kan beskrivas på en mängd olika sätt beroende på vad vi väljer att lägga vikt vid. Därmed kan var och en av de handlingar vi kan utföra vara riktig betraktad ur vissa aspekter, och felaktig betraktad ur andra. De olika egenskaperna hos handlingen och situationen i stort drar så att säga åt olika håll.

Ross talar om att vissa handlingar *tenderar* att vara riktiga eller felaktiga på grund av dess olika egenskaper och de omständigheter som påverkar den. Att en handling är ett löftesbrott innebär således att den på grund av egenskapen ”att vara ett löftesbrott” tenderar att vara fel. Den egenskapen ”drar” så att säga handlingen åt ett visst håll, medan en annan egenskap hos handlingen, till exempel att den skulle rädda någons liv, gör att handlingen tenderar att vara riktig. Så *tendensen* att vara rätt eller fel, säger Ross, är därför ett attribut som beror endast på vissa begränsade omständigheter. Om en handling faktiskt är riktig, en faktisk plikt, beror i stället på alla omständigheter och fakta i en situation.

Det enda vi kan göra för att komma fram till ett beslut i sådana fall är enligt Ross att försöka ta reda på vilken handling som har *störst överskott* av prima facie-riktighet. Och vi har dessvärre ingen annan metod att använda oss av än att reflektera över vilka av dessa olika egenskaper som väger tyngst, allt taget i beaktande.

Detta, skulle jag säga, är även Parfits uppfattning, men uttryckt i andra termer. Parfit skulle uttrycka det som att det i varje situation finns en mängd fakta av en mängd olika slag som ger oss skäl att göra eller önska en mängd saker. Det kan vara agent-relativa skäl som säger att *jag* bör göra något, eller agent-neutrala skäl som ger oss alla samma mål. Det kan vara partiska skäl som gynnar oss själva, eller opartiska skäl som säger vad som vore bäst ur ett opartiskt perspektiv. Vi kan dessutom ha skäl som inte har att göra med någons intressen utan som syftar till att befrämja ett ideal eller ett önskvärt tillstånd. Det finns även ekonomiska och estetiska skäl att ta hänsyn till. Vad vi har att komma fram till är vilken handling vi har mest skäl att göra när vi tagit allt detta i beaktande.

Precis som Ross menar Parfit att det kan vara svårt att avgöra exakt vad vi bör göra i olika situationer. Men att det finns ett sant svar är de båda överens om.

6. AVSLUTNING

Kanske kan dessa begrepp hjälpa oss att bättre förstå vad det är vi gör när vi väger olika saker mot varandra. Men för att få grepp om Parfits teori räcker det inte att förstå begreppen deontiskt värde och handlingsinkluderande konsekventialism. Hans teori innefattar en mängd andra komponenter som på sina respektive sätt fyller en funktion. En viktig del är att uppfatta konsekventialismen som en kollektiv teori, det vill säga en teori om vad vi har skäl att göra tillsammans. Han skisserar även en sorts regelkonsekventialism, som han menar rättfärdigas med hjälp av en kantiansk medgivandeprincip, som i sin tur lånar en del från Scanlons kontraktualism, och som bara kan begripas om man har Parfits föreställning om tillräckliga, partiska och opartiska skäl klar för sig.

Men i sista hand är hans målsättning att förklara hur vi ska kunna komma fram till *vad vi har mest skäl att göra*, vilket kräver att vi förstår hur olika slags skäl kan vägas mot varandra. Och för detta är begreppet deontiskt värde nödvändigt.

LITTERATUR

Hansson, A. 2018. *Tre slags etiska teorier? Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra*. Stockholm: Thales.

———. 2019. *Vad vi har mest skäl att göra: Derek Parfits moralfilosofi*. Göteborg: Daidalos.

Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

———. 2011. *On What Matters*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.

———. 2017. *On What Matters*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.

Ross, W. D. 1930. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.

Scanlon, T. M. 2003. ”Rights, Goals and Fairness”. I *The Difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, s. 26–41. Cambridge: Cambridge University Press.

Sidgwick, H. 1907. *The Methods of Ethics*. London: Macmillan.

Stratton-Lake, P. 2002. ”Introduction”. I D. Ross, *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press.

LARS BERGSTRÖM

MORAL OCH HANDLINGSFRIHET

Det ligger nära till hands att tro att det vi gör har orsaker, som vi inte har någon kontroll över. Det vi gör beror såvitt vi vet på vad som händer i våra hjärnor. Och det som händer i våra hjärnor har fysikaliska orsaker – som i sin tur har orsaker, som i sin tur har orsaker – delvis utanför våra hjärnor och långt tillbaka i tiden. Av detta tycks man kunna dra slutsatsen att vi aldrig någonsin kan göra något annat än det vi faktiskt gör.

Men hur ska man i så fall se på moralregler och moraliska teorier, som handlar om vad vi *bör* göra? Vad tjänar det till att peka ut handlingar som vi bör göra – eller borde ha gjort – om vi aldrig kan göra något annat än det vi faktiskt gör? Och kan vi verkligen hålla människor ansvariga för vad de har gjort, om de inte kunde ha gjort något annat?

Med andra ord: moralen kan tyckas förutsätta att vi åtminstone ibland kan handla på mer än ett sätt – och alltså annorlunda än vi faktiskt handlar. Om man aldrig kunde ha gjort något annat än det man faktiskt gjorde, så kunde man heller aldrig ha gjort något som hade varit bättre än det man gjorde. Och då kan det tyckas följa att man handlar moraliskt riktigt vad man än gör. Vilket verkar alldeles för bra för att vara sant.

För att undvika denna egendomlighet kan man försöka tolka orden ”kan” och ”kunde” i moraliska sammanhang på ett sätt som gör att man ofta, med den tolkningen, ”kan” handla på mer än ett sätt i en given situation – och att man ofta ”kunde” ha gjort något annat än det man faktiskt gjorde – även om man i en annan mening, som aktualiseras av att allt som händer ingår i orsakskedjor, inte ”kan” respektive ”kunde” det.

Hos en av de mest inflytelserika moralfilosoferna under 1900-talet, nämligen G. E. Moore, hanteras problemet på just detta sätt.

I sin bok *Ethics* från 1912 menade Moore att även om vi aldrig kunde ha gjort något annat än det vi faktiskt gjorde – kanske beroende på att världen är deterministisk – så tycks många av våra handlingar ändå vara ”frivilliga” (eng. *voluntary*), i den lite speciella, *konditionala* meningen att vi *skulle* ha gjort något annat, *om* vi hade valt att göra det. Och Moore lutar åt att utilitarismen – som är den moralteori han diskuterar – ska

Filosofisk tidskrift 2020 nr 1, 18–22

förstås så, att den enbart handlar om handlingsalternativ som är ”frivilliga” i denna konditionala mening.[1]

Att man ”skulle ha gjort något annat, om man hade valt att göra det” innebär naturligtvis inte att man kunde ha gjort vad som helst, bara man valt att göra det. (Om jag t.ex. i stället för att ligga kvar i sängen hade valt att kliva upp och slå en frivolt, så hade jag inte lyckats göra det.)

Tanken är antagligen att en handling är frivillig (i Moores mening) om det finns *någon* annan handling, som man skulle ha gjort i stället, om man hade valt att göra just den. Då skulle förmodligen *alla* handlingar bli frivilliga.

Frågan är emellertid om moralen – och inte minst Immanuel Kants maxim[2] att ”bör” implicerar ”kan” – endast förutsätter denna till synes lättköpta typ av handlingsfrihet (dvs. frivillighet), eller om den kräver att man ”kunde” ha gjort något annat i en starkare och mer substantiell, icke-konditional mening. Kanske kräver den att man inte bara skulle ha gjort något annat om man hade valt att göra det, utan att man dessutom också *kunde ha valt* att göra något annat.[3]

Moore vill inte helt utesluta det, men han anser att vi faktiskt ofta kunde ha valt att handla annorlunda, i åtminstone två olika betydelser. Dels i den konditionala meningen att vi *skulle* ha valt annorlunda om vi hade *valt att välja* annorlunda. Och dels i den meningen att man inte på förhand kan *veta* hur vi kommer att välja.

Den första av dessa betydelser är rätt egendomlig. Hur gör man när man ”väljer att välja” att utföra en handling? Detta är någorlunda begripligt om valen inträffar i olika situationer eller vid olika tidpunkter. Men här är det ju fråga om att i en och samma situation – den i vilken man utförde en viss handling – kunna ha valt att välja att utföra en annan handling.[4] Det är svårt att se att det är någon skillnad mellan att,

1. Denna uppfattning – eller något mycket liknande – har även framförts av andra filosofer, i Sverige exempelvis av Erik Carlson i hans doktorsavhandling *Consequentialism Reconsidered* (1995) och av Maria Svedberg och Torbjörn Tännsjö i en gemensam uppsats från 2017.

2. Denna maxim kan tolkas på flera olika sätt, se t.ex. Bergström 2011.

3. Det tycks emellertid vara en vanlig uppfattning rörande Kants maxim (kanske inspirerad av uppfattningar i stil med Moores) att detta extra krav *inte* behöver uppfyllas, utan att allt som krävs är (generell) förmåga och tillfälle att handla annorlunda, se Bergström 2011, s. 265, not 6. Att man har förmåga och tillfälle att utföra en handling är, såvitt jag kan se, i stort sett detsamma som att man skulle utföra den om man valde att göra det.

4. Ordet ”valt” (eng. chosen) måste rimligen här tolkas så att valet, eller beslutet, är vad vi kunde kalla ”slutgiltigt”, så att det inte kan rivas upp. (Därför är möjligen ”försökte” ett bättre ord i sammanhanget än ”valde” eller ”beslöt”.) Å andra sidan kan inte gärna steget mellan beslut och handling vara så litet att det blir begreppsligt omöjligt

vid den tidpunkt då man ska handla, välja och att välja att välja. Därför tycks detta förslag till tolkning av att man ”kunde ha valt att utföra en viss handling”, bara innebära att man hade valt att utföra den, om man hade valt att utföra den. Men det betyder ju att kravet är helt trivialt uppfyllt. I den meningen har till och med en sten fri vilja. Det verkar alltför lättköpt.

Meningen kan ju inte vara att om man *tidigare* hade valt att i den aktuella situationen välja att göra något annat, så skulle man i denna senare situation ha gjort det? Det verkar alldeles för svagt. Ty det visar ju inte att man i denna senare situation faktiskt kunde välja att göra något annat. Man kan ju inte gärna förutsätta att något annat än det som faktiskt hände har hänt i det förflutna. Sådana tankeexperiment kan inte ge oss fri vilja. Problemet är ju att det som *har* hänt tycks begränsa vår frihet.

Den andra av de betydelser av ”kunde ha valt” som Moore urskiljer är inte ointressant, men lika lite som den första ger den en tillfredsställande belysning av den problematik som vi började med, nämligen om hur moralen förhåller sig till den till synes mycket plausibla teorin att vi aldrig kunde ha handlat annorlunda än vi faktiskt gjorde. Att våra handlingar i allmänhet är ”frivilliga”, och att vi även ”kunde” ha valt att handla annorlunda i enlighet med något av Moores två tolkningsförslag, känns alltså inte särskilt lugnande.

Kan man som argument för att frivillighet i Moores mening ändå är tillräcklig ange det faktum att denna tolkning förhindrar den absurda konsekvensen att vi alltid handlar moraliskt rätt?[5]

Nej, det verkar inte vara ett bra argument. Om vi aldrig kan handla annorlunda, så visar det knappast att vi alltid handlar rätt, utan snarare, kunde man tycka, att moraliska regler inte alls kan tillämpas på våra handlingar.[6]

---

att beslutet inte åtföljs av handlingen. Ty i så fall blir ju den konditionala analysen alltid rent trivialt sann. (Även detta talar kanske för att ”försökte” är en bättre term än ”valde” och ”beslöt”.)

5. Detta tycks vara det argument som Svedberg och Tännsjö använder sig av. – Moore för sin del lyckades inte lösa detta problem. Han vacklade mellan åsikten att moralen gäller handlingar som vi skulle utföra om vi väljer att utföra dem, å ena sidan, och att moralen endast kan tillämpas på handlingar som vi kan göra i en starkare mening, som tycks vara oförenlig med determinism.

6. Om vi aldrig kan handla annorlunda, så är våra handlingar kanske varken rätta eller orätta. Vilket kunde tyckas vara ett argument för den s.k. *misstags-teorin* att alla moraliska omdömen är falska! Man kunde i detta sammanhang vara frestad att utbyta Dostojevskijs tes, ”Om Gud är död, så är allt tillåtet”, mot ”Om determinismen är sann, så är allt tillåtet”, men detta är kanske ett moraliskt omdöme, som alltså skulle vara *falskt* om misstags-teorin är sann.

Detta är förstås också en uppseendeväckande konsekvens, som man inte gärna vill godta. Men frågan är om man kanske ändå *borde* godta den. Helt enkelt för att den är korrekt.

Å andra sidan, om man borde godta den, så förutsätter det enligt Kants maxim att man *kan* godta den. Kan man det?

Det är tveksamt om man ens kan godta den med Moores konditionala tolkning. Det är inte självklart att man skulle godta den, om man valde att godta den. Man kan förstås *säga* att man skulle det, men skulle man verkligen det? Jag tvivlar. Det är inte alls säkert att man skulle lyckas.

Men låt oss nu återgå till den ursprungliga frågan om moralen är oförenlig med determinism. Frågan var hur man ska se på moralregler och moraliska teorier, som handlar om vad vi *bör* göra, om vi aldrig kan göra något annat än det vi faktiskt gör.

Om moralen pekar ut en handling som man bör göra, och om denna handling också är något man kommer att göra, så är det väl inget större problem. Att man inte kunde ha gjort något annat spelar ingen roll.

Värre kan det tyckas bli om moralen säger att man bör göra något som man faktiskt inte kan göra. Eller om den i efterhand säger att man borde ha gjort något annat än det man gjorde, trots att man inte kunde ha gjort något annat.[7] Men är detta verkligen ett problem?

Det rimligaste är nog att man helt enkelt accepterar att man ibland borde ha gjort något som man inte kunde ha gjort – och att man ibland bör göra något som man inte kan göra.[8] Jag tror faktiskt inte att det är så konstigt som det kanske kan låta.

Jag tror att en sak som gör att det låter konstigt är att termerna ”bör” och ”borde” rent psykologiskt har en sorts *vägledande* funktion. När man säger att någon bör göra något, eller borde ha gjort något, så gör man det oftast inte bara för att konstatera att något är fallet, utan också för att vägleda eller påverka människors handlingar. Detta gäller även det fall där man tänker att man själv bör göra något eller borde ha gjort något. Ett sådant vägledande syfte kan tyckas vara helt förfelat om vi inte kan göra något annat än det vi faktiskt gör.

7. Den som leker med tanken – vilket jag själv ibland har gjort; jfr t.ex. Bergström 2018, s. 74 – att man genom sina handlingar kan påverka naturlagarna och/eller det förflutna förnekar ju bara en utgångspunkt för det vi här diskuterar. Frågan är ju om moralen är förenlig med att vi *inte* har kontroll över våra handlingar, eftersom dessa bestäms av orsaker i det förflutna.

8. Även om jag själv ibland har uteslutit detta, se t.ex. Bergström 2018, s. 93. Nu lutar jag åt att det ändå är möjligt. Man kan notera att detta inte strider mot Kants maxim, om ”kan” i den maximen tolkas som förmåga-plus-tillfälle, dvs. som Moore gjorde (jfr not 3 ovan).

Men det behöver inte alls vara förfelat. Uttalanden eller tankar om vad man själv eller andra bör göra eller borde ha gjort kan ingå i orsakskedjor som påverkar ens eget och andras handlande i framtiden. När vi funderar över vad vi bör göra vet vi ännu inte vad vi kommer att göra, och om vi resonerar oss fram till att vi bör göra det ena snarare än det andra, så kan detta påverka vad vi faktiskt kommer att göra. Därmed har det ju en sorts vägledande funktion.

Detta visar att man kan ha goda skäl att uttala sig om vad en person bör göra eller borde ha gjort även om personens handlingar orsakas av faktorer som personen inte har någon som helst kontroll över. (Och även om man av någon anledning inte säger sådant högt, så kan det vara befogat att säga det tyst för sig själv.)

Men därmed är saken ännu inte riktigt klar. Man kan fortfarande undra över om det verkligen kan vara så, att man ibland bör göra något annat än det man faktiskt gör, när det man faktiskt gör är en konsekvens av orsaker som man inte har kontroll över. Det kan vara befogat att *säga* det, men kan det också vara *sant*?

Såvitt jag förstår kan det mycket väl vara sant. Det enda som kan tyckas tala mot denna uppfattning är Kants maxim att ”bör” implicerar ”kan”, men denna slogan kan vi inte gärna hänvisa till som motargument, eftersom den bara innebär ett förnekande av uppfattningen. Och även om vi inte ifrågasätter Kants maxim, så kan den som sagt tolkas på många olika sätt.

Min slutsats är alltså att moral inte behöver förutsätta att vi har kontroll över våra handlingar. Moral kan förenas med determinism.

LITTERATUR

Bergström, Lars. 2011. ”Kants maxim”. I *Tankegångar*, s. 263–72. Stockholm: Thales.

———. 2018. *Varats dunkla skrymslen*. Stockholm: Thales.

Carlson, Erik. 1995. *Consequentialism Reconsidered*. Dordrecht: Kluwer Academic.

Moore, G. E. 1912. *Ethics*. London: Oxford University Press.

Svedberg, Maria och Torbjörn Tännsjö. 2017. ”Consequentialism and Free Will: The Conditional Analysis Resuscitated”. *Harvard Review of Philosophy* 24, s. 23–41.

TOBIAS ENGQVIST

ICKE-IDENTITETSPROBLEMET – ETT ICKE-PROBLEM?

1. INLEDNING

Våra handlingar har en större inverkan på framtida människors liv än vad många tror. De val vi gör idag påverkar nämligen inte bara dessa människors tillvaro, utan även *vilka* personer som kommer existera i framtiden samt *hur många* de kommer att vara (Parfit 1984, s. 355–56). *Icke-identitetsproblemet* visar sig i faktumet att val som ofta anses vara dåliga för framtida personer i själva verket är nödvändiga för dessa specifika personers existens.

Avsikten med denna artikel är att försöka bevisa att icke-identitetsproblemet är ett icke-problem. Detta åtagande inleds med ett exempel vars syfte är att tydliggöra vad icke-identitetsproblemet egentligen är för något (sektion 2). Därefter följer en semantisk analys av våra moraliska omdömen i förhållande till framtida personer. Denna analys leder till en ny moralisk princip, vilken sedan appliceras i två olika tankeexperiment (sektion 3–4). Slutligen försvarar jag min princip genom att hänvisa till våra epistemiska förutsättningar i sammanhang relaterade till framtida personer (sektion 5). Givet att min nya princip accepteras – något som jag tror är en nödvändighet – så är min slutsats att icke-identitetsproblemet de facto är ett icke-problem.[1]

2. ICKE-IDENTITETSPROBLEMET – ETT EXEMPEL

För att denna texts kärna ska vara tydlig krävs förstås en förståelse för icke-identitetsproblemet. Ett tydligt exempel på ett icke-identitetsfall är idén att vi *inte bör* använda oss av kärnkraft eftersom risken finns att det skadar människor i framtiden.[2] Detta då vi kommer behöva gräva ner kärnkraftsavfall vilket på sikt riskerar att läcka ut och därmed utsätta de då levande för mycket lidande. Men faktum är dock att vårt beslut att

1. Stort tack till Peter Ryman på Filosofiska institutionen vid Stockholms universitet för konstruktiva kommentarer i samband med framställningen av denna text.

2. I det här exemplet antar vi att kärnkraft kan ersättas enbart med hållbar energi från vind och vatten, och bortser därmed från de negativa konsekvenser som till exempel förbränning av kol medför.

använda oss av kärnkraft (i stället för en alternativ energikälla) har en direkt inverkan även på andra aspekter, till exempel mängden arbetsmöjligheter eller hur mycket energi som kan produceras. Detta påverkar i sin tur hur människor, från vår tid och framåt, kommer att leva sina liv. Ett resultat av detta är att människor kommer skaffa barn med olika partners vid olika tidpunkter i de olika utfallen, vilket på så vis avgör *vilka människor som kommer att existera*. Med andra ord, givet att tillräckligt lång tid passerar så kommer helt *olika människor att leva beroende på det val vi gör idag*.[3] Problemet är således att de som så småningom utsätts för strålning i samband med en eventuell läcka (förutsatt att läckan äger rum relativt långt in i framtiden) inte hade existerat om det inte vore för vårt användande av kärnkraft. I händelse av en läcka vore alltså tusentals människors eländiga tillvaro i form av strålningsskador och en för tidig död *inte sämre för dem*.[4] Detta i och med att alternativet – att vi inte hade använt kärnkraft – hade resulterat i att de inte hade existerat alls (Parfit 1984, s. 371–72). Trots detta skulle många (eller rent av de flesta?) hävda att det trots allt är fel av oss att använda kärnkraft.

Med det ovanstående som bakgrund så kan det konstateras att icke-identitetsproblemet har sin grund i tre, oförenliga, intuitioner:

(I) *Principen om Personpåverkan* (hädanefter PP) – En handling är fel *endast* om den gör det värre *för någon*.

(II) Om en person inte hade kunnat existera utan en viss handling, så kan den handlingen inte göra det värre för personen i fråga.[5]

(III) Det *finns* handlingar som är felaktiga, *även* om de inte gör det värre för någon. (Roberts 2015)

Flera försök att lösa icke-identitetsproblemet har gjorts genom att angripa någon av de ovanstående intuitionerna. I den här artikeln kommer jag att argumentera för den tredje intuitionen, vilket samtidigt resulterar i goda skäl att förkasta PP.

3. Trots att det i verkligheten kan argumenteras för att det är osäkert hur stor inverkan valet av energikälla har när det kommer till vilka som kommer att leva i framtiden (eftersom många kanske inte skulle påverkas alls) så kan vi i denna kontext ändå göra antagandet att de olika utfallen på sikt resulterar i att helt olika människor existerar.

4. Förutsatt att liven i fråga är *värda att leva*. Vad som avgör detta kommer dock inte att behandlas i det här sammanhanget.

5. Igen – förutsatt att livet i fråga är värt att leva.

3. EN UNG FLICKAS BARN (UTFALL MED SAMMA ANTAL PERSONER)

Parfit diskuterar följande situation:

> *Den 14-åriga flickan*. Den här flickan väljer att skaffa barn. Eftersom hon är så ung, så ger hon sitt barn en dålig start i livet. Trots att detta kommer ha dåliga effekter genom barnets liv, så kommer barnets liv vara värt att leva. Om flickan hade väntat några år, så kunde hon haft ett annat barn, till vilket hon hade kunnat ge en bättre start i livet. (Parfit 1984, s. 358, min översättning)

I detta tankeexperiment vill Parfit belysa att vi, med motiveringen att ”det vore bättre för barnet”, *inte* kan ge den 14-åriga flickan rådet att vänta med att skaffa barn. Detta eftersom olika barn kommer att födas beroende på när flickan väljer att skaffa barn. Låt oss kalla barnet som föds om flickan är 14 år för barn A, och barnet som föds om hon väntar för barn B. Det skulle inte vara värre för barnet A att födas när flickan var 14 år, för om hon väntar så skulle A inte längre existera – B skulle då vara flickans barn i stället. Det skulle alltså inte vara bättre för barnet (A) om flickan väntade med att skaffa barn (Parfit 1984, s. 358–59). Parfit, som är av uppfattningen att det de facto vore bättre för flickan att vänta, löser problemet genom att hänvisa till en princip vilken han kallar för Q:

> Q: Om samma antal människor skulle ha levt i två möjliga utfall, så skulle det vara sämre om de som lever har det sämre ställt, eller har en lägre livskvalitet, än de som annars skulle kunna ha levt. (Parfit 1984, s. 360, min översättning)

Principen, menar Parfit, ringar in det som vi menar när vi försöker råda flickan till att vänta. Han hävdar dock att Q *inte* löser icke-identitetsproblemet, eftersom Q endast tillgodoser en lösning i utfall med *samma antal personer* (Parfit 1984, s. 360–61).[6] Jag vill emellertid hävda att det går att ta oss förbi detta hinder genom att se våra intuitioner från ett annat perspektiv.

Innan vi skiftar fokus till utfall med *olika antal personer*, låt oss åter begrunda fallet med den unga flickans barn. Jag är nämligen övertygad om att när vi talar om huruvida flickan bör vänta med att skaffa barn eller ej så talar vi inte om vad som vore bättre eller sämre för ett *faktiskt*

6. Se ”Den motbjudande slutsatsen” (Parfit 1984, s. 381). Q implicerar att vi i val med olika antal personer kommer att tvingas göra en avvägning mellan livskvalitet och antalet människor, vilket kortfattat kan sägas vara enklare sagt än gjort.

barn. I det här skedet har barnet nämligen *ingen identitet*. Vi kan omöjligen veta någonting om barnet i fråga, utan barnet är i det här skedet blott ett obestämt koncept – en *potentiell framtida person* – vilket faller under beskrivningen ”flickans barn”. Parfit hävdar att detta påstående inte håller när barnet väl är fött. Om flickan till exempel föder sitt barn när hon är 14 så är det ju barn A som de facto *är* ”flickans barn”, och detta utfall är ju inte sämre för barnet (A) (Parfit 1984, s. 359–60). Jag håller med Parfit om att vi talar om olika saker före och efter födseln i fråga. Jag vill dock påpeka att vi på grund av vår okunskap om barnets framtida identitet vid tiden för vårt omdöme (om huruvida flickan bör vänta eller ej) *endast kan* tala om ”flickans barn” som en *potentiell framtida person*.

Låt oss nu återvända till Parfits princip Q. På grund av mina ovanstående iakttagelser vill jag hävda att våra moraliska omdömen gällande framtida personer *inte* hänvisar till *faktiska* utfall. Detta eftersom att vi, som sagt, endast talar om *potentiella* framtida personer. Med andra ord, när vi fäller moraliska omdömen om framtida skeenden så talar vi inte om vad som är bättre eller sämre *för faktiska personer*. Detta får till följd att våra moraliska omdömen om framtida personer *måste grunda sig i något annat än PP* – en handling är inte fel *endast* om den gör det värre för någon. Frågan är då var felaktigheten ligger? För att besvara denna fråga behöver vi vända blicken mot *agenten* – i det här fallet den unga modern. När vi råder henne till att vänta med att skaffa barn så gör vi det *inte* med motiveringen att detta skulle leda till ett bättre faktiskt utfall för ett faktiskt barn, utan vårt omdöme har sin grund i att *hon* kan skapa *bättre förutsättningar* för en *potentiell* framtida person. Våra omdömen har alltså ett inbyggt (om än icke-exklusivt) fokus på *agenters handlingar* snarare än på faktiska utfall. Med detta som bakgrund föreslår jag en omformulering av Parfits princip Q:

Q′: Utfall U1 är sämre än utfall U2 om de potentiella personer som kan komma att leva i U1 har givits sämre faktiska förutsättningar[7] för livskvalitet än de potentiella personer som kan komma att leva i U2.

Denna tolkning av våra intuitioner fokuserar på nutida agenters skyldighet att tillgodose *faktiska förutsättningar* för livskvalitet, snarare än vilka som i slutändan gynnas av dessa. Ovanstående stycke indikerar att principen Q′ förklarar våra intuitioner gällande utfall med *samma antal*

7. ”Förutsättningar” ska i det här sammanhanget förstås som allt sådant vilket ökar möjligheterna för livskvalitet. Det är således ett *väldigt* brett begrepp vars innehåll inte ryms i det begränsade utrymme som givits mig i detta sammanhang.

personer, och jag ämnar nu visa att detta även är fallet gällande utfall med *olika antal personer*.

4. RISKFYLLD POLICY (UTFALL MED OLIKA ANTAL PERSONER)

Låt oss återvända till exemplet med kärnkraftsavfall från sektion 2. Trots att vårt val (att använda kärnkraft) leder till att tusentals människor dör en för tidig död till följd av strålningsskador så är detta utfall inte sämre för någon – hade vi inte använt oss av kärnkraft så hade ju dessa människor inte existerat. Ändå skulle många, som sagt, hävda att det vore fel av oss att förlita oss på kärnkraft. Hur kan vi förklara detta? Vad säger principen Q′ om detta icke-identitetsfall?

Innan vi ger oss i kast med appliceringen av principen Q′ behöver vi tydliggöra en viktig aspekt kring tankeexperimentets ramverk: I Parfits version så antar han att båda utfallen resulterar i att *samma antal personer* existerar. Jag kommer i stället anta att de olika utfallen resulterar i att *olika antal personer* existerar. Detta eftersom att det inom den tidsramen som föreslås – flera tusen år – vore orimligt att anta att *exakt* samma antal människor skulle leva oberoende av vilken policy vi väljer. Det är givetvis inte omöjligt, men trots allt högst osannolikt. Vidare kan det även poängteras att vi egentligen *inte behöver* fastställa hur många människor som kan komma att existera i respektive utfall. Anledningen till detta finns, vilket snart kommer att vara tydligt, inbäddat i formuleringen av principen Q′. Att jag trots allt väljer att anta ett val där utfallen resulterar i olika många personers existens beror på att detta bättre illustrerar hur principen Q′ hanterar icke-identitetsproblemet.

Så, hur bör vi då agera enligt Q′? Först och främst, eftersom våra moraliska omdömen rörande våra skyldigheter gentemot framtida personer inte talar om faktiska utfall för faktiska personer, utan endast om *faktiska förutsättningar* för *potentiella personer,* så spelar antalet människor i respektive utfall ingen roll när vi väl lägger våra omdömen. Fokus ligger, precis som i fallet med den unga modern, på de *förutsättningar vi som agenter lämnar efter oss* efter att vi gjort vårt val. Således, om vi använder oss av en policy vilken tvingar oss att gräva ner kärnkraftsavfall så lämnar vi efter oss *sämre förutsättningar för livskvalitet* än vad vi skulle ha gjort om vi i stället *inte* använde oss av kärnkraft. Alltså är det, om vi accepterar Q′, de facto *sämre* att använda kärnkraft än att inte göra det, vilket visar att principen kan förklara våra intuitioner i val

med utfall som innehåller olika antal personer.[8] Principen Q′ tycks således visa att icke-identitetsproblemet i själva verket är ett icke-problem. Innan några definitiva slutsatser dras så behöver emellertid ytterligare infallsvinklar beaktas.

5. RÄTTFÄRDIGANDE

En uppenbar möjlig invändning mot principen Q′ är att fokus på *förutsättningar* i stället för *utfall* inte förändrar något – att någon har tilldelats sämre förutsättningar är ju inte sämre för någon, eftersom alternativet innebär att dessa personer aldrig hade existerat. Denna invändning missar dock att vi har förkastat PP – felaktigheten bottnar i de skyldigheter som återfinns hos orsakande agenter gentemot *potentiella* personer, *även* om utfallet inte är sämre för någon *faktisk* person. Men detta leder vidare till nya frågor, nämligen *hur* det kan bevisas att vi de facto har dessa skyldigheter? Hur kan det påstås att någonting kan anses dåligt, trots att utfallet inte är sämre för någon? Jag tror att svaren på ovanstående frågor går att finna på ett *epistemologiskt* vis. Anledningen till detta är att om vi vill veta vad vi har för moraliska kopplingar till framtida personer så måste vi först ta reda på vad vi *kan* veta om dessa personer.

Så vad kan vi då ha för kunskap om de som kommer efter oss? Jag vill hävda att vi inte kan veta mycket alls. Vi kan med allra största sannolikhet anta att det kommer finnas personer även efter oss, och att deras identiteter, antal och tillvaro åtminstone till viss del är beroende av våra val. Men med tanke på att våra enskilda val endast är en liten del i den kausala kedjan, så är det otroligt svårt för oss att förutse hur framtiden faktiskt kommer te sig. Med andra ord, vi kan veta *att* vi påverkar personers identiteter, antal och tillvaro, men vi kan inte fullt ut veta *i vilken utsträckning*. Detta faktum blir dessutom tydligare ju längre in i framtiden våra spekulationer för oss. Denna insikt är viktig när vi talar om icke-identitetsproblemet, eftersom även om vi kan veta att våra handlingar får konsekvenser för *olika* personer beroende på vilka val vi gör, så kan vi trots allt inte veta *vilka* som faktiskt påverkas av dessa konsekvenser. Tills det att människor är avlade kan vi således bara fälla omdömen om hypotetiska – *potentiella* – personer. Det enda faktiska som vi kan ha *konkret* kunskap om är alltså det vi lämnar efter oss. Så-

8. Eftersom Q′ inte behöver ta hänsyn till framtida befolkningsmängder så är ”Den motbjudande slutsatsen” inte ett problem för principen. Detta är en viktig implikation, men på grund av platsbrist så kommer detta inte att diskuteras vidare i detta sammanhang.

ledes är det *endast* detta – *bättre eller sämre förutsättningar* – som *kan* vara mål för våra moraliska omdömen i sammanhang som har att göra med framtida personer. Detta trots att dessa förutsättningar i själva verket inte är bättre eller sämre för någon faktisk person.

Ovanstående faktum besvarar emellertid inte frågan om huruvida vi som moraliska agenter de facto *har* skyldigheter gällande potentiella framtida personers förutsättningar. Att dessa *är* de enda möjliga målen för våra moraliska omdömen visar inte på något vis att vi faktiskt *bör* agera därefter. Sanningen är dock oundvikligen sådan att om vi vill agera moraliskt i förhållande till framtida personer så *måste* vi, på grund av våra epistemiska förutsättningar, acceptera skyldigheten att skapa goda förutsättningar för framtida potentiella personer. Med andra ord – vi *måste* acceptera principen Q′.

6. SLUTSATS

Den här artikeln inleddes med en semantisk analys av våra moraliska omdömen i förhållande till framtida personer. Denna analys resulterade i idén att vi, när vi lägger dessa omdömen, *inte* talar om *faktiska utfall* för *faktiska personer*. Med stöd av denna insikt omformulerades sedan Parfits princip Q till principen Q′. Denna nya tolkning av våra intuitioner fokuserar på *faktiska förutsättningar* för *potentiella personer*. Därefter demonstrerade jag, genom återanvändning av två av Parfits tankeexperiment, hur principen Q′ har förmågan att hantera val både med *samma antal personer* och med *olika antal personer*. Med fokus på våra *epistemiska* förutsättningar argumenterade jag sedan slutligen för att vi inte kan *veta* vilka konsekvenser våra handlingar resulterar i. Vi kan *endast* ha konkret kunskap om de *förutsättningar* vi lämnar efter oss till *framtida potentiella personer*, och således är det dessa förutsättningar vi måste fokusera på om vi vill agera moraliskt i förhållande till framtida personer – principen Q′ måste accepteras. Om denna härledning godtas, så måste det i sin tur erkännas att icke-identitetsproblemet de facto *är* ett icke-problem.

LITTERATUR

Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons.* New York: Oxford University Press.
Roberts, M. A. 2015. ”The Nonidentity Problem”. Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/entries/nonidentity-problem/

RECENSIONER

Tre slags etiska teorier?
Aristoteles, Kant och Sidgwick om vad vi har skäl att göra
Anders Hansson. Thales 2018. 239 s. ISBN 978-91-7235-111-0

Av introduktionsböcker i normativ etik får man ofta lära sig att dygdetik, pliktetik och utilitarism är tre väsensskilda etiska teorier. Det ligger nära till hands att sluta sig till att tre kända företrädare för respektive teori – Aristoteles, Immanuel Kant och Henry Sidgwick – därmed är fundamentalt oeniga. Detta är vad Anders Hansson i sin bok *Tre slags etiska teorier?* kallar för ”standarduppfattningen”.

Standarduppfattningen är felaktig, menar Hansson. Enligt honom är Aristoteles, Kants och Sidgwicks teorier ”i grunden väldigt lika” varandra (s. 13). Hanssons ambition påminner en del om Derek Parfits i de två första volymerna av *On What Matters*, där en förening av kontraktualism, kantianism och konsekventialism eftersträvas. (Den påtagligt produktive Hansson har f.ö. nyligen publicerat boken *Vad vi har mest skäl att göra* [Daidalos 2019], som är en genomgång av Parfits moralfilosofi.) Med en metafor lånad från Parfit skriver Hansson att de tre filosofer han ägnar sig åt ”klättrar uppför samma berg, från samma utgångspunkt och på samma sida, men de befinner sig olika långt från toppen” (s. 19).

Metaforen är inte helt lyckad eftersom den antyder att de tre teorierna ligger olika nära sanningen, eller åtminstone att de har olika grad av rimlighet. Men såvitt jag förstår är det inte detta Hansson vill ha sagt. Han menar i stället att Aristoteles, Kant och Sidgwick ”uppehåller sig vid olika frågor” men att ”de uppfattar grundfrågorna på samma sätt och är, sånär som på vissa avgörande ställen, överens om hur vi ska besvara dem” (s. 19).

Vad är det då som förenar de tre filosoferna och som gör deras teorier i grunden lika varandra? Så här skriver Hansson i början av boken:

> De tänker sig … att vi *kan* komma fram till vad som är riktigt och gott. De förutsätter att *det finns* ett svar på frågan vad vi har mest skäl att göra.

> Dessutom tänker de sig att denna förmåga *kräver* av oss att vi handlar som vi har skäl att handla. Och de menar att den handling eller princip vi väljer måste vara den *bästa*. (s. 21–22, Hanssons kursiveringar)

Att en handling eller princip är den bästa innebär att det är den vi har *mest skäl* att välja (s. 28). Dessa gemensamma utgångspunkter låter ju som metaetiska påståenden. Det är därför inte givet att de medför att de etiska teorier som Aristoteles, Kant och Sidgwick utarbetar är särskilt lika varandra.

Dessutom kan man undra varför dessa påståendena förenar just Aristoteles, Kant och Sidgwick. Är det inte så att de flesta filosofer som genom historien försökt erbjuda systematiska svar på etiska frågor har tänkt sig att det finns sådana svar, att vi kan komma fram till vad de består i och att vi bör handla så som vi har mest skäl att handla? Hansson nämner C. D. Broad som en företrädare för standarduppfattningen. Broad säger i sin *Five Types of Ethical Theory* (1930) att Kants och Sidgwicks teorier är fundamentalt olika. Men Broad skulle nog inte invända mot Hanssons påstående att Kant och Sidgwick delade de nyss nämnda metaetiska utgångspunkterna. Broad menade nog att Kant och Sidgwick formulerade fundamentalt olika *etiska* teorier.

Hansson formulerar också ett antal principer som han menar att hans tre studieobjekt alla accepterar. Men när det gäller åtminstone några av dessa är det svårt att se att samtliga eller ens någon ur trion skulle acceptera dem. Ett exempel är principen som Hansson kallar ”moralens rationella krav”. Den säger att ”en förnuftig person är en sådan som nödvändigtvis handlar moraliskt, eller som handlar på de sätt han anser att han har mest skäl att handla” (s. 22). För det första är det oklart varför det krävs av en förnuftig person att hen nödvändigtvis handlar moraliskt. Räcker det inte att hen faktiskt handlar moraliskt? För det andra tycks den andra disjunkten göra principen alltför tillåtande. Den innebär ju att den mest hänsynslöse sadist tillfredsställer moralens rationella krav så länge hen handlar som hen anser att hen har mest skäl att handla. Förmodligen skulle varken Aristoteles, Kant eller Sidgwick gå med på att en sådan person tillfredsställer *moralens* rationella krav.

Ett annat exempel är principen om intrinsikala värden, som säger att vi alltid har ”skäl att befrämja så mycket som möjligt av det som har intrinsikalt värde” (s. 28). Det verkar helt rimligt att betrakta utilitaristen Sidgwick som en anhängare av denna princip och kanske också Aristoteles. Men den kan inte utan vidare tillskrivas Kant. För som Hansson

påpekar hävdar ju Kant i sin *Grundläggning av sedernas metafysik* att det enda som har obetingat värde är en god vilja (Kant 1997, s. 17–19). (Men möjligen gäller det också mänskligheten eller vår rationella natur; se Kant 1997, s. 54–55.) Men vad innebär det att befrämja så mycket som möjligt av en god vilja? Kant menade knappast att vi har skäl att befrämja antalet goda viljor här i världen.

Enligt en annan tråd i Hanssons argumentation bygger deontologiska moralteorier – t.ex. Kants – på den teleologiska idén att ”vi har skäl att handla bäst, eller att befrämja det bästa resultatet med våra handlingar” (s. 154–55, se också s. 203). Här snuddar Hansson vid en frågeställning som rönt en del uppmärksamhet i den internationella debatten under de senaste decennierna, nämligen den om huruvida alla moralteorier har en konsekventialistisk struktur och därmed kan formuleras som olika versioner av konsekventialism. Föga förvånande har debatten inte lett till någon större enighet. Hansson anknyter hur som helst inte explicit till den.

Även om Hanssons tes inte övertygar fullt ut är det förstås ändå intressant att titta närmare på hur Aristoteles, Kant och Sidgwick själva formulerade sina teorier. Hansson har helt rätt i att man inte bör ta för givet att moderna versioner av dygdetik, pliktetik och utilitarism alltid reflekterar deras idéer.

De flesta av bokens tjugo kapitel ägnas åt presentationer av de tre protagonisternas moralfilosofiska teorier. Oftast är dessa klargörande och vederhäftiga och här finns bokens stora förtjänster. Inte minst gäller det bokens andra del, som erbjuder en pedagogisk förklaring av Aristoteles teori. Dessa kapitel bygger delvis på Hanssons tidigare bok *Aristoteles etik* (Daidalos 2016).

Också kapitlen om Kant och Sidgwick är läsvärda, men här finns en del frågetecken och tillkortakommanden. Enligt Hansson tänkte sig Kant inte att substantiella plikter ska gå att på något sätt härleda ur det kategoriska imperativet och det är heller inte i någon av sina formuleringar avsett att tillhandahålla ett riktighetskriterium. Snarare uttrycker det ”ett normativt påstående om hur du bör förhålla dig till riktiga handlingar” (s. 115–16; se också s. 18, 98, 160).

Det förblir emellertid oklart vad denna tolkning går ut på och på vilka grunder den kan betraktas som rimlig. Kants första formulering av det kategoriska imperativet säger följande: *Handla endast efter den maxim genom vilken du tillika kan vilja att den blir en allmän lag!* (Kant 1997, s. 46). Denna formulering följs av ett antal exempel på substan-

tiella plikter, ”vilkas härledning från den anförda enda principen [det kategoriska imperativet] är iögonenfallande”. Kant fortsätter: ”Man måste *kunna vilja* att maximen för vår handling blir en allmän lag – detta är rättesnöret för den moraliska bedömningen av handlingen” (Kant 1997, s. 49, kursivering i originalet). Det låter som ett förslag på ett riktighetskriterium.

En annan bekant formulering av det kategoriska imperativet är denna: *Handla så att du aldrig behandlar mänskligheten i såväl din egen som i varje annan person bara som ett medel utan alltid tillika som ett ändamål!* (Kant 1997, s. 55). Såvitt jag kan se uttalar sig varken denna eller den första formuleringen om hur vi bör förhålla oss till riktiga handlingar. Jag gissar att Kant ansåg att vi bör förhålla oss till riktiga handlingar på så sätt att vi utför dem eller avser att utföra dem, eller åtminstone att vi inte avser att inte utföra dem. Den åsikten var han i så fall knappast ensam om.

Att Hansson inte räds att ifrågasätta vedertagna uppfattningar och tolkningar gör att boken erbjuder uppfriskande läsning. Men som jag antytt går han emellanåt för raskt fram. Ytterligare ett sådant exempel finns bokens tredje del, som behandlar Sidgwick. I likhet med många andra utilitarister menade Sidgwick att vi av utilitaristiska skäl inte bör använda den utilitaristiska principen som en beslutsmetod i våra dagliga liv. Konsekvenserna av våra handlingar blir sannolikt på det hela taget bättre om vi vägleds av en förfinad version av vardagsmoralens regler och förbud. Detta innebär att Sidgwick ”hamnar i regelutilitarism”, menar Hansson (s. 174–76). Det implicerar att den gängse tolkningen av Sidgwick som handlingsutilitarist måste överges.

Men det finns ju ingenting som hindrar att handlingsutilitarister rekommenderar att vi håller oss med regler och förbud. Det avgörande är riktighetskriteriet. Handlingsutilitarister menar att en handlings riktighet enbart avgörs av handlingens konsekvenser, medan regelutilitarister menar att den enbart avgörs av huruvida handlingen överensstämmer med ett regelsystem vars efterlevnad resulterar i de bästa konsekvenserna (eller åtminstone minst lika bra som efterlevnad av något annat regelsystem). Enligt regelutilitarister kan alltså en handling vara rätt trots att den har sämre (faktiska eller förväntade) konsekvenser än ett annat handlingsalternativ. Enligt handlingsutilitarismen är detta inte möjligt. Distinktionen mellan handlings- och regelutilitarism var inte etablerad då Sidgwick skrev sin *Methods of Ethics,* men det finns såvitt jag vet inte mycket som talar för att han skulle ha accepterat en

uppfattning som ligger närmare regelutilitarismen än handlingsutilitarismen.

Även om standarduppfattningen överlever Hanssons kritik är *Tre slags etiska teorier?* en bok som förtjänar beröm. Att närstudera Aristoteles, Kants och Sidgwicks texter utan att förutsätta att deras teorier är sinsemellan lika olika som moderna versioner av dygdetik, pliktetik och utilitarism är ett lovvärt projekt. För läsare som är endast ytligt bekanta med de tre tänkarna finns en hel del att lära av det.

JONAS OLSON

LITTERATUR

Kant, Immanuel. 1997. *Grundläggning av sedernas metafysik*, övers. Joachim Retzlaff. Göteborg: Daidalos.

Upplysning nu: Ett manifest för förnuft, vetenskap och humanism
Steven Pinker. Översättning Jim Jakobsson. Fri Tanke 2018. 719 s.
ISBN 978-91-87513-33-6

Det här är en rätt imponerande bok. Inte så att den kommer med några nya revolutionerande idéer, men den redovisar en mycket stor mängd intressanta fakta och tänkvärda argument och den är ledigt och fartfyllt skriven. Dessutom försvarar den vältaligt upplysningens idéer om förnuft, vetenskap och humanism.

Enligt förordet handlar boken om de mänskliga framstegens historiska utveckling och deras orsaker; den största delen av boken (s. 57–440) beskriver de framsteg som mänskligheten har gjort och gör. Men Pinker anser också att det finns ett behov av ”att på nytt formulera upplysningens ideal (även kallade humanism, det öppna samhället och kosmopolitisk eller klassisk liberalism)” (s. 16). Det är sådana ideal som ligger bakom framstegen. De förekommer för övrigt inte bara i västerlandet under upplysningstiden på 1700-talet och senare, utan har även formulerats i många andra civilisationer än den västerländska (s. 48).

Pinker noterar att evolutionen tar mycket lång tid, vilket gör att våra hjärnor är anpassade till förhistoriska samhällen, inte till det moderna samhällets teknik och institutioner, men att vi ändå har vissa möjligheter att hitta på normer och institutioner som kan vara mer allmänt fördelaktiga. Det är just sådana normer och institutioner som karaktäriserar upplysningen.

En oerhörd mängd fakta presenteras i boken; den vanlige läsaren har förstås ingen möjlighet att med säkerhet avgöra i vilken grad urvalet eventuellt är ensidigt eller otillförlitligt. Men källor anges noggrant, ofta från offentlig och välrenommerad statistik, och det finns inget som tyder på att det som sägs är felaktigt eller vilseledande. (Inget som jag kunde hitta i alla fall. Men andra kritiker har pekat på diskutabla inslag.)

Fattigdomen i världen har minskat dramatiskt under de senaste tvåhundra åren (s. 121), men dessutom har även ojämlikheten minskat, även om den på sista tiden har ökat inom västvärldens länder (s. 142). I början av 1900-talet spenderade man i Europa, Nordamerika och Japan ungefär 1,5 procent av BNP på utbildning och sociala överföringar, medan den motsvarande siffran idag ligger mellan 20 och 30 procent (s. 144). I USA är andelen 19 procent, men om man räknar in det som där betalas genom arbetsgivare ”hoppar USA från tjugofemte till andra plats bland de trettiofem OECD-länderna, strax bakom Frankrike” (s. 146). Pinker lägger också fram statistik som visar att vi lever i den tryggaste tiden i historien (kap. 12).

Det finns mycket annat som har blivit bättre. Pinker påpekar t.ex. att ”det inflationsjusterade priset för en miljon lumentimmar av ljus (ungefär vad man behöver för att läsa två och en halv timme om dagen i ett år) har sjunkit *tolvtusenfalt* sedan den ”mörka” medeltiden, från omkring 35 500 pund år 1300 till mindre än 3 pund idag” (s. 327).

Men är allt verkligen frid och fröjd? Man kunde kanske misstänka att boken skulle bortse från de existentiella hot mot mänsklighetens överlevnad, som till stor del är en (icke avsedd) konsekvens av upplysningens idéer. Hit hör t.ex. sådant som klimatförändringar och de påstådda riskerna med att intelligenta maskiner i framtiden kan göra människor arbetslösa eller rentav utrota hela mänskligheten.

Vad gäller artificiell intelligens anser Pinker att intelligens leder till bra saker och intelligensen i världen har ökat (s. 314). Och han är inte särskilt imponerad av de fantasifulla spekulationer som går ut på att framtida maskiner kan överglänsa oss i intelligens och därmed också utgöra ett allvarligt hot mot mänskligheten. I det sammanhanget citerar han en NASA-rapport som säger: ”Människan är det billigaste, ickelinjära och allsidiga datorsystem på 75 kilo som kan massproduceras av oskolad arbetskraft” (s. 384).

Klimatförändringar är däremot ett allvarligt och mycket större hot. Inte minst de förändringar som orsakas av våra utsläpp av växthusgaser. ”Mänskligheten har aldrig stått inför ett problem som detta” (s. 181).

Men Pinker anser – eller hoppas åtminstone – att det ”går att lösa med rätt kunskap” (s. 161).

Det räcker emellertid inte att vi minskar de aktiviteter som orsakar utsläppen, ty ”de uppoffringar som skulle behövas för att minska koldioxidutsläppen med hälften och sedan till noll” – vilket är de mål som ansetts nödvändiga vid mitten respektive slutet av 2000-talet – ”skulle kräva att vi avstod från el, värme, cement, stål, papper och resor liksom mat och kläder till överkomliga priser” (s. 186).

Förnybara energikällor kan inte heller rädda oss. Sol- och vindkraft, har visserligen blivit mycket billigare, men deras andel av energiproduktionen är ändå bara 1,5 procent och de kan knappast tillgodose våra behov. ”För att fylla världens energibehov med förnybara energikällor år 2050 skulle vindkraftverk och solpaneler behöva kaklas över ett område stort som USA (inklusive Alaska), plus Mexiko, Centralamerika och de bebodda delarna av Kanada” (s. 192).

Vad som krävs är snarare två saker: höga koldioxidskatter (s. 191) och ny kärnkraft (s. 192). Kärnkraft, alltså! Samt därutöver metoder för att fånga och lagra koldioxid, exempelvis plantering av nya skogar (s. 198).

Problemet är väl att även om Pinker har rätt i att vi nu har det bättre än förr i alla möjliga viktiga avseenden, och att historien är full av framsteg som drivits fram av upplysningens idéer, så visar inte detta att vi även i framtiden kommer att fortsätta att få det bättre – eller ens att vi inte kommer att få det mycket sämre än vi nu har det. Även om upplysningen hittills ”har tjänat oss väl” (som det brukar heta om vår alliansfria utrikespolitik), så kan vi inte veta om samma tendens kommer att fortsätta in i framtiden. Även om kärnkraften hittills är mycket säkrare än annan energiproduktion (s. 193), så kan den kanske förorsaka stora olyckor i framtiden t.ex. i samband med dålig avfallshantering. Pinker tror att sådant kan förhindras med teknologisk utveckling – och man kan väl bara hoppas att han har rätt.

En annan svaghet i Pinkers resonemang är att han inte tar någon hänsyn till tidsfaktorn. Även om teknologisk utveckling i princip och på sikt skulle kunna rädda oss, så kan man ju undra om den verkligen kan komma igång och ske så snabbt att vi hinner avvärja de miljökatastrofer som hotar oss. Är detta ens politiskt möjligt? Är Pinkers optimism verkligen motiverad?

Pinker slår i alla händelser ett slag för ”upplysning nu”, vilket innebär att vi även i fortsättningen bör satsa på upplysningens idéer. Han tror på upplysning och fortsatta framsteg – även om han också uppmärksam-

mar faktorer som kan hejda utvecklingen, speciellt ekonomisk stagnation och auktoritär populism (s. 411–40).

Inte bara under romantiken på 1800-talet, utan även i vår tid sedan 1960-talet, och särskilt under det senaste decenniet, har det uppstått populistiska rörelser som uttryckligen förnekar upplysningens ideal. Hoten mot vidare framsteg och upplysningens ideal personifieras inte minst av USA:s nuvarande president, Donald Trump (s. 427–30). En annan bov i sammanhanget är Friedrich Nietzsche. ”Mest uppenbart bidrog Nietzsche till att inspirera den romantiska militarism som ledde till första världskriget och den fascism som ledde till andra världskriget. […] Kopplingarna till bolsjevismen och stalinismen – mellan övermänniskan och den nya sovjetiska människan – är mindre välkända men rikligt belagda” (s. 564). Nietzsche var också ”en gudfar till alla intellektuella rörelser under 1900-talet som var fientliga mot vetenskap och objektivitet, inklusive existentialism, kritisk teori, poststrukturalism, dekonstruktivism och postmodernism” (s. 565).

Dessa är upplysningens fiender. Pinker slår i stället ett slag för vetenskap och humanism. ”Det är humanismen som bestämmer *vad* vi bör försöka uppnå med vår kunskap. Den ger det moraliska *bör* som kompletterar vetenskapens är” (s. 519). Humanism är en sekulär livsåskådning, som ungefär kan likställas med FN:s deklaration om mänskliga rättigheter (s. 530). I bokens sista kapitel bemöter Pinker vanliga argument mot humanismen, dels från den auktoritära populismen och dels från religiös moraluppfattning. Beträffande kristendomen påpekar han det ”absurda i att söka en grund för moralen i samma institutioner som gav oss korståg, inkvisitionen, häxjakter och de europeiska religionskrigen” (s. 570).

LARS BERGSTRÖM

Vad vi har mest skäl att göra: Derek Parfits moralfilosofi
Anders Hansson. Bokförlaget Daidalos 2019. 293 s. ISBN 978-91-7173-561-4

Derek Parfits filosofiska verk är på många sätt imponerande. Likväl kan det vara frustrerande att läsa dem. Det är exempelvis inte alltid klart hur hans olika verk och teser hänger samman. Hur hänger till exempel hans försvar av konsekventialismen i *Reasons and Persons* (1984, hädanefter RP) ihop med den så kallade ”trippelteorin” i *On What Matters* (2011, hädanefter OWM)? Och hur hänger hans slutsatser i RP och OWM i sin tur ihop

med hans försvar av prioritarianismen?[1] Det kan också vara frustrerande att Parfit i RP sällan förklarar hur hans argument och ståndpunkter förhåller sig till andra filosofers teser. Hur hänger exempelvis det han kallar självintresseteorin S ihop med vad Sidgwick kallar rationell egoism eller vad Ayn Rand kallar rationellt egenintresse? Vidare kan det vara frustrerande att Parfit ibland spenderar flera kapitel åt att visa styrkorna i en viss ståndpunkt för att sedan visa varför den inte håller. Det kanske tydligaste exemplet är när han i flera kapitel utvecklar vad han kallar nuvarande-mål-teorin P enbart för att – visar det sig i slutändan – använda den som ett slagträ i debatten mot S.[2] Slutligen kan vissa tycka att det är frustrerande att Parfit mestadels använder verklighetsfrånvända tankeexperiment i stället för att diskutera faktiska moraliska problem.

Tänk dig nu att det skulle finnas en bok som på ett tydligt och korrekt sätt sammanfattar de viktiga dragen i Parfits moralfilosofi. Och inte nog med det. Boken visar också hur hans olika verk faktiskt utgör delar av en större sammanhängande helhet. Tänk dig vidare att boken placerar Parfits argumentation i RP i en vidare idéhistorisk kontext, att den tar upp samtliga Parfits viktigare arbeten (inklusive den relativt nyutkomna OWM vol. 3) och att den osannolikt nog är skriven på svenska. Tänk dig slutligen att boken visar hur Parfits moralteori kan användas för att förklara och eventuellt lösa flera av de moraliska problem mänskligheten står inför, såsom fattigdom och global uppvärmning. Anders Hanssons *Vad vi har mest skäl att göra* skulle kunnat vara den boken.

På flera sätt är *Vad vi har mest skäl att göra* den boken. Den sammanfattar de viktiga dragen i Parfits moralfilosofi utifrån RP och OWM, placerar Parfits diskussion i ett idéhistoriskt perspektiv, förklarar vilka implikationer Parfits moralfilosofi har för faktiska moraliska problem som fattigdom och global uppvärmning, är skriven på svenska och åtminstone försöker visa hur Parfits olika verk utgör delar av en större sammanhängande enhet. Efter en sammanfattande presentation kommer jag att diskutera några av bokens brister.

EN SAMMANFATTNING

Vad vi har mest skäl att göra är indelad i fyra delar. I del 1 (”Projektet”) ger Hansson en övergripande bild av Parfits verk och av vad Parfit vill åstadkomma. Han lyfter fram att Parfit vill kunna visa att vi alla har

1. Parfit 1997, 2012.
2. S säger att det alltid är rationellt att göra det som bäst för mig, medan P i grova drag går ut på att man ska utföra de handlingar som bäst gynnar ens nuvarande mål.

skäl att bekämpa storskaliga problem såsom global uppvärmning och fattigdom, och att vår vardagsmoral inte är anpassad för en modern tid där våra vardagliga handlingar ofta påverkar otaliga människor över stora avstånd i tid och rum.

I del 2 (”Misstagen”) fördjupar sig Hansson i två olika frågor, dels i vad Parfit kallar ”misstag inom moralisk matematik”, dels i Parfits kritik av självintresseteorin S. Hansson lyfter framför allt fram två av de misstag inom moralisk matematik Parfit identifierar:

> *Enskilda handlingars direkta effekter-misstaget:* Om någon handling är riktig eller felaktig *på grund av sina effekter*, så är de enda relevanta effekterna denna specifika handlings effekter.[3]

och

> *Bortse från små effekter-misstaget:* Om någon handling har effekter på andra som är omärkbara, så kan inte denna handling vara felaktig *för att* den har dessa effekter.[4]

Som Hansson förstår Parfit är dessa misstag just misstag eftersom de inte tar hänsyn till kollektiva effekter. För att illustrera detta kan vi tänka oss att jag häller båtmotorolja i sjön i stället för att ta den till återvinningscentralen. Troligtvis gör även andra båtägare samma sak. Jag vet att den olja jag häller i sjön sannolikt inte kommer ha några märkbara effekter på miljön, och tänker mig att jag därför kan hälla oljan i sjön utan att ha några moraliska kval. Att tänka och handla på detta sätt är, enligt Parfit, problematiskt eftersom jag bortser från de dåliga effekter som uppstår som ett resultat av att vi är många som häller båtmotorolja i sjön.

Diskussionen om Parfits kritik av S påbörjas som sagt i del 2, och den utgör också kärnan av del 3 (”Justeringarna”). Hansson går igenom Parfits argument för varför S är indirekt självförgörande, det vill säga varför vi ibland skulle nå våra egoistiska mål i högre grad om vi inte alltid handlade egoistiskt. Hansson går också igenom Parfits tvåfrontsattack på S genom att bland annat förklara vilken roll nuvarande-mål-teorin P spelar i argumentation mot S.

I del 3 presenteras också en skiss av den moraliska teori Parfit förordar. Som Hansson ser det är Parfits mål att vi ska ”försöka formulera ett

3. RP, s. 70; Hansson 2019b, s. 102. Parfit kallar detta för det andra misstaget.
4. RP, s. 75; Hansson 2019b, s. 104. Parfit kallar detta för det femte misstaget.

optimalt system av regler”,[5] eller mer precist att ”det konsekventialistiska riktighetskriteriet kan tillämpas på system av regler i stället”[6] för på enskilda handlingar. Det rör sig alltså om en typ av regelkonsekventialism. Mot slutet av boken förtydligar Hansson hur man ska förstå Parfits regelkonsekventialism. Tanken är att vi ska följa det regelsystem som ”ger bäst konsekvenser givet att vi alla handlar enligt det”.[7]

En viktig poäng med denna regelkonsekventialism är att den inte är lika krävande som klassisk handlingsutilitarism. Om jag exempelvis väljer mellan att spendera mina pengar på en utekväll eller att ge dem till någon effektiv välgörenhetsorganisation så kräver handlingsutilitarismen att jag ska göra det senare. Samma sak gäller i morgon, och även dagen därpå. Regelkonsekventialismen ger ett annat resultat. Säg att vi hade fått ett optimalt resultat om *alla* överförde 20 procent av sin inkomst till de fattiga. I sådana fall ska jag överföra 20 procent av min inkomst och kan använda resten som jag önskar.[8] Efter detta resonemang kan det verka som att Parfits stora oro är att moralen kräver för mycket av oss. Så är det inte. Som tidigare påpekats är hans stora oro snarare att vår vardagsmoral kräver för lite av oss vad det gäller problem som fattigdom och global uppvärmning. Tanken bakom resonemanget är i stället att regelkonsekventialismen (om den förstås på rätt sätt) hjälper oss att hitta en rimlig nivå för vårt moraliska engagemang givet våra psykologiska begränsningar. Den visar oss hur vår vardagsmoral borde se ut.

Del 4 (”Teorin om skäl”) som är bokens sista och längsta del börjar med en redogörelse för Parfits syn på skäl. Parfits skiljer på partiska och opartiska skäl, där de tidigare är ”de skäl vi har att bry oss särskilt mycket om välmående hos de personer som är relaterade till oss på vissa sätt”,[9] medan opartiska skäl är de ”skäl som alla skulle ha om deras ståndpunkt var helt opartisk”.[10] Medan Sidgwick menade att dessa två typer av skäl är helt ojämförbara eftersom de är skäl av olika slag – detta är moralens grundläggande problem enligt Sidgwick – menar Parfit att dessa skäl är jämförbara, om än på ett oprecist sätt. Enligt Hansson är Parfit en anhängare av:

5. Hansson 2019b, s. 158.
6. Hansson 2019b, s. 158.
7. Hansson 2019b, s. 280.
8. Parfit tänkte sig i själva verket en progressiv omfördelning, något som Hansson också påpekar.
9. OWM vol. 1, s. 40; Hansson 2019b, s. 182.
10. Hansson 2019b, s. 183.

> *Principen om tillräckliga skäl:* Vi har alltid mest skäl att göra vad som helst som skulle bli opartiskt bäst, såvida inte någon handling skulle vara bäst för oss själva. I sådana fall skulle vi ha tillräckliga skäl att handla på båda sätten.[11]

Denna princip blir relevant när vi ska tillämpa en reviderad variant av Kants medgivandeprincip:

> *Medgivandeprincipen:* Det är fel att behandla någon på sätt som denna person inte rationellt kan lämna sitt medgivande till.[12]

För att förstå hur denna princip ska tillämpas, tänk dig att du befinner dig i en situation där du antingen kan rädda mig från att drunkna eller rädda fem andra personer från att samma öde. Medgivandeprincipen medför att det hade varit fel av dig att rädda mig i denna situation. Varför? Jo, för att de fem endast rationellt kan ge sitt medgivande till att du räddar dem. Varken deras partiska skäl och de opartiska skälen inblandade i denna situation talar för att de skulle kunna ge sitt medgivande till att du räddar mig. Jag kan dock rationellt ge mitt medgivande både till att du hade räddar mig (givet mina partiska skäl) och till att du räddar de andra (givet de opartiska skälen i denna situation).[13]

Hansson menar vidare att medgivandeprincipen sammanfaller med:

> *Den kantianska kontraktualismen:* Alla bör följa de principer vilkas universella accepterande alla rationellt skulle kunna välja.[14]

Den kantianska kontraktualismen utgör sedan en av de tre delarna i den moralteori – trippeleorin – som OWM vol. 1 slutligen leder fram till. I korta drag tänker sig Parfit att om man bara förstår kantianismen, Scanlons kontraktsteori och regelkonsekventialismen på rätt sätt så kommer dessa tre moraliska teorier att vara liktydiga. Kantianer, scanlonianer

11. Hansson 2019b, s. 187. Jämför OWM vol. 1, 131.

12. OWM vol. 1, s. 181; Hansson 2019, s. 230. Som Hansson också säger är det oklart om Kant verkligen skulle accepterat denna reviderade princip.

13. För en diskussion av detta exempel, se OWM vol. 1, s. 186; Hansson 2019, s. 198–200; eller varför inte Gunnemyr 2012 här i FT.

14. OWM vol. 1, s. 355; Hansson 2019b, s. 235, 260. Personligen tycker jag att Hanssons översättning av originalets ”could rationally will” till ”rationellt skulle kunna välja” är lite problematisk. ”Välja” låter visserligen bättre på svenska i detta sammanhang än ”vilja”, men det betyder inte riktigt samma sak. Jag kan *vilja* att du gör *X*, men jag kan inte *välja* att du gör *X.* Den kantianska kontraktualismen kräver dock att vi behöver ta hänsyn till om andra kan vilja att jag gör X. För övrigt kallar Hansson denna princip för ”Den kantianska kontraktsformuleringen”. Jag har valt den något enklare formuleringen ”Den kantianska kontraktualismen”.

och regelkonsekventialister bestiger alla samma berg och siktar alla på samma topp, dvs. den ultimata moralteorin. Boken avslutas sedan med några funderingar över vad Parfits moraliska teori skulle säga om frågor som rör fattigdom och global uppvärmning.

Som kanske redan framgår så handlar *Vad vi har mest skäl att göra* i första hand om Parfits generella normativa moralteorier. Frågor som rör metaetik, personlig identitet och populationsetik (vilka också är centrala teman hos Parfit) berörs endast i korthet.

KRITIK

Jag börjar med att ta upp tre problem rörande innehållet i *Vad vi har mest skäl att göra*, för att sedan avsluta med ett mindre problem som har att göra med upplägget av boken. Kritiken som rör innehållet handlar om Hanssons (2019b) tolkning av Parfit, om bristen på kritiska diskussioner av Parfits teorier och om bristen på hänvisningar till kvinnliga filosofer vars diskussioner hade varit relevanta.

Även om Hansson på det stora hela ger en korrekt bild av Parfits teorier så finns det ett antal punkter där jag tror att han har missuppfattat Parfit. Jag kommer här ta upp fyra sådana punkter. Till att börja med hävdar Hansson att medgivandeprincipen är ”[e]n avgörande komponent hos Parfits teori”.[15] Han hävdar för övrigt samma sak i en artikel här i FT.[16] Parfit säger visserligen att vi har starka skäl att acceptera medgivandeprincipen eftersom att den aldrig kräver att vi ska handla fel och aldrig fördömer de handlingar som moralen kräver. Han avslutar dock diskussionen om denna princip med att säga att ”[m]edgivandeprincipen inte kan […] vara vad Kant försökte finna: det vill säga den överlägsna moralprincipen. Vissa handlingar är felaktiga även om alla rationellt kunde samtycka till dem”.[17] Han syftar troligtvis tillbaka på en tidigare diskussion där han menar att frivillig eutanasi och självmord möjligen är moraliskt felaktiga även om alla rationellt skulle kunna samtycka till dem.[18] En annan anledning till att medgivandeprincipen kan missa att peka ut vissa handlingar som felaktiga är att frågan om vad de inblandade agenterna rationellt skulle kunna samtycka till inte alltid uppstår. Detta kan exempelvis hända vad det gäller grymhet mot djur (som inte räknas som agenter).[19] På grund

15. Hansson 2019b, s. 260.
16. Hansson 2019a.
17. OWM vol. 1, s. 211. Min översättning.
18. Se OWM vol. 1, s. 200.
19. Se OWM vol. 1, s. 200.

av detta avfärdar Parfit medgivandeprincipen till fördel för den kantianska kontraktualismen.

Möjligen är det inte något större problem att Hansson utgår från medgivandeprincipen i stället för den kantianska kontraktualismen. Det är nämligen svårt att avgöra vad som utgör skillnaden mellan dessa båda principer. Av Parfits diskussioner framgår att båda principerna innebär att vi ska överväga de moraliskt relevanta fakta som är involverade i den specifika situation vi försöker ta ställning till. Båda innebär också att vi måste ta hänsyn till vad *var och en av de inblandade agenterna* har tillräckliga skäl att välja (alternativt att samtycka till). Slutligen innebär båda att vi måste ta hänsyn till vad var och en av de inblandade agenterna *har tillräckliga skäl att välja* (alternativt att samtycka till). Det hade varit intressant med en diskussion om vad skillnaden mellan dessa båda teorier består i, och varför den senare undviker de problem som Parfit menar att medgivandeprincipen dras med (om den nu gör det).

Vidare är Parfits föredragna lösning till *Bortse från små effekter-misstaget* i RP inte att vi måste ta hänsyn till vad gruppen av oss alla åstadkommer (även om han godkänner denna lösning). Han tänker sig i stället att även omärkbara skillnader kan ha moralisk relevans, och att det är sådana skillnader som gör att vi har skäl att exempelvis inte hälla båtmotorolja i sjön. Parfit skriver:

> Jag anser att [den som häller båtmotorolja i sjön][20] handlar fel. Hur kan det göra någon skillnad huruvida han åstadkommer dåliga effekter tillsammans med andra agenter eller med Naturen? Jag föredrar därför [...] att åberopa effekterna av enskilda handlingar. Vissa håller inte med. [... D]et kan därför vara bättre att åberopa vad grupper gör tillsammans. Detta åberopande är mindre kontroversiellt.[21]

Med detta i åtanke kan man börja undra om Parfits ståndpunkter i de båda böckerna är så sammanhängande som Hansson påstår. Hur hänger till exempel idén att vi bör hänvisa till effekterna av enskilda handlingar ihop med att vi bör omfatta en regelkonsekventialistisk teori?

Svaret kan vara att Hansson har missuppfattat Parfits inställning till och förståelse av regelkonsekventialismen. Till att börja med avfärdar Parfit regelkonsekventialismen (eller ”den kollektiva konsekventialismen”) i RP. Han skriver:

20. Parfit kommenterar här det kända fallet *The Bad Old Days* som är strukturellt motsvarar båtmotoroljaexemplet.
21. RP, s. 82. Min översättning.

> [V]issa versioner av denna teori är föremål för kraftfulla invändningar. De säger åt oss att bortse från vad som faktiskt skulle hända på sätt som skulle kunna vara katastrofala. Men kollektiv konsekventialism, eller CC, har stor attraktionskraft. Jag kommer senare att föreslå hur en mer komplicerad teori skulle kunna bevara det som är attraktivt i CC medan den samtidigt undviker invändningarna.[22]

Den mer komplicerade teori han syftar på här är säkerligen att konsekventialismen är tillämpbar inte bara på frågan om vilka handlingar vi bör utföra, utan även på frågan om vilken uppsättning av motivationer och dispositioner vi bör ha.

Att Parfit avfärdar regelkonsekventialismen i RP kan tyckas konstigt med tanke på att han i OWM vol. 1 låter denna ingå som ett av de tre elementen i trippelteorin. Det finns dock passager i OWM som tyder på att den regelkonsekventialism han förordar där är väldigt olik den som diskuteras i RP. Parfit menar exempelvis i OWM att regelkonsekventialismen grundar sig i den kantianska kontraktualismen, som i sin tur (märkligt nog) är situationsspecifik.[23] Till skillnad från Kant menar Parfit inte att vi ska följa allmänna handlingsmaximer, utan ta hänsyn till samtliga moraliskt relevanta fakta i varje given situation.[24] Eftersom regelkonsekventialismen grundar sig i denna kontraktualism så blir även den situationsspecifik.

Om Parfit faktiskt förespråkar den typ av regelkonsekventialism i OWM som Hansson påstår så har Parfit såvitt jag kan se ändrat ståndpunkt sedan han avfärdade den kollektiva konsekventialismen i RP. Om så är fallet så förstår jag inte hur regelkonsekventialismen skulle kunna passa ihop med den kantianska kontraktualismen. Den ena rör allmänna regler, den andra är situationsspecifik. Om Hansson har rätt i vad Parfit säger om regelkonsekventialismen så verkar det som att Parfits texter inte utgör någon sammanhängande enhet.

På tal om frågan huruvida Parfits texter utgör en sammanhängande enhet så hade det varit intressant att fundera över om det hade gått att införliva Parfits argument för prioritarianismen i hans övriga teoribygge. Hansson tar kort upp prioritarianismen mot slutet av boken när han argumenterar för att Parfit hade förordat en rätt radikal omfördelning av rikedomar från rika till fattiga (något Hansson garanterat har rätt i),

22. RP, s. 30–31. Min översättning.
23. Se till exempel OWM vol. 1, s. 417–78.
24. Se till exempel OWM vol. 1, kap 12.

men han berör inte frågan om hur prioritarianismen passar in i Parfits övriga moralteorier. Hur kan prioritarianismen exempelvis jämkas ihop med en regelkonsekventialism? Det verkar svårt. Prioritarianismen är ju i princip identisk med handlingsutilitarismen. Den enda skillnaden är att när handlingsutilitarismen utgår från att allas välmående har samma moraliska relevans så utgår prioritarianismen från att välmåendet hos de som har det sämst har större moralisk relevans. Nu fokuserar Hansson framför allt på Parfits böcker (vilka inte tar upp prioritarianismen), så frågan om hur prioritarianismen hänger ihop med Parfits övriga ståndpunkter får kanske vara föremålet för en annan bok.

För att ta upp ett fjärde och sista tolkningsproblem är det inte helt korrekt att säga att Parfit är en anhängare av principen om tillräckliga skäl. Detta är nämligen den princip han tillskriver Sidgwick, inte den han skriver under på själv. I stället menar Parfit att vi bör acceptera en:

> *Vid värde-baserad objektiv ståndpunkt*: När en av våra två möjliga handlingar skulle göra så att saker går bättre på ett sätt som är opartiskt bättre, men den andra handlingen skulle göra så att saker går bättre antingen för oss själva eller för dem med vilka vi har nära band, så har vi ofta tillräckliga skäl att handla både på det ena och det andra sättet.[25]

Den väsentliga skillnaden här ligger i det lilla ordet ”ofta”. Parfit menar nämligen till skillnad från Sidgwick att det finns situationer där vi har konklusiva skäl att handla opartiskt (t.ex. när vi kan rädda hundra personers liv genom att offra vår vänstra lilltå), och på samma sätt finns det situationer när vi har konklusiva skäl att handla partiskt (t.ex. om jag ställs inför valet att antingen rädda en främling eller en vän, och det inte finns några andra moraliskt relevanta skillnader mellan främlingen och vännen).

En sak som jag personligen undrar över är vad Parfit skulle säga om de fall där jag har konklusiva skäl att utföra den handling som partiskt sett är bäst, men där det hade varit opartiskt bäst om jag hade agerat på ett annat sätt. Hade jag då haft tillräckliga skäl att handla fel?[26]

Vi kan nu lämna tolkningsfrågorna och i stället kort titta närmare på två andra innehållsrelaterade problem. Som jag ser det är Hansson (2019b)

25. OWM vol. 1, s. 137. Min översättning. Hansson utgår från att Parfit omfattar principen om tillräckliga skäl i sin presentation av medgivandeprincipen (s. 229–32). Detta är dock lite märkligt med tanke på att Hansson för ett långt resonemang tidigare i boken där han visar att Parfit inte håller med om denna princip (se s. 31–33).

26. Det här är tyvärr inte rätt plats att utveckla denna fråga, men se exempelvis Gunnemyr 2017.

inte tillräckligt kritisk mot Parfits teorier och argument. Parfits idéer presenteras ofta utan att på allvar diskuteras. Boken hade vunnit på att mer ingående ta upp den kritik som riktats mot Parfits teorier, och Parfits svar mot dessa invändningar. Jag tänker närmast på de det flertal samlingsvolymer som tillägnats Parfits böcker,[27] och inte minst på OWM vol. 2.

Ett annat problem som också berör urvalet av litteratur är att få av referenserna i boken görs till kvinnliga författare. Detta kan visserligen delvis förklaras genom att majoriteten av de som har kommenterat Parfits böcker är män.[28] Ytterligare en förklaring är att Hansson placerar Parfits diskussion i en idéhistorisk kontext, vilken i ännu högre grad utgörs av manliga filosofier. Dock drar *Vad vi har mest skäl att göra* sitt strå till den manliga dominans-stacken genom att inte ta upp de kvinnor som faktiskt är relevanta i debatten. Bara för att ta några exempel så hade har Parfits ståndpunkter vad det gäller skäl många likheter med de som Susan Wolf framför.[29] För att ge ett annat exempel så är det mer eller mindre standard att referera till Kristin Shrader-Frechette (1987) i diskussioner om misstaget att bortse från små effekter. För det tredje skulle han ha kunnat placera Parfits diskussion om dubbeleffektsdoktrinen (som jag inte har berört här) i en vidare idéhistorisk kontext genom att ta upp G. E. M. Anscombes (1957) klassiska diskussion av denna. (Parfit diskuterar till och med samma exempel som föranledde Anscombe att skriva *Intention,* nämligen om huruvida man får bomba civila för att få slut på ett krig.)

Innan jag avrundar den kritiska delen av denna recension vill jag också ta upp ett problem som rör bokens upplägg, nämligen att Parfits diskussion om Sidgwicks mest grundläggande problem presenteras och diskuteras inte mindre än fem gånger i boken (men eventuellt fler, jag tappade räkningen efter ett tag). Här hade det funnits utrymme att förenkla och förkorta.

Med allt detta sagt tycker jag fortfarande att det är smått fantastiskt att det kan skrivas och publiceras böcker på svenska som gör analytisk filosofi mer tillgänglig för en bredare publik. Jag tror också att *Vad vi har mest skäl att göra* kan vara av intresse för många, exempelvis de som vill bekanta sig med Parfits moralfilosofi men som inte har tid att sätta sig in i originalverken. Den kan också vara av intresse för dem som vill ha hjälp att förstå Parfits resonemang när de läser RP eller OWM för första gången.

27. Exempelvis Dancy 1998; Kirchin 2017; Singer 2016.

28. Titta till exempel i Dancy 1998, Singer 2016 eller Kirchin 2017.

29. Se exempelvis Wolf 1982, 1999. Wolf är dessutom en av de som kritiserar Parfits teori i OWM vol. 2.

Kanske kan boken också vara bra att ha som sekundärlitteratur i en kurs om Parfits filosofi. Man bör dock ha i åtanke att det inte är självklart att Hansson i alla lägen ger en korrekt bild av Parfits teorier och argument. Slutligen vill jag säga att jag uppskattade att läsa denna något osannolika bok, även om den inte riktigt är vad den skulle kunna ha varit.

MATTIAS GUNNEMYR

LITTERATUR

Anscombe, G. E. M. 1957. *Intention*. Oxford: Blackwell.
Dancy, Jonathan. 1998. ”Reading Parfit”. *Erkenntnis* 49, nr 2.
Gunnemyr, Mattias. 2012. ”Jordbävningen och livbåten”. *Filosofisk tidskrift* 2012, nr 1.
———. 2017. ”Sufficient Reasons to Act Wrongly: Making Parfit’s Kantian Contractualist Formula Consistent with Reasons”. *Philosophia* 45, nr 1.
Hansson, Anders. 2019a. ”Parfits medgivandeprincip”. *Filosofisk tidskrift* 2019, nr 1.
———. 2019b. *Vad vi har mest skäl att göra: Derek Parfits moralfilosofi*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
Kirchin, Simon. 2017. *Reading Parfit: On What Matters*. London: Routledge.
Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
———. 1997. ”Equality and Priority”. *Ratio* 10, nr 3.
———. 2011a. *On What Matters*, vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
———. 2011b. *On What Matters*, vol. 2. Oxford: Oxford University Press.
———. 2012. ”Another Defence of the Priority View”. *Utilitas* 24, nr 3.
———. 2017. *On What Matters*, vol. 3. Oxford: Oxford University Press.
Shrader-Frechette, Kristin. 1987. ”Parfit and Mistakes in Moral Mathematics”. *Ethics* 98, nr 1.
Singer, Peter. 2016. *Does Anything Really Matter?: Parfit on Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
Wolf, Susan. 1982. ”Moral Saints”. *Journal of Philosophy* 79, nr 8.
———. 1999. ”Morality and the View from Here”. *The Journal of Ethics* 3, nr 3.

Aristoteles

Carlo Natali. Översättning Torbjörn Elensky. Fri Tanke 2018. 359 s.
ISBN 978-91-87935-44-2

Aristoteles vetenskapliga produktion är som bekant enormt omfattande. Hans pluralistiska världsbild, enligt vilken verkligheten uppvisar en rad olika föremålsområden, vart och ett med sina särdrag, ledde honom att identifiera en mängd distinkta kunskapsfält. Rent kvantitativt är naturvetenskap den mest dominerande forskningsinriktningen i hans skrifter. Vid sidan av de teoretiskt mest ambitiösa verken i det hän-

seendet, *Fysiken* och *De generatione et corruptione*, ägnade han en rad skrifter åt djurlivet, och dessutom flera arbeten åt själva livsprincipen, själen (förutom *Om själen* även *Parva naturalia*: en samling kortare texter om företeelser som minne, varseblivning och sömn). Han grundlade logiken och språkfilosofin, samt utvecklade vetenskapsteorin och retoriken; han ägnade sig åt etik och politik, metafysik och litteraturvetenskap. På många områden kunde Aristoteles förvisso dra viss nytta av föregångarnas arbeten, men eftersom ingen före honom, inte ens Platon, hade utvecklat någon liknande indelning av vetenskaperna, var han i princip alltid tvungen, vilket fält han än gav sig in på, att grunda disciplinen i fråga, det vill säga fastställa dess syfte, metod och förutsättningar. Många gånger såg han sig dessutom nödgad att formulera nya frågeställningar i förhållande till traditionens arbete, samt utveckla en rad nya grundbegrepp för området i fråga. Givet detta enorma arbete, hur skulle man ens komma på tanken att försöka inringa det som en helhet?

I sin bok *Aristoteles* gör Carlo Natali, professor i antik filosofisk historia vid universitetet i Venedig, ett försök att sammanfatta Aristoteles skrifter. Natali har tidigare skrivit en rad böcker om skilda aspekter av Aristoteles filosofi, bland annat hans handlingsteori och teologi, och även en bok om hans liv och skola. Inget av dessa arbeten är emellertid översatt till svenska. I inledningen till föreliggande arbete utlovar Natali en syntes av Aristoteles tankar, och en presentation som understryker sammanhanget och kontinuiteten i hans verk. Natali går igenom samtliga Aristoteles skrifter, och grupperar dem tematiskt. Efter en kortfattad framställning av Aristoteles liv, som avslutas med en översikt över de bevarade skrifterna, ger han en översikt över, i tur och ordning, de logiska verken, naturfilosofin, metafysiken, den praktiska filosofin, och avslutar med ett kapitel titulerat ”Ordens konst”, vilket behandlar *Retoriken* och *Poetiken*. I sin inledning nämner Natali vad han vill lyfta fram som de tre ord som bäst fångar huvuddragen i Aristoteles tänkande. Dessa är: ”undersökning”, ”optimism” och ”essens”. Framhävandet av undersökandets centrala roll i Aristoteles arbete motiverar Natali delvis med en implicit hänvisning till upphöjandet av det teoretiska eller betraktande livet i *Nikomachiska etiken*; ett ideal som sedan återkommer vid ett par tillfällen i boken. Att Aristoteles är en ”optimist” i den meningen att han hyser en stark tilltro till den mänskliga förmågan att nå kunskap om världen är allmänt accepterat och en tämligen okontroversiell uppfattning. Här får den dock en synnerligen stark formulering,

nämligen att ”det mänskliga förnuftet [...] inte kan misslyckas” (s. 11), vilket synes mig vara en grov överdrift. Slutligen hävdar Natali att Aristoteles filosofi väsentligen syftar till att finna definitioner vilka fångar essensen eller väsendet hos de företeelser som undersökningen gäller. Om påståendet är tänkt att fånga huvudriktningen i Aristoteles eget arbete (Natali säger inte här huruvida han avser Aristoteles idé om vetenskap generellt eller hans eget filosofiska arbete), är detta fokus på tingens väsen väl ensidigt. Natali är naturligtvis väl medveten om att Aristoteles vetenskapsteoretiska resonemang rymmer mer än så, men möjligen är detta hans grundantagande en anledning till att han inte lägger ned någon större möda på att diskutera Aristoteles idé om vetenskap och vetenskaplig kunskap på ett mer principiellt och systematiskt sätt. Exempelvis får orsakskläran en tämligen kortfattad redogörelse i boken, vilket är ganska märkligt, givet att orsakerna och mer generellt grunderna (*archai*) utgör de centrala kunskapsobjekten inom vetenskapen, enligt Aristoteles själv. Definitioner är självklart också centrala inom varje vetenskaplig disciplin (och kan mer precist utgöra grunder eller utgångspunkter inom vetenskapliga slutledningar), men Aristoteles eget banbrytande begreppsliga arbete låter sig inte reduceras till ett sökande efter definitioner. Såvitt jag kan se handlar detta arbete ytterst om en ambition att på nytt ställa frågan om hur världen alls ska benämnas, det vill säga med vilka begrepp och begreppsliga distinktioner, så att den därigenom kan ges en struktur som gör den begriplig och tillgänglig för vetenskapliga undersökningar.

Även om jag ställer mig tveksam till Natalis grundläggande antaganden i fråga om Aristoteles tänkande, önskar jag att han hade gjort tydligare bruk av dem i sin fortsatta framställning. Natali är utan tvivel en kompetent och kunnig läsare av Aristoteles, men framställningen lider av att den i alltför hög grad närmar sig dennes verk som en samling texter, snarare än som ett filosofiskt-vetenskapligt projekt, vilket kretsar kring en rad frågor och utmaningar. Jag saknar närmare bestämt ett försök att ta ett helhetsgrepp om Aristoteles projekt (att Natali tänker sig att det är meningsfullt att tala om något sådant framgår av det han säger om Aristoteles systematiska ambitioner på s. 30), eller med andra ord ett försök att komma åt vad som ytterst sett står på spel hos denna vetenskapens fader. Det saknas inte helt och hållet ansatser till något liknande: förutom de redan nämnda grundantagandena från Natalis sida noterar han också vissa andra, helt centrala uppfattningar hos Aristoteles. För att bara nämna ett exempel återkommer Natali vid ett flertal

tillfällen till Aristoteles icke-reduktionism, vilken innebär att han inte tänker sig att vägen till kunskap om tingen går via ett upplösande av dessa i deras konstitutiva element. Ett annat sätt att uttrycka detta är att vetenskapen, enligt Aristoteles, väsentligen arbetar på en ”makronivå”: den inte bara tar sin självklara utgångspunkt i det enskilda, sammansatta föremålet, utan det senare är också det som ytterst ska förklaras. En annan aspekt av denna föremålsliga bindning är att bestämningar, tillstånd, och så vidare, inte kan undersökas abstrakt, tagna för sig. I *Fysiken* formulerar Aristoteles det som att det inte finns någon rörelse vid sidan av föremålen, vilket Natali också berör (s. 88–89). Men dessa och liknande anmärkningar fäller Natali mer eller mindre i förbifarten, och de tenderar att bli osynliga i genomgången av texterna, vilken alltför sällan höjer blicken till en mer principiell nivå.

Dessutom verkar Natali ha glömt bort ovan nämnda grunddrag i Aristoteles vetenskapssyn när han kommer till *Metafysiken* och dess idé om en första filosofi. Alldeles i början av den fjärde boken i detta verk förklarar Aristoteles att ”det finns en vetenskap som undersöker det varande såsom varande samt de bestämningar som hör till detta i sig självt”. Han förtydligar sedan att de andra vetenskaperna, däremot, urskiljer en viss del av varandet och undersöker det som tillfaller detta. Om vi tar fasta på den formuleringen av metafysikens projekt, så ser det alltså ut som att Aristoteles här ser framför sig en vetenskap som ställer frågan om huruvida det går att säga något principiellt om det att vara, nämligen genom att undersöka det som är med hänsyn just till att det är, utan att från början smyga in några andra distinktioner. Vi kan jämföra med fysiken, som också undersöker det varande, men såsom underkastat rörelse. Natali argumenterar dock (på s. 188) för att uttrycket *to on hē on* (”det varande såsom varande”) ska förstås som ”vara såsom vara”, så att den första filosofin skulle undersöka varat självt, det vill säga rent som vara. Det skulle i sin tur betyda att metafysiken är den enda vetenskapen som inte har någon föremålslig bindning, det vill säga inte riktar sin blick mot något som är, med resultatet att denna vetenskaps relation till de andra vetenskaperna blir högst oklar. Jag kan inte se att ett dylikt företag (att undersöka varat i största allmänhet) har någon mening inom ramarna för Aristoteles vetenskapssyn. Och att likt Natali grunda sin uppfattning om hur Aristoteles använder vissa termer på hur hans föregångare (i det här fallet Parmenides och Platon) har använt samma termer, synes mig högst vanskligt, med tanke på Aristoteles enorma insats för att utveckla filosofins begreppslighet.

Ett av de absolut mest utmärkande dragen hos Aristoteles filosofi är hans teleologi, varvid jag inte enbart avser idén om ändamålsenlighet utan än mer distinktionen mellan *dynamis* och *energeia*, möjlighet och verklighet (eller potentialitet och aktualitet, för att använda de latinska termerna). Med hjälp av denna begreppsliga distinktion lyckas Aristoteles, inte minst i sina egna ögon, för första gången analysera rörelse och mer generellt förändring på ett sätt som förmår visa hur det senare utgör naturföremålens själva sätt att vara till på, snarare än att vara en väg bort från eller till deras fullödiga existens. Att Natali inte tydligt lyfter fram den aspekten av teleologin, som mer än något annat banar väg för Aristoteles genombrott på naturfilosofins område, synes mig högst märkligt. Men teleologin och dess begreppslighet låter Aristoteles också utveckla en handlingsteori som har varit oerhört inflytelserik och fortfarande är helt dominerande, såväl som att analysera kognitiva aktiviteter som varseblivning, tänkande, tidsuppfattning och räknande, samt även förhållandet mellan världen själv och vår tillgång till den, för att bara ge några exempel. Teleologin genomsyrar alltså stora, för att inte säga i princip alla delar av Aristoteles filosofi. Natali har förvisso en god förståelse av teleologin, vilket han inte minst visar i avsnittet som ägnas *Om själen*, där han förklarar hur detta perspektiv låter Aristoteles upplösa kropp–själ-problemet (i korthet tänker han sig att själen helt enkelt är kroppens aktivitet och funktion, och inte någon separat substans), men vill uppenbarligen inte ge sig på försöket att utarbeta en mer djupgående diskussion av teleologins roll hos Aristoteles, vilket gör att dess vetenskapliga och ontologiska status i dennes verk förblir ganska oklar.

Natalis bok är översatt från italienska till svenska av Torbjörn Elensky. Det är begripligt att originalspråket gör vissa avtryck i den svenska översättningen, i form av preferenser för termer av latinskt ursprung. Jag undrar dock om inte boken hade vunnit i läsbarhet om översättaren i högre grad hade undvikit de värsta latinismerna. Att exempelvis tala om passioner på svenska, när det handlar om känslor och själsliga tillstånd generellt (den grekiska termen är *pathos*), så att bland annat skam sägs vara en passion (s. 299), låter onekligen lite märkligt. På liknande sätt är ”förintelse” smidigare än ”korruption”, ”bestämd” bättre än ”determinerad” och ”begreppslig” jämfört med ”konceptuell”. Vissa grundläggande begrepp översätts emellertid ibland med germanska, ibland med latinska termer. Så blir *syllogismos* ibland ”slutledning”, men oftast ”inferens”, och *kata symbebēkos* blir ibland ”tillfällig”, ibland

”accidentell” (jag har inte kunnat konsultera det italienska originalet, så jag vet inte om denna variation finns i originalet eller är en produkt av översättningen).

Överlag skulle den svenska utgåvan ha mått bra av en rejäl korrekturläsning. I nuläget är både ordföljd och kommatering ofta osmidiga. Detsamma gäller översättningarna av citaten från Aristoteles egna verk (som fackgranskaren, Erik Eliasson, står för), vilka emellanåt verkar vara gjorda ord för ord, utan någon direkt hänsyn till sammanhanget. De är dessutom också starkt latiniserade. Det är förvisso en delikat uppgift att översätta någon annans översättning: Eliasson skriver i förordet att han inte har utgått från Natalis italienska översättning av citaten utan översatt direkt från grekiska, men möjligen har han ändå velat ta hänsyn till Natalis terminologi. Aristoteles är inte lätt att översätta, men att tala om ”kapaciteten (*dynamis*) att agera och bli agerad på” (s. 214) i stället för om ”förmågan att verka och att bli påverkad” är att göra det onödigt svårt för läsaren att hänga med. Eller för att ta ett annat exempel: ”Den sak är i potentialitet (*dynaton*) för vilken, när aktualiteten (*energeia*) sker, för vilken den har potentialitet (*dynaton*), inget omöjligt föreligger” (s. 215). Detta är en nästan ordagrann och tämligen obegriplig översättning av en knölig passage i *Metafysiken*. Men om man formulerar om meningen med hjälp av sammanhanget, vilket förklarar vad Aristoteles är ute efter, nämligen att förklara förmåga eller potentialitet i termer av att dess förverkligande inte är omöjligt, får vi förslagsvis: ”En sak har förmågan till något när förverkligandet av det som vi säger att den har förmågan till inte inbegriper någon omöjlighet.”

Efter dessa ganska kritiska kommentarer rörande såväl Natalis bok som dess svenska utgåva vill jag avslutningsvis framhäva att en av bokens förtjänster är att den är tämligen informativ vad gäller den antika receptionen av Aristoteles, vilken jag gissar inte är så väl känd för alla. Vi får också veta en del om Aristoteles relation till Platon på väsentliga punkter, samt ges vissa hänvisningar till dagens debatt om Aristoteles. I det hänseendet lyckas Natali tämligen väl att situera Aristoteles arbete i ett vidare sammanhang. För den som vill ha en översikt över innehållet i Aristoteles skrifter kan Natalis bok rekommenderas, men den som vill förstå de grundläggande frågor som driver Aristoteles undersökningar, och generellt vad som står på spel i hans arbete, gör trots allt bättre i att vända sig till Aristoteles själv.

CHARLOTTA WEIGELT

Det omätbaras renässans: En uppgörelse med pedanternas världsherravälde
Jonna Bornemark. Volante 2018. 304 s. ISBN 978-91-88659-17-0

I sin senaste bok, *Det omätbaras renässans*, använder filosofen Jonna Bornemark idéer från tre historiska tänkare för att kritiskt diskutera aktuella samhällsfrågor. Inledningsvis skjuter hon in sig på den förpappring och detaljstyrning som kommit att förknippas med New Public Management, men hennes mål är betydligt bredare än så. Enligt Bornemark lever vi idag i ett utpräglat mätbarhetssamhälle, där räknande står i centrum. Boken inleds med påståendet att vi idag ”löser våra problem genom att spalta upp, kvantifiera och beräkna” (s. 9). Bornemark menar dock att det är precis tvärt om, att räknandet inte löser våra problem. Snarare skapar det nya problem, som utbrändhet, urvattnade kunskapsbegrepp, och livsdränering. Men *även om* många upplever att något är fel med mätbarhetssamhället, kan de enligt Bornemark inte formulera dessa problem och få gehör för dem bland andra, eftersom mätbarhetssamhället genomsyrar allas *sätt att tänka och prata* idag. Bornemark försöker med den här boken ge oss ett annat perspektiv, ett alternativ till mätbarhetens ideal.

Boken har fått ett varmt mottagande både på kultursidor och bland läsare utanför akademin. Läsecirklar har startats. Det är lätt att förstå varför. Bornemark är expert på att dra associationer mellan filosofiska frågor och problem som människor tampas med i sina dagliga liv. Hon skriver personligt och livfullt. Stilen är långt från det pedantiska fokuset på språklig klarhet och stringens som annars ofta lyfts fram som en stilistisk dygd bland akademiska filosofer. Pedanten spelar samtidigt en stor roll i boken. I Bornemarks dramaturgi är det pedanten, med sin fokus på siffror och tydliga kategorier, som idag styr världen med järnhand. Bornemark bjuder in alla som inte enögt tror på total mätbarhet till sin rebellgrupp. Det är lätt att okritiskt dras med i berättelsen. Man vill inte bli anklagad för att vara pedant.

Efter närmare läsning finns det dock anledningar att vara kritisk mot resonemanget i *Det omätbaras renässans*. Jag vill diskutera två problem i den här korta recensionen. Det första är att Bornemark gör karikatyrer av sina motståndare, i stället för att ta deras idéer på allvar. Den andra är att centrala delar av hennes resonemang tycks vila på en ekvivokation mellan två innebörder av ordet ”mätbar”. Bornemark skjuter in sig på principiell mätbarhet, medan den relevanta frågan handlar om praktisk mätbarhet. Jag återkommer snart till dessa två punkter. Först vill jag

kortfattat sammanfatta bokens upplägg och de filosofiska tankar som Bornemark genomgående använder sig av för att diskutera samtiden.

Boken är indelad i tre delar. Upplägget är genomtänkt och inbjudande. I varje del växlar Bornemark mellan å ena sidan att redogöra för idéer hon hämtar från de tre renässansfilosoferna, å andra sidan att med hjälp av dessa idéer beskriva utmaningar och fenomen i vår samtid. De tre utvalda filosoferna vars tankar vi får stifta bekantskap med genom Bornemarks penna är Nicholas Cusanus (1401–1464), Giordano Bruno (1548–1600) och René Descartes (1596–1650).

Framförallt använder sig Bornemark av Cusanus teori om det mänskliga förnuftet. Vi får lära oss att Cusanus menar att människan har två förnuftsförmågor: *ratio* och *intellectus*. *Ratio* är den förmåga med vars hjälp vi kategoriserar, karaktäriserar och systematiserar saker. När vi tänker att två träd båda är träd använder vi oss av *ratio*. *Intellectus* är förmågan att förstå vilka egenskaper som är relevanta eller viktiga i en viss situation och att ana det som inte låter sig beskrivas i de kategorier som *ratio* skapar. Vi använder till exempel *intellectus* när vi formar nya begrepp eller överger gamla.

Från Bruno hämtar Bornemark begreppet *pedant*. En pedant är någon som styrs helt av *ratio*. Pedanter tänker mekaniskt, kan kalkylera, men har inte den förståelse som *intellectus* ger. De märker gärna ord och de har ”ett trivialt förhållande till språk där de uppfattar orden som färdiga entiteter” (s. 48). Pedanter reflekterar inte, de räknar. Problemet med ett samhälle där *ratio* styr är, enligt Bornemark, att de uppmuntrar just våra pedantiska sidor. Det framgår med all önskvärd tydlighet att Bornemark tycker att pedanter är ovälkomna, rent av farliga. Ett uttalat syfte med boken är just att ”hjälpa oss att hålla vår inre pedant i schack, och ge oss fler begrepp och tankespår för att kritisera de yttre pedanter vi möter” (s. 263).

Trots Cusanus och Brunos tankar har vi alltså, om vi ska tro Bornemark, nu femhundra år senare fastnat i ett mätbarhetssamhälle. Pedanter styr. *Ratio* hålls högt och *intellectus* nedtonas. Bornemarks diagnos är att Descartes dualism banade väg för denna utveckling. Vi tror idag för mycket på ett strikt isärhållande av å ena sidan de tänkande subjekten och å andra sidan en objektivt beskrivbar yttervärld.

I bokens första del sätter Bornemark luppen på styrningen av svensk välfärdssektor. Många av de problem inom vård, skola och omsorg som diskuterats på senaste tid menar Bornemark kan förstås som resultat av att vi lever i ett mätbarhetssamhälle som betonar *ratio* framför *in-*

tellectus. I andra delen flyttar Bornemark sin blick mot vetenskapen och det rådande kunskapsbegreppet. Hon är kritisk mot den trend hon tycker sig se i samhället i stort, där så kallad kvantitativ forskning anses ge bättre och säkrare resultat. Noggranna mätningar och kvantitativa analyser passar vissa forskningsfält bättre än andra, vilket skapar en hierarki. I bokens tredje och avslutande del diskuterar Bornemark de sista utposterna dit mätsamhället inte nått: humaniora, religion och konst. Detta är områden, menar hon, där studieobjekten inte låter sig mätas och mätsamhällets ideal inte fullt ut råder, även om de försöker ta sig in även här.

Upplägget är alltså att aktuella samhälls- och kunskapsfrågor diskuteras hand i hand med Bornemarks personliga redogörelser för tankarna hos hennes tre renässansfilosofer. Stilistiskt fungerar det bra. Det kan vara svårt att förklara för människor utanför filosofin vad poängen är med de begrepp, distinktioner och teorier som filosofer envist undersöker. Bornemark demonstrerar här hur filosofiska insikter kan användas och knytas an till problem som upplevs och diskuteras långt utanför de filosofiska institutionerna. Häri ligger bokens främsta styrka. När vi som jobbar på filosofiska institutioner undervisar säger vi ofta till våra studenter att filosofi går att använda. Men det är svårt att visa hur. Vi vill gärna tro att filosofisk skolning hjälper oss nå nya insikter, att den fördjupar vår förståelse för det som sker omkring oss. Ändå är det ofta svårt att kommunicera en sådan fördjupad förståelse på ett sätt som engagerar. Bornemark är ett lysande undantag.

Det är lätt att som läsare dras med i bokens dramaturgi, men halvvägs igenom boken slår det mig: Bornemarks analys av dagens problem stämmer inte.

Ett första problem med boken är att sagans monster, det pedantstyrda mätbarhetssamhället, till stora delar är en väderkvarn. Pedanter, i Bornemarks mening, finns knappast. Hon skriver att pedanten ”hanterar alla lika och kan omöjligen göra undantag från regeln” (s. 264). Men rasism och sexism är utbrett i samhället, och nästan alla har vi fördomar (explicit eller implicit) gentemot vissa människor. Inte heller kan de presidenter och andra makthavare som idag styr världens stora nationer anklagas för att ha en pedantisk inställning till språk och fakta. Det är helt enkelt svårt att tro att vi lever under pedanternas världsherravälde.

Kanske håller Bornemark med om att rena pedanter i Brunos tappning inte är vanliga och att de inte styr världen. Det hon vänder sig mot kanske snarare är pedanten som ideal. På ett ställe skriver hon att pe-

danter ”ska förstås som en tendens som finns inom alla människor, en tendens till formalism …” (s. 50). Men just sådana tendenser är om något viktiga för att synliggöra förtryck, motverka diskriminering, och göra riktiga prioriteringar inom välfärden. Ingen tror väl att det vore bra om alla blev rena pedanter, men det följer inte från det att lite mer pedanteri inte vore bra.

Ett andra problem med boken är att det helt saknas en tydlig redogörelse för bokens mest centrala begrepp: mätbarhet. Bornemark baserar sin kritik på att vi ofta försöker mäta det omätbara, men hon gör ingen åtskillnad mellan vad vi kan kalla ”principiell omätbarhet” och ”praktisk omätbarhet”. När det inte går att rangordna saker entydigt enligt en viss egenskap så säger vi att den egenskapen är omätbar. Om vi menar att lycka inte går att mäta eftersom det är meningslöst att jämföra olika personers lycka, då är lycka omätbart på detta sätt. Vi kan kalla detta ”principiell omätbarhet”. Ofta menar vi däremot nog något annat när vi säger att något är mätbart eller omätbart. När en erfaren vårdgivare menar att kvalitet i äldreomsorg inte går att mäta så menar hen nog inte att det aldrig går att jämföra och rangordna olika omsorgsalternativ efter hur bra de är. Snarare menar hen att det praktiskt sett är alltför svårt/kostsamt/tidskrävande att samla in och bearbeta den information som krävs för att göra en rättvisande jämförelse. Vi kan kalla detta ”praktisk omätbarhet”.

När Bornemark med hjälp av de tre renässansfilosoferna diskuterar mätbarhet handlar det om principiell mätbarhet. En av Bornemarks centrala poänger i del ett är att till exempel vårdbehov inte är mätbart, eftersom varje människas behov är unikt. Hon menar då att vårdbehov är principiellt omätbart. Upprepade gånger betonar hon att vi utifrån *ratio* tror att människor och värden kan mätas, men att det är ett felslut som vi bara förstår om vi använder *intellectus*. Hon använder Cusanus idéer för att poängtera att en beskrivning av till exempel en människas vårdbehov – oavsett om den görs i siffror eller ord – aldrig kommer att säga allt om just den människans vårdbehov. Om mätning förutsätter en komplett och uttömmande beskrivning så har hon nog rätt. Vårdbehov vore då principiellt omätbart. På samma sätt skulle kvaliteten på vårdinrättningar vara omätbara, liksom enskilda medarbetarens bidrag till verksamheters mål, etcetera. Problemet är att framgångsrik mätning inte alls förutsätter en fullständig och uttömmande beskrivning av det som mäts. Själva syftet med mätning är att göra förenklade beskrivningar av saker, där olikheter abstraheras bort. Ingen tror att vi

sagt allt om ett land när vi redovisar hur dess BNP förändrades under senaste året, eller att vi sagt allt om ett träd när vi sagt hur högt det är.

De viktiga frågorna kring mätbarhet handlar i stället om praktisk mätbarhet. Vi bryr oss om vårdbehov och andra svårmätta storheter just för att vi tror att det är meningsfullt att jämföra, och för att vi tror att vissa styrformer leder till större behovstillfredsställelse än andra. Den intressanta frågan är inte huruvida vårdbehov är principiellt mätbart. När någon däremot påstår att vårdbehov är praktiskt omätbart bör det leda till en diskussion om vad som är rimliga kostnader för att ta in information, hur höga krav vi ska ställa för att räkna en jämförelse som rättvisande och även om möjligheterna att utveckla nya mätmetoder. Sådana diskussioner saknas tyvärr i boken.

Det omätbaras renässans täcker många områden och den innehåller tänkvärda observationer och analyser. Boken är ett bra exempel på hur filosofiska resonemang kan engagera. Tyvärr visar Bornemark själv inte prov på *intellectus* i sin förståelse av de ideér hon kritiserar, vilka hon framställer alltför svartvitt och karikatyrlikt. Bornemarks diskussion av mätbarhet är också ett stickspår. Eftersom hon fokuserar på principiell mätbarhet missar hon de viktiga och svåra frågorna om mått som vi borde diskutera. Vare sig vi vill eller inte kommer vi framöver att ha tillgång till mer information än någonsin tidigare. Hur vi bäst kan använda den informationen är en fråga som filosofer, liksom andra tänkare, ska ta på allvar.

MATS INGELSTRÖM

NOTISER

NÅGRA KÄNDA FILOSOFER SOM DÖTT UNDER 2019

Gary Gutting, Erik Olin Wright, A. M. Honoré, Anita Silvers, A. S. Troelstra, Mary Warnock, Lennart Åqvist, Ruth Anna Putnam, Agnes Heller, Erik Götlind, Bryan Magee, Barry Stroud, Myles Burnyeat, Rom Harré, Sören Stenlund, James Griffin och Brian McGuinness.

DEN MOTBJUDANDE SLUTSATSEN

Filosofer har ägnat mycket tid åt att diskutera det Derek Parfit kallade ”den motbjudande slutsatsen” (eng. *the repugnant conclusion*). Denna slutsats kan underbyggas med ett resonemang i flera steg, där en given population genomgår förändringar som kan tyckas innebära förbättringar, men där slutresultatet ändå blir motbjudande.

Det motbjudande består i att en värld med flera miljarder människor som är mycket lyckliga är sämre än en värld med många fler men betydligt mindre lyckliga personer (som dock lever liv värda att leva). Den senare världen skulle vara bättre därför att den på grund av sin enormt stora befolkning sammanlagt innehåller en större *mängd* lycka. Vi som tycker denna värdering är motbjudande anser att den mindre folkrika världen är bättre, eftersom människorna är mycket *lyckligare* i den. (Deras lyckonivå är högre, det är inte bara så att deras ”lyckomängd” är utspridd över en längre tid.)

Vem har rätt? Det är ju klart att de allra flesta av oss skulle föredra att leva i den mindre folkrika världen. Ty där är man ju mycket lyckligare. Men en sådan preferens är kanske alltför partisk. En relevant värdering bör vara opartisk. Det gäller så att säga att bedöma saken ur evighetens synvinkel.

Men även ur evighetens synvinkel är världen med de lyckligare människorna att föredra. En välvillig gud skulle naturligtvis skapa den världen, snarare än den där människorna har det väldigt mycket sämre.

Av detta följer att hedonistisk utilitarism är oacceptabel. Men att

konstruera en moralteori, som undviker den motbjudande slutsatsen, har visat sig vara rätt svårt. Detta är dock inget skäl att godta den motbjudande slutsatsen. Att konstruera en acceptabel moralteori *är* svårt.

Felet med Parfits argument för den motbjudande slutsatsen är att han antar att värdet av en värld med individer på en hög lyckonivå inte skulle minska om man adderar människor med en lägre (men positiv) lyckonivå. En sådan addition gör ju världen sämre, dels för att invånarna i genomsnitt blir mindre lyckliga och dels för att den hedonistiska ojämlikheten ökar. Visserligen skulle väl de adderade individerna föredra att existera framför att inte ha existerat. Men – återigen – deras preferenser är partiska. Ur en opartisk synvinkel vore det bättre om de adderade individerna inte hade existerat.

LARS BERGSTRÖM

GÅENDET OCH LIVET

”Om vi ägnar tillvaron en blick ur fysisk synvinkel, så är det uppenbart att liksom vår gång som bekant endast är ett ständigt hämmat fallande, så är vår kropps liv ett oavlåtligt hämmat döende, en ständigt uppskjuten död; slutligen är också vår andes rörlighet en ständigt undanskjuten ledsnad.”

Arthur Schopenhauer, *Världen som vilja och föreställning*, § 57

DEN SLUTGILTIGA SANNINGEN

Den berömde amerikanske filosofen Charles Sanders Peirce ville definiera sanning som det man skulle komma fram till ”at the end of inquiry”, alltså när man så att säga har forskat färdigt.

> Den åsikt som ödet bestämt att alla som forskar slutligen skall komma att omfatta är vad vi menar med sanningen, och det som föreställs i denna åsikt är det verkliga. Det är på detta sätt som jag skulle vilja förklara verkligheten. (”Hur våra idéer kan göras klara”, i K. Marc-Wogau, *Filosofin genom tiderna 1800-talet*, Thales 1998, s. 267, original 1878)

Peirce var alltså en sorts socialkontruktivist. Han tänkte sig att forskningen i det långa loppet konvergerar, så att alla oenigheter elimineras, och att det man till sist kan enas om är den sanna verkligheten.

Man kan förstås betvivla att man någonsin kommer att ha ”forskat färdigt”, åtminstone i den meningen att man har funnit allmänt accepterade svar på alla frågor. Mänskligheten är nog inte så långlivad. Men tanken är väl att sanningen är det man *skulle* ha nått fram till *om* (och när) alla frågor har besvarats. Som Peirce säger:

> The real, then, is that which, sooner or later, information and reasoning would finally result in, and which is therefore independent of the vagaries of me and you. Thus, the very origin of the conception of reality shows that this conception essentially involves the notion of a *community*, without definite limits, and capable of a definite increase of knowledge. (*Values in a Universe of Chance*, s. 69)

Men man kan ändå undra om det inte kan finns sanningar som forskningen aldrig skulle kunna upptäcka, t.ex. därför att alla spår av dem ohjälpligt har försvunnit Till exempel: var jag vaken klockan fyra på morgonen den 6 november 2019?

Jag vet inte ens själv om jag var vaken då – och jag har dessutom väldigt svårt att tro att forskningen någonsin skulle komma att intressera sig för detta eller att den i så fall skulle kunna ta reda på hur det förhöll sig, ens om man ansträngde sig till det yttersta. Men det är väl ändå sant eller falskt att jag var vaken då? På detta svarar Peirce att det är

> ofilosofiskt att i avseende på en given fråga (som har en klar mening) anta att undersökningar inte skulle resultera i ett svar på den, om de fördes tillräckligt långt. (”Hur våra idéer kan göras klara”, s. 268)

Detta är väl inte helt övertygande. Dessutom kan man ju tänka sig att forskningen – speciellt då den filosofiska forskningen – till sist skulle komma fram till att verkligheten innehåller vissa förhållanden som forskningen aldrig kommer att kunna fastställa. Till exempel sådant som att jag var (eller inte var) vaken klockan fyra på morgonen den 6 november 2019. Forskningen kommer kanske fram till att jag antingen var vaken eller inte vaken, men att det är omöjligt att veta om det ena eller det andra är sant.

Det behöver ju inte betyda att forskningen skulle komma fram till att lagen om det uteslutna tredje gäller utan undantag. Det kan finnas frågor som inte har något svar. Exempelvis finns det knappast något svar på frågan om det skulle ha blivit en sexa om jag hade kastat en tärning igår klockan tolv (vilket jag inte gjorde). Men forskningen bör avgöra när lagen om det uteslutna tredje gäller och när den inte gäller.

Man kan knappast gå med på att det finns fall där lagen varken gäller eller inte gäller.

Å andra sidan kan man väl inte utesluta att forskningen skulle komma fram till att det finns fall där forskningen aldrig skulle komma fram till om lagen gäller eller inte gäller. *Det* är kanske den slutgiltiga sanningen.

LARS BERGSTRÖM

FÖRNUFTETS LJUS

”Vet ni vad förnuftets ljus är? Det är för det första en fras, för det andra ett irrbloss, en lyktgubbe, ni vet sådana där sken som irra över platser, där fisk legat och ruttnat och alstrat fosforväten; förnuftets ljus är fosforväte, alstrad av den grå hjärnsubstansen.”

August Strindberg, *Röda rummet*, kap. 14.

NYA BÖCKER

Den mycket framstående brittiske astrofysikern Martin Rees har utkommit på svenska med *Om framtiden: Mänsklighetens utmaningar*, Fri tanke 2019.

Christopher Hitchens, Richard Dawkins, Sam Harris och Daniel Dennett är kända företrädare för något som har kallats ”den nya ateismen”. År 2007 möttes de för en diskussion som filmades och som nu har utgivits i bokform och svensk översättning av förlaget Fri Tanke 2019. Titeln är *Till den fria tankens försvar*.

Något som egendomligt nog tycks vara den första intellektuella biografin över David Hume har nu utkommit. I svensk översättning: *Hume: Liv och tänkande* av James A. Harris, Fri Tanke 2019. Det är en riktig tegelsten på 652 sidor, inklusive noter och register.

Rebecca Goldsteins bok *Spinoza och jag* har publicerats på Fri Tanke 2019.

I en serie med Vetenskapliga Klassiker har Vetenskapsakademien tillsammans med förlaget Fri Tanke utgivit Erwin Schrödingers *Vad är liv?,* 2019.

Om hur identiteter fungerar och konstrueras handlar Kwame Anthony Appias bok *Identitetsillusionen: Lögnerna som binder oss samman*, Fri Tanke 2019.

LOGIK

Filosofen Gerald Dworkin berättade för flera år sedan en sann historia om den kände matematikern, logikern och konsertpianisten Raymond Smullyan. Han var alltså framför allt logiker, men han tvingades en gång att ge en kurs i metafysik. Det gick så där.

Smullyan kom in i klassrummet, satte sig i katedern, men sa ingenting. Han teg. Det var alldeles tyst i rummet under rätt lång tid. Sedan tröttnade en av studenterna, reste sig upp och började gå mot dörren. Då sa Smullyan: ”What’s the matter Arbini, don’t you like metaphysics.”

Av någon anledning kommer man att tänka på Wittgenstein, när man hör denna historia.

Att Smullyan var logiker (snarare än metafysiker) framgår för övrigt av följande historia, som han själv har berättat: ”On 1 April 1925, I was sick in bed [...]. In the morning my brother Emile (ten years my senior) came into my bedroom and said: ’Well, Raymond, today is April Fool’s Day, and I will fool you as you have never been fooled before!’ I waited all day for him to fool me, but he didn’t. [...] I recall lying in bed long after the lights were turned out wondering whether or not I had really been fooled.”

LARS BERGSTRÖM

PARADOXAL PARADOX

Det finns ju väldigt många naturliga tal. En del är intressanta, och rimligen måste det väl också finnas några som inte är intressanta. Men bland dessa ointressanta tal måste det då finnas ett som är mindre än de övriga. Och detta, det minsta ointressanta talet, är ju i och med sin särställning matematiskt intressant. Är detta en paradox? Nja, snarare kanske ett bevis för att det inte finns några ointressanta naturliga tal. Men kan det verkligen stämma?

REDUCTIO AD ABSURDUM

Författaren Lennart Hellsing lär ha formulerat följande tes: ”All pedagogisk konst är dålig konst och all god konst är pedagogisk” (i *Tankar om barnlitteraturen* 1963). Av detta följer att all god konst är dålig. Något att tänka på.

VÄRDEJÄMFÖRELSER

Svante Weyler skriver i en debattartikel om Peter Handke (DN Kultur, 21/10-19): ”Jag vet inte vad som kan vara värre än en relativisering av ett folkmord.” Kanske folkmord?

STATISTIK

Sven Anders Johansson skriver i Aftonbladet Kultur (10/12-19): ”Det arbetar cirka 76 000 personer vid landets alla universitet och högskolor. Med ett väljarstöd på 22 procent så kan man anta att uppemot 15 000 av dem sympatiserar med SD.” Är det rimligt resonerat?

LIBERALISM

Den kloke Jeremy Bentham gjorde bland annat följande reflektion: ”Det är underbart att ingen ännu har fått för sig att det är syndigt att klia sig och att det inte har bestämts att det enda naturliga sättet att klia sig är med ett visst bestämt finger och att det är onaturligt att klia sig med något annat”.

FELET MED VÅR VÄRLD

Bertrand Russell formulerade en gång följande tankeväckande teori: “Felet med vår värld är att de dumma är så säkra på sin sak och de kloka så fulla av tvivel.” Kanske hade han rätt. Men dumt nog kan man tyvärr inte vara så säker på det. Så mycket är säkert.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i filosofi, *Tobias Engqvist* studerar praktisk filosofi i Stockholm, *Mattias Gunnemyr* är doktorand i praktisk filosofi i Lund, *Anders Hansson* har studerat praktisk filosofi i Stockholm, *Mats Ingelström* är doktorand i praktisk filosofi i Stockholm, *Jonas Olson* är professor i praktisk filosofi i Stockholm och *Charlotta Weigelt* är professor i filosofi vid Södertörns högskola.

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 jens.johansson@filosofi.uu.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 (ej nödvändigt i fotnoter)
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- 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