

Att hänskjuta människovärdet – Scanlons syn på intrinsiskt värde

Kandidatuppsats, Praktisk filosofi, VT
2015 Henrik Sjöberg, 740110-xxxx
Handledare: Toni Rønnow-Rasmussen
Filosofiska institutionen, Lunds universitet

INNEHÅLL

1. INLEDNING

2. SCANLONS REDOGÖRELSE FÖR VÄRDE

3. SCANLONS KRITIK AV DEN TELEOLOGISKA SYNEN PÅ VÄRDE

3.1 Exemplet vänskap och teleologins paradox

3.2 Exemplet naturvetenskaplig forskning och goda skäl

3.3 Ett försök att vidga perspektivet: Cohens gemenskapsprincip

4. SCANLONS HÄNSKJUTANDE REDOGÖRELSE FÖR VÄRDE

5. DANCYS KRITIK AV SCANLONS HÄNSKJUTANDE REDOGÖRELSE FÖR VÄRDE

5.1 Dancys kritik i en historisk kontext

5.2 Tre utmaningar

6. INTRINSIKALT ELLER FINALT VÄRDE? ELLER: PRINSESSAN DIANAS KLÄNNING

7. SCANLON OCH MÄNNISKOLIVETS VÄRDE

7.1 Människolivets intrinsikala värde

7.2 Människolivets finala värde

8. SAMMANFATTNING

9. LITTERATUR

1. INLEDNING

Skälen till att jag valt att skriva om Scanlons teori kring intrinsikalt värde är två. För det första ville jag, efter att ha varit borta från den akademiska filosofin under närmare 15 år, gå till själva grunden för moraliskt tänkande, alltså värdeteorin. Och då tyckte jag det var på sin plats att utgå ifrån en central frågeställning hos en av 1900-talets främsta moralfilosofer: T.M. Scanlon.

För det andra märkte jag omedelbart när jag började läsa Scanlons *magnum opus* – *Vad vi är skyldiga varandra* – att hans teori låg nära hur jag tänker kring vad värde är och vad som ger värde. Just därför att hans argument tilltalade mig så starkt ville jag undersöka om jag är beredd att omfatta hans värdeteori även efter en närmare granskning, om den hänskjutande redogörelse för värde som han förespråkar kan bli mitt fundament för fortsatta moralfilosofiska studier.

Min begränsning av uppsatsens ämne till att handla om just intrinsikalt värde beror på att jag här stötte på motstånd i min läsning av Scanlon. Det var här läsningen väckte andra intuitioner hos mig än de Scanlon menar att vi har goda skäl att hävda. Framför allt gäller detta frågan om huruvida människolivet är intrinsikalt värdefullt. Jag, och väldigt många med mig tror jag, hävdar närmast som en ryggmärgsreflex att mänskligt liv är värdefullt i sig självt, att det har intrinsikalt värde. Men Scanlon ifrågasätter detta, och detta ifrågasättande ville jag gräva djupare i. Och då framstod det som rimligt att jag skulle undersöka Scanlons värdeteori med fokus på just intrinsikalt värde.

I min uppsats har jag valt att följa Scanlons argumentationskedja så som den presenteras i *Vad vi är skyldiga varandra*, när han bereder väg för sin hänskjutande redogörelse för värde – som i all korthet går ut på att vi när vi talar om att exempelvis vänskap eller mänskligt liv har ett egenvärde, egentligen talar om andra saker, tillstånd som vi förknippar med denna vänskap eller detta människovärde, och som är det som ger värdet i fråga. Alltså att det är externa och relationella egenskaper som ger detta värde, och inte interna, icke-relationella, alltså intrinsikala, egenskaper.

Den metod Scanlon använder i *Vad vi är skyldiga varandra*, och som jag inledningsvis följer i uppsatsen är att redogöra för och försöka vederlägga den idag tongivande synen på värde: den teleologiska. Detta gör jag genom att presentera Scanlons kritik av denna utifrån exempen vänskap och naturvetenskaplig forskning (som här får representera intellektuella och konstnärliga verksamheter av kvalificerad art i vidare mening). Vänskap och naturvetenskaplig forskning är två saker som av anhängare till den teleologiska värdeteorin ofta tillskrivs intrinsikalt värde. Exemplet vänskap ger mig en möjlighet att presentera vad som vanligen kallas teleologins paradox, och i sektionen om naturvetenskaplig forskning får jag tillfälle att tydliggöra Scanlons viktigaste tankar kring det hos honom så centrala begreppet skäl.

I denna sektion (3) vågar jag mig också ut på lite hal is, i det att jag i en värdeteoretisk kontext för in resonemang från en filosof som huvudsakligen verkar inom det politiskt-filosofiska fältet: G.A. Cohen och dennes gemenskapsprincip. Jag vänder mig starkt emot Scanlons ensidigt individcentrerade fokus, både när han presenterar skäl för att vi bör anse att naturvetenskaplig forskning har intrinsiskt värde och när han sedan punkterar dessa skäl och hävdar motsatsen. Jag menar att detta är uttryck för en (möjligen omedveten) ideologisk grundhållning som inte på något sätt är naturgiven eller neutral, man kan sätta in dessa frågor i ett samhälleligt sammanhang, och formulera skäl kring varför naturvetenskaplig forskning skulle kunna vara värdefull i sig själv, utifrån ett medborgarperspektiv, där alltså individen ser sig som en del av samhället i stort. Och då skulle man möjligen kunna komma fram till andra slutsatser. Jag når i uppsatsen inte fram till att det är så, men jag tycker det är relevant att kritisera Scanlon för denna begränsning i hans perspektiv eller grundhållning. Och även om jag kommer till slutsatsen att detta vidare perspektiv sannolikt inte skulle få oss att dra andra slutsatser än de Scanlon drar kring intrinsiskt värde hos naturvetenskaplig forskning så dristar jag mig till att öppna upp för att vi skulle kunna komma till en annan slutsats om vi i stället skulle undersöka huruvida kulturella yttringar och kunskapsinhämtning och -förmedling mer generellt skulle kunna vara värdefulla i sig själva. Men då detta inte är denna uppsats huvudämne överlåter jag åt andra att fortsätta fördjupa sig i detta. I den mån man anser att jag över huvud taget har en poäng, vill säga.

I sektion 4 kommer jag så till det själva grundstommen i Scanlons värdeteori (som han konsekvent undviker att benämna just värdeteori): den hänskjutande redogörelsen för värde: Scanlon menar att vi har mycket goda skäl att ersätta den teleologiska synen på värde med denna. I detta kapitel formulerar vi Scanlons slutsatser kring vad som bör ersätta en teleologisk syn på värde utifrån de exempel vi mött i sektion 3. Vi frågar oss här kort sagt vad Scanlon har att säga om värde i allmänhet och intrinsiskt värde i synnerhet. Först går vi igenom vad det enligt Scanlon innebär att anse att något är värdefullt för att sedan, med hjälp av G.E. Moores "den öppna frågans argument" som visar att frågor som huruvida exempelvis vänskap har intrinsiskt värde ("Vänskap är värdefull, men är det gott?") alltid måste vara öppna; vilket innebär att vi aldrig utifrån ett jakande svar på frågan kan sluta oss till att det *måste* vara så (det vill säga att vänskap är något som således måste främjas) utan att det måste till något ytterligare, andra egenskaper som ger oss skäl att välja, föredra, beundra rekommendera osv. vissa företeelser.

I detta sammanhang har jag funnit det lämpligt att lyfta fram att Scanlon är långt ifrån ensam om att förespråka ett hänskjutande av värde. Dels finns det genom historien starka släktskaper bakåt, inte minst till David Hume, dels finns det flera samtida filosofer, till exempel John Rawls

och Shelly Kagan för att bara nämna ett par, som med andra benämningar framför liknande idéer.

I sektion 5 är det dags att låta en initierad kritiker komma till tals. Jag har fastnat för Jonathan Dancys artikel "Should We Pass the Buck" från år 2000. Artikelns *pass the buck* anspelar på det engelska ordet för hänskjutande: Buck-Passing. Alltså det begrepp Scanlon använder i sin originaltext.

Men jag inleder detta kapitel med en kortfattad genomgång av vad vi kan kalla den intuitionistisk-kognitiva redogörelsen för värde, det vill säga den inriktning inom värdeteorin som inleds med G.E. Moores *Principia Ethica* som utkom 1903 och leder fram till Scanlons banbrytande arbete. Detta för att sätta in denna uppsats ämne i en historisk kontext. I sitt huvudverk är Scanlon oerhört sparsam med historiska referenser, men eftersom mitt syfte med uppsatsen delvis är att söka skaffa mig en grund att stå på tycker jag att det är på sin plats att försöka placera Scanlons värdeteori i en historisk kontext. Det blir också ett sätt att visa på vilken avgörande betydelse hans bok haft för den intuitionistisk-kognitiva redogörelsen för värde, som i det närmaste helt tystnade under andra halvan av 1900-talet, för att återkomma med full kraft i och med Scanlons *Vad vi är skyldiga varandra* som utkom 1998.

Dancy menar att Scanlon förbiser en del viktiga aspekter i sitt vederläggande av den teleologiska synen på värde, och att han misslyckas när han erbjuder vad han anser vara en gyllene medelväg mellan den teleologiska och den deontologiska synen på värde. Eller åtminstone en väg som både teleologiskt och deontologiskt sinnande värdeteoretiker har goda skäl att acceptera. Dancy menar att Scanlon på tre punkter misslyckas med att presentera ett giltigt alternativ. När det gäller två av dessa menar Dancy att Scanlon hamnar alltför nära en teleologisk syn på värde för att en deontologiker ska kunna acceptera det. Det gäller dels problemet med triviala plikter, dels synen på regler. I båda dessa fall tenderar Scanlon, enligt Dancy, att favorisera en teleologisk hållning framför en deontologisk. Och detta är onekligen ett problem för Scanlon eftersom han menar sig ha formulerat en teori som bör kunna attrahera såväl teleologiskt som deontologiskt sinnade.

Den tredje punkten ifrågasätter den primitiva syn på skäl som Scanlon bekänner sig till. Scanlon menar förenklat att det att vi uppfattar något som gott ger oss skäl nog att handla på ett sådant sätt att vi uppnår detta, det att vara värdefullt är att ha skälgivande egenskaper. Men Dancy menar att detta strider mot våra intuitioner eftersom dessa skäl inte står i relation till den individ som har dessa skäl. Om det finns ett skäl att utföra en handling finns alltid detta skäl hos någon individ. Och detta skäl utgörs enligt Dancy av en relation mellan det rätta och en individ, medan godhet utgör ett motiv. Men godhet är ingen relationell egenskap utan en intern egenskap, som alltså inte ger (tillräckliga) skäl för en viss handling.

Efter att vi nu har tagit del av en hel del, som jag uppfattar det, berättigad kritik mot Scanlons hänskjutande redogörelse för värde vill jag i sektion 6 introducera en möjlig väg framåt i vår strävan efter egenvärde. I artikeln "The Strike of the Demon: On Fitting Pro-attitudes and Value" presenterar lundaprofessorerna Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen "the Wrong Kind of Reason-problem", eller WKR. Artikelförfattarna uppmanar oss att identifiera vilken sorts skäl vi har att värdesätta, och separera dessa från skäl vi tror oss ha men som i själva verket inte är tillräckliga. Det är när vi betonar dessa sistnämnda som vi hamnar i WKR. Detta genom att skilja mellan *state-given reasons* (som skulle kunna ha intrinsikalt värde, dvs vara värdefulla i sig själva) och *object-given reasons* (som skulle kunna ha finalt värde, dvs. vara värdefulla för sig egen skull). Det är mycket vanligt att man sätter ett likhetstecken mellan finalt och intrinsikalt värde men i sin artikel visar artikelförfattarna på ett stringent sätt att det finns en fundamental skillnad, som har en intressant bäring på denna uppsats ämne.

I sektion 7 undersöker vi så hur den kritik av Scanlons redogörelse för värde så som den framställts tidigare i uppsatsen påverkar hur vi bör se på människolivets eventuella egenvärde. Jag inleder med att beskriva hur Scanlon själv skriver om detta, utifrån frågor som eutanasi och självmord, samt genom att återkoppla till exemplen om vänskap och naturvetenskaplig forskning, för att slutligen, med hjälp av framför allt Rabinowicz och Rønnow-Rasmussens distinktion mellan finalt och intrinsikalt värde, försöka formulera en syn på människolivets värde som både stämmer överens med mina mest grundläggande intuitioner och håller för en kritisk granskning.

Huruvida jag lyckas med det jag föresatt mig ska jag låta vara osagt. Som nämnts har jag varit borta från den akademiska (begrepps)världen under lång tid. Låt mig avslutningsvis skicka med läsaren av denna uppsats följande kloka ord av Cicero:

"Man vet hur utomordentligt lätt det kan inträffa att någon tänker rätt men inte förmått tillfredsställande uttrycka vad han menar. Därom är föga att säga." (Cicero, s. 17)

2. SCANLONS REDOGÖRELSE FÖR VÄRDE

När vi i vardagslag talar om värde och värden hamnar vi ofta inom något av tre olika områden (som sinsemellan inte är strikt åtskilda) inom ett spektrum av värde; i ena änden har vi frågor som är av uppenbar moralisk karaktär, där vi diskuterar i termer av rätt eller fel, eller utifrån begrepp som "det goda". I den andra har vi frågor som rör sådant som är av icke-moralisk karaktär, men som likväl kan tillskrivas värde. Hit hör sådant som intellektuella och

vetenskapliga prestationer, och konstnärlig och musikalisk skicklighet. Och någonstans mellan dessa finns värdeområden som inte handlar om rätt eller fel, men som likväl har en moralisk återklang. Det gäller sådant som vänskapsförhållanden och lojalitet, om att agera miljövänligt och att inte överkonsumera, med mera, med mera. Gränserna mellan dessa områden är alltså flytande, det går inte att strikt hålla dem isär, men det är likväl meningsfullt och begripligt att använda denna indelning.

När det gäller den änden av detta spektrum som behandlar det rätta och det goda har genom historien dock alldeles för stort fokus riktats mot "det goda" på bekostnad av "det rätta", menar Scanlon. När vi talar om det goda talar vi om "hur vi har skäl att vilja att världen skall vara". Medan det rätta fokuserar på handlingar och huruvida de är rätt eller fel. Scanlon pläderar för att vi bör omdefiniera begreppet moral, eller åtminstone justera dess omfång. I sin bok *Vad vi är skyldiga varandra* argumenterar han för att vi ska ringa in det område som rör just vad vi är skyldiga varandra, det som rör rätt eller fel, och diskutera det för sig. Detta fält har i dagsläget inget vedertaget namn; Scanlon väljer att helt enkelt benämna det "vad vi är skyldiga varandra". Men han menar samtidigt att "många andra värden [än de uppenbart moraliska] kommer att ha en struktur liknande den som mest uppenbart karakteriserar våra idéer om rätt och fel." (s. 84) Det som vid en första anblick ser ut att handla om en begränsning av vad moral handlar om, blir i själva verket en renodling av vad moral handlar om, helt enkelt: vad vi är skyldiga varandra. Hur ser då denna Scanlonska värdeteori ut; hur argumenterar Scanlon för sin sak? Låt oss inleda med att följa Scanlons exempel, och först undersöka den teleologiska synen på värde. Ett huvudsyfte för Scanlon är, efter vad jag förstått, att vederlägga den teleologiska synen på värde. Varefter han föreslår att vi ersätter denna med den hänskjutande redogörelsen för värde (eng. Buck-Passing). Vi möter denna teori, med vissa variationer, hos andra filosofer, då ofta under benämningar som Fitting Attitudes (ofta förkortat FA) eller Fitting Pro-Attitudes.

3. SCANLONS KRITIK AV DEN TELEOLOGISKA SYNEN PÅ VÄRDE

För att förstå vad värde är, hur det uppkommer och vad det består av, väljer Scanlon att undersöka den mest välbekanta och inflytelserika synen på värde: den teleologiska. Syftet med detta är naturligtvis primärt att vederlägga den, men den får också utgöra fond för Scanlons egen redogörelse för hur han menar att vi bör se på värde.

Nedan har jag försökt mejsla ut en definition av den teleologiska synen på värde som fokuserar på dess huvudsakliga, mest grundläggande drag. Det finns naturligtvis olika varianter och formuleringar av den teleologiska värdebyggnaden, olika definitioner som inbördes skiljer sig från varandra, men Scanlon menar att dess kärna utgörs av att värde handlar om tillstånd, om vad vi har skäl att göra; vad som är "värdefullt". Och det är att "handla så att vi förverkligar de tillstånd som är bäst – det vill säga har det största värdet." (s. 84) De tillstånd vi här talar om

ska också förstås som, "sett över tiden, olika sätt på vilka världen kan gestalta sig." (s. 84) Det är på detta sätt begrepp som godhet eller värde ska förstås.

Och dessa tillstånd kan följaktligen möjligen ha "ett eget eller intrinsikalt värde, det vill säga ett värde som inte är en fråga om deras tendens att bidra till eller möjliggöra något annat som är av värde." Och "det att förstå egenvärde handlar om att förstå (i den mån vi kan det) vilka saker som har det och vilka som har mer, vilka mindre." (s. 84) Att vara intrinsikalt värdefullt, enligt en sådan uppfattning, är att vara något som 'bör främjas'." (s. 85)

Nu när vi har en definition av vad värde och intrinsikalt värde innebär kan vi, utifrån en teleologisk position, gå vidare och undersöka egenvärdets vara eller inte vara.

Jag har här valt att följa Scanlons exempel i det att han undersöker huruvida vänskap och naturvetenskaplig forskning kan anses ha egenvärde. Anledningen till att dessa två saker är intressanta i det här sammanhanget är att de ofta tillskrivs ett egenvärde, men utifrån olika perspektiv, som i sig kan tjäna som illustrationer för de olika utmaningar vi står inför.

I sektion 3.1 kommer jag att diskutera det som brukar kallas teleologins paradox utifrån exemplet vänskap, och i sektion 3.2 undersöker jag det för Scanlon så centrala begreppet skäl utifrån en diskussion om huruvida naturvetenskaplig forskning kan anses ha ett egenvärde samt hur vi annars bör se på dess värde. Men jag kommer också att i samband med det vidga diskussionen till att handla om det perspektiv varur Scanlon hämtar sina argument, och föreslå att vi kan välja att utgå från ett vidare sammanhang, och därigenom möjligen få andra svar på våra frågor.

3.1 Exemplet vänskap och teleologins paradox

"Utan tvivel gör vi rätt i att värdesätta vänskap" slår Scanlon fast, men vari ligger dess värde? Vad gör vänskap värdefull? Många filosofer har genom tiderna ansett att vänskap har ett intrinsikalt värde, så till exempel G.E. Moore i *Principia Ethica* (s. 187). Han menar att en värld som innehåller vänskap är bättre än en värld som inte gör det. Och nog är det så, men är det därför vänskap har värde, är det det som är det värdefulla med vänskap?

En person som värdesätter vänskap anser sig ha skäl, först och främst, att vara lojal, bry sig om vännens intressen, försöka hålla kontakten, tillbringa tid med sina vänner och så vidare. Den som värdesätter vänskap anser sig också ha skäl av något annorlunda slag att odla nya vänskaper och bevara dem hon redan har, och menar att det att ha vänner är något gott och värt att eftersträva. En person som värdesätter vänskap menar följaktligen också att det är bra för andra människor att

ha vänner, och är motiverad att åstadkomma detta i den mån som hon bryr sig om dessa människor. (s. 92)

Med dessa ord beskriver Scanlon vad det innebär att vara en vän. Att vara en god vän innebär att bibehålla, vårda och fördjupa de vänskaper man har, men också att skaffa nya vänner samt att se till att andra som man bryr sig om också har vänner. Dessa tre aspekter av vänskap utgör i enlighet med framställningen ovan goda skäl att anse vänskap värdefull.

Ur ett teleologiskt perspektiv, och om vi utgår från den populära hållningen att vänskap i sig har ett egenvärde och således är något som bör främjas för sin egen skull, bör vi se till att det åstadkoms så mycket vänskap i världen som möjligt. Men i så fall skulle det kunna krävas av oss att vi offerar en vänskap för att skaffa två nya. Eller att vi sviker en vän för att denne (tack vare detta) ska få tre nya vänner. Men om vi betar oss på det här sättet så tömmer vi ju begreppet vänskap på just det som vi anser vara värdefullt med vänskap i enlighet med citatet ovan. Och om vi agerar på tvärs mot vänskapens skäl finns det ju i slutänden inget kvar att främja. Häri ligger teleologins paradox.

Det är således inte vänskapen i sig som har egenvärde utan de tillstånd och handlingar vi förknippar med vänskap, i enlighet med Scanlons beskrivning ovan. Och flera av dessa tillstånd är inte teleologiska till sin natur. Att jag ska vara lojal med mina vänner handlar inte om att bibehålla eller förstärka själva vänskapen, utan lojalitet är något som är knutet till vänskap, som är en del av vad det innebär att vara en vän. Scanlon uttrycker det som att "det 'som bör främjas' är inte förekomsten av vänskap utan andra specifika syften." (s. 93) Eller annorlunda uttryckt: "Dessutom [...] är det skälen i denna första kategori (de som har att göra med att vara en god vän) som är de mest centrala för vänskap, och när konflikter uppträder har dessa skäl prioritet framför de skäl vi har att främja vänskap (för vår egen del och andras)." (s. 93)

Scanlons argument är här mycket övertygande, anser jag. Hans argumentation sätter fingret på faran med att tillskriva det som spontant förefaller ha värde i sig självt ett egenvärde, när det i själva verket handlar om att det är andra saker, tillstånd som vi förknippar med detta, som är det som ger värdet i fråga. Alltså att det är externa och relationella egenskaper som ger detta värde, och inte interna, icke-relationella.

En intressant distinktion som Scanlon för in är den mellan "vad det är som gör vänskap värdefull" och "vad som ingår i att värdesätta vänskap". (s. 93) Blockcitatet ovan kan sägas vara ett destillat av "vad som ingår i att värdesätta vänskap", men detta säger ingenting om *varför* vi ska anse vänskap värdefullt, varför vi ska se det som något som bör främjas.

Vad innebär det då att anse att vänskap är värdefullt? Scanlon menar att "påståendet att vänskap är värdefullt bäst kan förstås som påståendet att det är befogat att värdesätta den, det

vill säga att de skäl som erkänns av den som värdesätter vänskap verkligen är goda skäl." Men, och detta är centralt för Scanlons syn på egenvärde, "[o]m detta godtas och om det jag hävdar om de skäl som ingår i värdesättningen av vänskap är riktigt, så är påståendet att vänskap är värdefullt inte primärt ett påstående om att vänskap är något 'som bör främjas' eller att en värld i vilken den existerar därigenom är en bättre värld, även om det är sant att om vänskap är värdefullt så finns det skäl att försöka uppnå den för egen del och främja den för andra som man bryr sig om." (s. 93f)

Dessa "skäl att försöka uppnå den för egen del och främja den för andra som man bryr sig om" förklaras bäst, menar Scanlon, genom en hänskjutande redogörelse för värde. Och hur den formuleras kommer jag att presentera i sektion 4.

3.2 Exemplet naturvetenskaplig forskning och goda skäl

Scanlon låter i sitt andra exempel naturvetenskaplig forskning få representera en kategori som av både filosofer och allmänhet ofta tillskrivs intrinsiskt värde; det gäller intellektuella och konstnärliga verksamheter av kvalificerad art, sådant vi gärna förknippar med begrepp som kunskap, forskning, konst och vetenskap. Här får alltså naturvetenskaplig forskning representera dessa olika men besläktade verksamheter.

Inledningsvis söker han finna de olika skäl vi kan ha för att anse att naturvetenskaplig forskning har ett intrinsiskt värde. Hans utgångspunkt är den enskilda vetenskaparens perspektiv och han identifierar fem skäl som skulle kunna ge oss som individer anledning att anse att naturvetenskaplig forskning har ett egenvärde: 1) den som har tillräcklig förmåga har skäl att välja att ägna sig åt naturvetenskaplig forskning; 2) den som väljer en naturvetenskaplig karriär har skäl att i alla hänseenden försöka vara en "god" vetenskapsman (annars brister man i sin förståelse av värdet med denna forskning, jfr med resonemanget ovan kring vad som gör vänskap värdefullt); 3) "om naturvetenskap är värdefull har de av oss som inte är vetenskapsmän skäl att stödja vetenskapligt arbete, som skattebetalare eller bidragsgivare"; 4) vi har alla skäl att studera och försöka förstå den vetenskapliga forskningen; 5) vi har alla "skäl att respektera naturvetenskapen som projekt och att beundra dess resultat och dem som uppnår dem". (s. 94f)

Ur ett strikt teleologiskt perspektiv skulle det gå att argumentera för att vi bör acceptera det ovanstående. Det finns till och med en självklar och omedelbar lockelse, menar Scanlon, att hävda att naturvetenskapens värde, fundamentalt sett, ligger i värdet av dessa tillstånd, eftersom: "en värld där grundläggande sanningar om naturen blir förstådda eller undersökta blir därigenom en bättre värld." (s. 95):

Detta pekar på att naturvetenskapens särskilda egenvärde, enligt en rent teleologisk redogörelse, måste härröra från det faktum att tillstånd där vetenskaplig kunskap har uppnåtts (och kanske även sådana i vilka man ägnar sig åt vetenskaplig forskning på rätt sätt) är bättre tillstånd och därför något "som bör främjas". (s. 96)

Men Scanlon vänder sig omedelbart mot att detta är en rimlig förklaring till att tillskriva naturvetenskaplig forskning och kunskap ett egenvärde, vilket i så fall skulle innebära att den "bör främjas". Ett väldigt kraftfullt motargument är hans lika krassa som korrekta konstaterande att "mycket av det som vetenskapen, vid varje given tidpunkt, menar vara sant om naturens mest grundläggande drag sannolikt är falskt." (s. 96)

Vi måste dock ha klart för oss att han på inget sätt menar att dessa saker inte har ett värde; vad Scanlon ifrågasätter är att detta värde skulle vara intrinsikalt, att naturvetenskaplig forskning skulle vara eftersträvansvärd i sig själv.

Vari ligger då skillnaden mellan det teleologiska perspektivet på egenvärde, och det perspektiv Scanlon förespråkar? Scanlon menar själv att skillnaden vid en första anblick kan förefalla liten: "Om grundläggande frågor om den naturliga världen är värda att utforska, innebär inte detta att de resultat som produceras genom denna forskning, om den är framgångsrik, är goda?" Absolut, säger Scanlon, visst är de goda, varpå han slår fast att "om ett tillstånd är värt att efterstäva, så är det något gott". Men, fortsätter han, varför är det så, varför bör vi värdesätta naturvetenskaplig forskning? Och här menar Scanlon att den teleologiska synen på egenvärde går vilse, och han formulerar tydligt sin egen syn på saken:

Vad jag hävdar är att om vi vill förstå varför naturvetenskaplig forskning är värd att ägna sig åt och dess resultat värda att studera, så är det bättre att se på varför de frågor som den behandlar är viktiga och varför den erbjuder ett lämpligt sätt att försöka besvara dem, snarare än att fokusera på några särskilda resultat som vetenskapliga undersökningar eller studiet av vetenskap kan tänkas frambringa. (s. 98)

Scanlon har onekligen en poäng här, nog är det viktigare att diskutera varför vi bör värdesätta naturvetenskaplig forskning och andra uttryck för mänsklig kunskapsinhämtning och kulturella uttrycksformer än att till varje pris försöka pressa in värdet av dessa saker i vad begreppet egenvärde tillåter? Jämte konstaterandet att mycket av den kunskap som den naturvetenskapliga forskningen gett oss varit felaktig, bör vi i sammanhanget också dra oss till minnes att vetenskapen inte bara gett oss penicillin, ABS-bromsar och tithålsoperationer, utan också atombomben, bestyckade drönare och trampminor.

I anslutning till denna diskussion vill jag inom parentes passa på att vända mig emot ett annat argument Scanlon anför gällande den eventuella nytta vi kan ha av naturvetenskapligt forskning, och som han menar skulle kunna utgöra ett argument *för* att vi ska anse att naturvetenskaplig forskning skulle ha ett egenvärde. När han skriver att naturvetenskaplig forskning genom sina tekniska tillämpningar kan bidra till "att utvidga sfären av saker vi kan göra, och till att förlänga våra liv och göra dem tryggare och bekvämare" missar han att påtala att den också kan göra raka motsatsen; den kan till exempel bidra till framtagandet av ännu värre vapen. Och ökad kunskap om exempelvis klimathotet kan snarare komplicera våra liv än göra dem enklare, genom att ställa krav på att vi lever på andra – mindre bekväma – sätt. (s. 95) Om något, är väl även detta ett argument *mot* att naturvetenskaplig forskning skulle ha ett intrinsiskt värde.

Det ser alltså ut som att vi har starka skäl att acceptera Scanlons argumentation även när det gäller exemplet med naturvetenskaplig forskning. Men, innan jag är beredd att helt ställa mig bakom Scanlons tes vill jag göra ett försök att vidga frågan en aning. Jag tycker det är en brist hos Scanlon att han så ensidigt utgår från ett individperspektiv i de exempel han anför i diskussionen kring den naturvetenskapliga forskningen eventuella egenvärde. Jag menar att det är intressant att undersöka frågan vidare med hjälp av ett perspektiv som vi är vana vid att möta inom den politiska filosofin, och som jag menar är relevant även i detta värdeteoretiska sammanhang. Det handlar om vilket perspektiv vi utgår ifrån när vi ställer våra frågor.

3.3 Ett försök att vidga perspektivet: Cohens gemenskapsprincip

I Scanlons redogörelse för vilka värdefulla tillstånd denna uppfattning om värde i själva verket bygger på utgår han i det exempel vi nu studerat uteslutande från den enskilda individens skäl att värdesätta – och därför välja att sysselsätta sig med – naturvetenskaplig forskning. Han skriver till exempel att en anledning till att ägna sig åt naturvetenskaplig forskning inte härrör från den praktiska nytta man kan ha av denna forskning, och eftersom detta "inte är vad människor har i tankarna när de hävdar att naturvetenskaplig forskning är *intrinsiskt värdefull*" lämnar han sedan detta ämne. (s. 95)

Jag menar dock att det finns goda skäl att inte ge upp detta perspektiv fullt så snabbt. Utifrån Scanlons perspektiv, som här helt och hållet fokuserar på den enskilda individens skäl (som något slags samhällslig solitär) kan jag förstå att han kommer till den slutsats han gör. Men måste perspektivet vara så snävt, kan man inte tänka sig att jag som individ kan hävda att det *ur ett samhällsligt perspektiv* finns synnerligen starka skäl för denna verksamhet? (Märk väl att jag här inte försöker utvinna något värde ur det samhällsliga perspektivet i sig, alltså genom att placera samhället som subjekt (även om det möjligen skulle låta sig göras)). Varför är då detta av

intresse i en uppsats om värdeteori? Vi sysselsätter oss ju här med vad värdet av vetenskap är eller utgörs av, inte med vad vi har skäl att omfatta i diskussionen om detta eventuella värde?

I sin kritik utgår Scanlon återkommande ifrån "vetenskapsmännens perspektiv", "en enskild forskares perspektiv" eller "perspektivet hos en mecenat eller välgörare" – men ingenstans utgår han från samhället eller individen som samhällsmedborgare. Jag tycker det är en brist.

Jag vill med bestämdhet hävda att det är av intresse att i en värdeteoretisk analys av hur eller om vi ska tillskriva något värde också analyser *varifrån* detta värde i så fall kommer, *varifrån* dessa skäl har sitt *raison d'être*, utifrån vilket perspektiv (läs: ideologi) vi anlägger. Det minsta man kan begära är att vi undersöker om detta perspektivskifte möjligen kan ha någon påverkan på vårt sätt att se på ett eventuellt intrinsiskt värde hos naturvetenskaplig forskning.

Jag vill samtidigt hävda att vi måste testa om det borde kunna ingå i det individuella perspektivet att se sig som en del av ett samhälle, och att jag *som individ* möjligen kan identifiera ett egenvärde av en framåtrörelse, en utveckling, när det gäller mänsklig kunskapsinhämtning – låt oss kalla det naturvetenskaplig forskning –, just ur ett perspektiv som samhällsmedborgare. Precis som vi tidigare lät sådant som lojalitet, förmåga att lyssna och liknande vara en integrerad del av vad vänskap innebär skulle vi kunna hävda att det att vara en del av ett samhälle ingår i vad det som individ innebär att ha skäl. Och ur detta perspektiv, samhällsmedborgarens, skulle man mycket väl kunna tänka sig att det har ett egenvärde att den samlade mängden kunskap ökar i det samhälle man lever och verkar i.

Det är synd, tycker jag, att Scanlon begränsar sig själv på det sätt han gör. Det finns inget i den teori om skäl han har som grund som förutsätter att våra skäl måste bygga på det snävt egenintresserade perspektivet. Hade Scanlon byggt sin kontraktualism på Hobbes hade jag kunnat låta det vara, men Scanlon säger ju själv att det är Rousseaus version av samhällskontraktet som utgör stommen för hans tänkande, och då tycker i alla fall jag att individen som samhällsmedborgare borde kunna träda fram tydligare. (Scanlon nämner sin starka påverkan från Rousseau bl.a. på s. 15 i *Vad vi är skyldiga varandra*.)

Ett sätt att undvika denna fixering vid det individuella vore att använda sig av G. A. Cohens gemenskapsprincip. När vi diskuterar intrinsiskt värde skulle vi kunna lyfta oss från den individuella nivån till en samhällelig – alltså en gemensam – nivå. Cohen formulerar sin princip så här:

människor bryr sig om och, så långt det behövs och är möjligt, tar hand om varandra, samt att de dessutom bryr sig om att de bryr sig om varandra. (Cohen, s. 49)

Cohen har framför allt gjort sig ett namn som framstående inom politisk filosofi, och den bok ur vilket det här citatet är hämtat – *Varför inte socialism?* – behandlar politisk filosofi och inte värdeteori, men jag tycker likväl att perspektivet är relevant i sammanhanget. Att utgå ifrån ett strikt individualistiskt perspektiv är ju i sig inte något "naturligt" eller värdeneutralt, utan ett ställningstagande. Eller åtminstone ett utslag av något slags ideologisk (läs: liberal) påverkan eller grundhållning. Vi skulle lika gärna kunna ta vår utgångspunkt i denna Cohenska gemensamhetsprincip. Detta att "bry sig om" kan ju utan problem tänkas betyda "värdesättas på ett samhällligt plan" eller "anses som viktigt ur ett samhällligt perspektiv". Och om vi tänker kring värdet av vetenskaplig forskning och andra intellektuella och konstnärliga aktiviteter av kvalificerad art utifrån denna gemenskapsprincip kan vi möjligen komma fram till andra slutsatser kring värdet hos dessa aktiviteter. Det är åtminstone, menar jag, på sin plats att undersöka detta.

Går det över huvud taget att ens föreställa sig ett samhälle utan kultur, utan kunskapsinhämtning eller kunskapsförmedling mellan generationer? Kanske blir det svårt att vara så precis som att hävda att naturvetenskaplig forskning skulle ha ett egenvärde, eftersom ett sådant påstående med nödvändighet även skulle gälla i ett samhälle, eller i en tid, då det inte finns något sådant som kan kallas naturvetenskaplig verksamhet.

Mitt mål är här att öppna för möjligheten att kulturella yttringar som kunskapsinhämtning och kunskapsförmedling mycket väl skulle kunna vara intrinsikalt värdefulla – utifrån Cohens gemensamhetsprincip. Det är värdefullt ur gemenskapens – samhällets – perspektiv att mängden kunskap bibehålls eller ökar. Och då menar jag inte ur ett nyttoperspektiv, utan även för dess egen skull. Det är inte likgiltigt (eller värdeneutralt) om, säg, en kultur förlorar kontakten med exempelvis muntligt traderade berättelser, varigenom de gemensamma värderingarna och gemenskapens historia traderas. Om inte *Iliaden* och *Odysseen* nedtecknats hade vi, menar jag, förlorat något av värde, även om vi inte vetat om det. Och sannolikheten är mycket stor att vi "saknar" en hel del sådana verk inom olika uttrycksformer.

Sammanfattningsvis: Som jag ser det är det när vi tittar på vilka värdeskapande tillstånd den naturvetenskapliga forskningen kan tänkas ha som Scanlon tänker alltför snävt och begränsat, och på så sätt, genom sitt i mitt tycke snåla individfokuserade perspektiv, begränsar det omfång för värdeskapande som man skulle kunna tänka sig.

Om Scanlon som grundhållning i stället hade utgått från Cohens gemensamhetsprincip, eller någon variant av denna, i stället för ett rent individcentrerat perspektiv, skulle hans resonemang möjligen ha sett annorlunda ut, och jag är inte helt säker på att han hamnat i samma slutsats. Åtminstone inte när det gäller konstnärliga uttrycksformer samt kunskapsinhämtning och kunskapsförmedling mellan generationer. Det är dock sannolikt så att naturvetenskaplig forskning fortfarande skulle hamna utanför det som skulle kunna anses vara intrinsikalt

värdefullt. Jag vill inte gå så långt som att säga att Scanlon *borde* landa i den här slutsatsen, men med ett mindre individualistiskt perspektiv skulle möjligheterna för detta vara större.

4. SCANLONS HÄNSKJUTANDE REDOGÖRELSE FÖR VÄRDE

Låt oss nu försöka formulera en värdeteori utifrån det vi har gått igenom hittills. Vad har exemplen med värdet av vänskap respektive naturvetenskaplig forskning lärt oss om Scanlons syn på värde i allmänhet, och intrinsiskt värde i synnerhet?

Scanlon identifierar två sätt varur vi kan identifiera vad det innebär att tillskriva något värde, att anse att det är värdefullt: "Det första är att när något har rätt naturliga egenskaper så har det också egenskapen att vara värdefullt, och att denna egenskap ger oss skäl att uppträda eller reagera på vissa sätt med avseende på det." (s. 100)

Det andra sättet, det som Scanlon menar är korrekt, är uppfattningen att "det att vara gott, eller värdefullt, inte är en egenskap som i sig själv ger skäl att reagera på bestämda sätt. Att vara gott eller värdefullt är snarare att ha andra egenskaper som ger grund för sådana skäl." (s. 100) Att mena att något är värdefullt kan "inbegripa att mena att det finns skäl att främja dess existens", men ofta handlar det att vara värdefullt, enligt Scanlon, snarare om andra omdömen om vad det finns skäl att åstadkomma; värdet behöver alltså inte "härröra från ett centralt område om vad som vore bra om det existerade eller förekom." (s. 99)

Denna Scanlons abstrakta "beskrivning av strukturen i idén om värde" kan sammanfattas i två negativa utsagor: att 1) "värde inte är ett rent teleologiskt begrepp"; och att 2) "det att vara värdefullt inte är en egenskap som tillhandahåller skäl". (s. 99)

Hur ska vi då se på dessa andra egenskaper som ger skäl att handla på ett sådant sätt att vi främjar det vi betraktar som värdefullt? Scanlon svarar: "Att kalla något värdefullt är snarare att säga att det har andra egenskaper som ger oss skäl att uppträda på vissa sätt med avseende på detta", och dessa "andra egenskaper" är ofta fysiska eller psykologiska egenskaper (som när vi bedömer något som till exempel angenämt) men det att vara värdefullt "kan inte identifieras med någon sådan 'naturlig' egenskap eller, mer generellt, med någon icke-normativ egenskap." (s. 99f)

Scanlon beskriver denna process, denna redogörelse för värde som "hänskjutande", eller på engelska *buck-passing*, och till hjälp för att förklara hur vi ska förstå detta hänskjutande tar han G.E. Moore och dennes "den öppna frågans argument". Så som Scanlon beskriver detta fungerar det i korthet så här: Alla frågor som har karaktären "X är P, men är det gott?" (där P står för en naturlig eller metafysisk egenskap) är genuina frågor, men de är dessutom öppna, eller, som Moore uttrycker det, har en "öppen känsla".

Scanlons poäng är här att alla försök att formulera stängda frågor i moralfilosofiska sammanhang är dömda att misslyckas, frågor av den karaktären förblir öppna. En sluten fråga är

självbesvarande, de båda leden är i allt väsentligt synonyma. Ta frågan "Är alla ungarlar ogifta män?" Den frågan är slutna, självbesvarande. Ja-et lämnar inget utrymme för reservationer eller nyanser. Så är det. Men om vi till exempel återkopplar till diskussionen om huruvida vänskap har intrinsiskt värde ser vi att frågor av den typen med nödvändighet måste vara öppna.

Om jag förstått saken rätt skulle det enkelt kunna illustreras genom att X får stå för vänskap och P för, säg, egenskapen att vara värdefullt. Och gott står i enlighet med Scanlons tidigare resonemang om vad intrinsiskt värde innebär för "något som bör främjas", och som vi alltså har goda skäl att försöka åstadkomma mer av för sin egen skull. (s. 100)

Låt oss således formulera frågan: "Vänskap är värdefullt, men är det gott?" och undersöka hur den frågan ska förstås. Som Scanlon visade tidigare, i sektionen om vänskap och teleologins paradox, innebär konstaterandet att vänskap på många sätt är värdefullt inte nödvändigtvis att vänskap är något som bör främjas, det vill säga eftersträvas för sin egen skull. Det intressanta är ju inte att det produceras mer vänskap i världen utan att de egenskaper som vi förknippar med vänskap respekteras och främjas.

Frågan är alltså öppen i den meningen att den inte följer samma mönster som många andra praktiska omdömen vanligen gör; ofta brukar ju praktiska slutsatser, under lämpliga omständigheter, ge oss skäl att handla på ett visst sätt, eller att markera ett samband mellan sakförhållande och slutsats. Men en öppen fråga innehåller inte denna koppling mellan sakförhållande och slutsats: man kan alltså svara jakande på frågan ovan – Vänskap är värdefullt, men är det gott? – men det följer inte av påståendet (att något har denna egenskap) att man *måste* dra slutsatsen. Begreppen är inte synonyma, det finns en nyansskillnad, ytterligare något måste tillföras. Ett jakande svar på frågan innebär således inte nödvändigtvis att vi har goda skäl att handla så att vi åstadkommer så mycket vänskap som möjligt i världen.

Scanlon är i sitt *magnum opus* kolossalt sparsam med referenser bakåt i tiden men hans resonemang verkar, menar jag, vila tungt på David Humes klassiska distinktion mellan vara och bör, med fokus på vad vi har skäl att göra, hur vi bör agera. Hume konstaterade ju redan i mitten av 1700-talet i sin *A Treatise of Human Nature* att "[m]orals [...] cannot be deriv'd from reason". (Hume s. 457)

Men hur ska vi då förstå att något som har en viss uppsättning naturliga egenskaper kan vara värdefullt, om det nu inte följer naturligt enligt resonemanget ovan? Scanlon ställer sig frågan: "Vilka är då relationerna mellan dessa naturliga egenskaper och egenskapen att vara värdefull och de skäl vi har för att uppträda på vissa sätt i förhållande till företeelser som är värdefulla?" (s. 100)

Det finns två sätt att se på detta. Antingen lyssnar vi på Moore, som menar att om något har rätt naturliga egenskaper så har det också egenskapen att vara värdefullt [sektion 15-23 i Moore, *Principia Ethica*] eller så ansluter vi oss till Scanlons syn på saken. Han intar som bekant

ståndpunkten att "det att vara gott, eller värdefullt, inte är en egenskap som i sig själv ger skäl att reagera på något på bestämda sätt. Att vara gott eller värdefullt är snarare att ha andra egenskaper som ger grund för sådana skäl." (s. 100) Också här framträder släktskapet med Hume tydligt; ett berömt citat av honom lyder som bekant: "For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd." (Hume, s. 469)

Det är alltså inte något intrinsikalt värde som tillhandahåller skäl att uppträda på ett visst sätt eller eftersträva vissa saker eller tillstånd, utan andra egenskaper som ger oss dessa skäl. Denna redogörelse för vilka skäl vi har att välja, föredra, rekommendera och beundra företeelser kallar alltså Scanlon en "hänskjutande redogörelse".

Som stöd för hållningen att vi bör godta denna hänskjutande redogörelse för värde lutar sig Scanlon mot två intuitioner. Först det ganska enkla, men grundläggande förhållandet att naturliga egenskaper hos något ger skäl för att eftersträva detta. Att en semesterort är behaglig ger oss skäl att besöka den, och att en viss forskning ger oss bättre redskap att bota cancer ger oss skäl att stödja den. Poängen här är att det inte behövs något mellanled, något ytterligare motiverande värde eller element, för att vi ska ha skäl att agera på ett visst sätt. Den naturliga egenskapen är i sig skäl nog.

Det andra intuitiva argumentet som Scanlon för fram framhåller att det inte verkar gå att identifiera en enda skälgivande egenskap, som grund för alla handlingsskäl? Det verkar tvärtom vara så att "många olika företeelser kan sägas vara goda eller värdefulla, och grunderna för dessa omdömen varierar starkt" (s. 101) Här vänder sig alltså Scanlon återigen mot den teleologiska synen på värde. Denna syn stipulerar ju att vi behöver en övergripande motiverande faktor som skäl att handla, utöver de skäl vi har. Vanligen brukar "att vara föremål för önskan" sägas vara en sådan nödvändig faktor, och önskan kan då gälla till exempel "ökat välbefinnande", som hos den amerikanska moralfilosofen Shelly Kagan. Hos andra filosofer finner man krav på att en sådan önskan ska vara "rationell" eller "informerad" för att vi ska ha fullgoda skäl att agera.

Möjligen kan det vara av intresse att inflika att Scanlon är långtifrån ensam om att förutsätta något slags hänskjutande av värdet i den samtida filosofiska diskursen. Välbekanta filosofer som John Rawls och Shelly Kagan argumenterar på liknande sätt, även om en avgörande skillnad är att båda, till skillnad från Scanlon, argumenterar för något högsta värde, en övergripande motiverande faktor. Shelly Kagan anger "well-being" som detta högsta värde: "well-being is no mere instrument to the realization of the good – it is the very *stuff* of which the good consists [...] the overall good *is* the welfare of individual persons". Och vidare formulerar Kagan det vi här kallar hänskjutande på följande sätt: "To speak of the good is not to speak of something distinct

from well-being; it is rather to speak of well-being itself, but under a certain description: i.e., as that by virtue of which outcomes better meet the appropriate standards. [...] the good object is, in typical situations, an appropriate object of choice." (Kagan, s. 60) Nota bene, dock utan att hävda att det har intrinsiskt värde.

Och John Rawls baserar sin rättviseteori på föreställningen om en individuell rationell livsplan (se fr.a. Rawls, kapitel 7 sektion 63) men inte heller den har ett egenvärde utan det förhåller sig som så att: "när vi har konstaterat att ett objekt har de egenskaper som det är rationellt för någon med en rationell livsplan att vilja ha, har vi visat att det är bra för denne. Och om vissa sorters företeelser uppfyller detta villkor för personer i allmänhet, så tillhör de det som har värde för människan." (Rawls, s. 377) Det är alltså inte livsplanen i sig som har ett intrinsiskt värde utan, med Scanlons ord, som vi känner igen vid det här laget: "andra egenskaper som ger grund för sådana skäl".

Så här långt har vi huvudsakligen fokuserat på Scanlons egen argumentation, genom att först undersöka den teleologiska synen på värde, sedan illustrera vår kärnfrågas utmaningar genom att analysera begreppen vänskap respektive naturvetenskaplig forskning utifrån ett egenvärdesperspektiv och slutligen presentera Scanlons "värdeteori" (han undviker själv ordet värdeteori, för att i stället konsekvent skriva "redogörelse för värde" i stället), alltså hans hänskjutande redogörelse för värde.

Nu är det således hög tid att släppa fram en kritisk röst.

5. DANCYS KRITIK AV SCANLONS HÄNSKJUTANDE REDOGÖRELSE FÖR VÄRDE

En mycket intressant kritik av Scanlons hänskjutande redogörelse för värde har skrivits av den brittiske filosofen Jonathan Dancy. I sin artikel "Should We Pass the Buck?" från år 2000 går han grundligt igenom Scanlons redogörelse samt lyfter fram aspekter som han menar att Scanlon förbiser och som han menar att Scanlon måste förhålla sig till. Som jag har redogjort för ovan tar Scanlon avstamp i en kritik av den teleologiska synen på värde (att det som är värdefullt är rätt) samt tesen att det att något har värde skulle vara en egenskap som i sig ger skäl att agera på vissa sätt för att uppnå detta värdefulla (att vara värdefullt är att ge skäl för att vara rätt, men är inte identiskt med att vara det).

5.1 Dancys kritik i en historisk kontext

Innan vi fortsätter att undersöka Scanlons hänskjutande redogörelse för värde utifrån Dancys kritik vill jag i komprimerad form återge den redan ytterst kortfattade historik över detta problems historia som Dancy inleder sin artikel med. Låt oss kalla detta den intuitionistisk-kognitiva redogörelsen för värde. I det närmast följande, om inte annat anges, kommer alla citat

från Dancys artikel "Should We Pass the Buck?" i Rønnow-Rasmussen & Zimmerman, *Recent Work on Intrinsic Value* från 2005.

Denna intuitionistisk-kognitiva redogörelses moderna historia inleds med dess fixstjärna, G.E. Moore, och hans *Principia Ethica* som utkom 1903. Där framför Moore tesen att "to be right is to be productive of the greatest good". I sin bok skriver han "This use of 'right' as denoting what is good as a means, whether or not it be also good as an end, is indeed the use to which I shall confine the word" och lite senare, "[i]f right, by definition means conducive to general happiness, then it is obvious that general happiness is the right end." (Moore s. 18-19) Detta är alltså den teleologiska ståndpunkten i dess renaste form. Men knappt ett decennium senare, när han 1912 utkommer med boken *Ethics*, modifierar Moore själv denna ståndpunkt; enligt Dancy mjukar han nu upp den och menar i stället att det goda inte kan härledas ur det rätta utan bör ses som "an account of the one and only property that makes acts right. Even if it be the only right-making property, conduciveness to the good will not be identical with the rightness that it makes." (Dancy, s. 33)

År 1930 utkommer W.D. Ross med boken *The Right and the Good* i vilken han presenterar en teori som avsevärt skiljer sig från Moores. Ross slår fast att vi måste skilja det rätta och det goda åt, att dessa båda är "utterly distinct; indeed, no one thing can be both right and good." (Dancy, s. 33) Det goda är, enligt Ross, en egenskap hos motiv eller utfall [av handlingar] medan det rätta är en egenskap hos handlingen i sig. Således kan en handling vara intrinsikalt rätt eller fel, men aldrig intrinsikalt god eller ond. Handlingar kan, fortsätter Ross, vara instrumentellt goda, eller befärma det goda, men de kan alltså inte vara intrinsikalt goda. I själva verket följer av detta resonemang – eftersom instrumentellt värde inte kan anses vara ett värde i egentlig mening – att handlingar inte har något värde överhuvudtaget. Motiv däremot, kan vara intrinsikalt goda, men de kan inte vara rätt eller fel.

Ross fick omedelbart mothugg; redan 1931 utkom H.W.B. Josephs *Some Problems in Ethics* och där fick Ross höra att hans teori var "absurd". Det att vara rätt måste på något sätt vara kopplat till, och beroende av, det goda, menar Joseph, och han finner denna koppling genom att undersöka ordet "right". Ordet är mångtydigt; å ena sidan kan det sägas betyda "obligatoriskt", men "obligatoriness is not a character in actions. There are no ought-to-be-done-ness or ought-to-be-forborne-ness. To say that an action is obligatory means that the doing it is obligatory on me." Å andra sidan: "rightness is a form of goodness, to the realizing of which the actions belong, and it is the thought of goodness that moves us when we do an action from a sense of obligation." (Dancy, s. 34) Genom denna distinktion anser sig alltså Joseph ha vederlagt Ross syn på det goda och det rätta som "utterly distinct". Huruvida han lyckas med detta låter jag vara osagt, då det ligger utanför denna uppsats undersökningsområde.

Nonkognitivismen låg under hela efterkrigstiden och fram till 1999, då Scanlons *Vad vi är skyldiga varandra* utkom, som en våt filt över den intuitionistisk-kognitiva redogörelsen för värde. Men innan vi är där hinner vi med ytterligare ett perspektiv: år 1947 utkom A.C. Ewing med boken *The Definition of Good*. Denna bok kan sägas förebåda den hänskjutning av värde som utgör ett av de bärande benen i Scanlons teoribygge. Ewing föreslår här att vi bör se det goda som "the object of a pro-attitude". Denna pro-attitude bör vi inta gentemot allt som vi anser vara eftersträvansvärt, ja, allt vi har en positiv attityd till: "When something is intrinsically good, it is (other things being equal) something that on its own account we ought to welcome, rejoice in if it exists, seek to produce if it does not exist." (Ewing, s. 149). Dancy sammanfattar Ewings slutsatser så här:

[G]oodness is not a distinct evaluative and intrinsic property in objects, one whose presence we can discern and to which we do or at least should respond with approval and admiration. The goodness of the object just is the relational fact that we should respond to it with approval, admiration, or other pro-attitude. The evaluative 'good' has been defined in terms of the deontic "should". (s. 35)

Att det finns uppenbara likheter mellan Ewing och Scanlon har den uppmärksamme läsaren naturligtvis redan noterat.

Vi har i kapitel 3 redan ganska uttömmande gått igenom Scanlons kritik av den teleologiska synen på värde, och avfärdat den. Och Dancy bekräftar Scanlons avfärdande av Moore, när han skriver:

We abandon the teleological view because we suppose we cannot define reasons in terms of values, whatever the proper account of the relation between reasons and values turn out to be. We abandon the second view [den senare Moores något modifierade variant] because we recognise immediately that the badness of a toothache, for example, does not add a further reason to the reasons for going to the dentist that are already given by the nature of the toothache, its painfulness [...], value adds no reason to those generated by the ground for that value. (s. 37)

Anledningen till att jag i denna uppsats ägnat så mycket utrymme åt just dessa båda varianter är att det är dessa Scanlon själv tar upp. Och Scanlon framställer det i *Vad vi är skyldiga varandra* som att han erbjuder en intuitivt sett mycket mer tilltalande, övertygande och konsistent redogörelse för värde, som stämmer bättre överens med hur vi i dagligt tal ser på vad som är

värdefullt, och varför. Men där misstar han sig grundligt, hävdar Dancy; vi har ju fortfarande några andra sätt att se på saken.

Som vi redogjort för ovan talar Ewing om hur vi bör reagera närhelst vi intar en "pro-attitude" och Scanlon om vad vi har för skäl att reagera. Scanlons syn på skäl som primitiva, som omedelbart handlingsmotiverande ("motivationellt tillräckligt för att förklara denna handling", med Scanlons ord, se kap 14 Sammanfattning i *Vad vi är skyldiga varandra*, s. 80f), och Ewings "böra" som *prima facie* (det vill säga som omedelbart följande, urspr. betydelse: vid första anblicken) gör att båda dessa synsätt ryms inom den hänskjutande redogörelsen för värde, menar Dancy. Och jag kommer till samma slutsats.

Det som gör den hänskjutande redogörelsen för värde så attraktiv är, förutom dess tilltalande enkelhet (*neatness*, är ordet Dancy använder), att den mycket framgångsrikt kombinerar det evaluativa och det deontologiska. Det evaluativa rör sådant som gott och ont; bra och dåligt medan det deontologiska behandlar frågor om rätt och fel, om vad vi måste, bör och borde; om skyldigheter, krav och förbud.

Detta är ett uppenbart problem i Ross redogörelse ovan; hans stadgande att dessa båda perspektiv är "utterly distinct" från varandra går stick i stäv mot hur många uppfattar hur ett bör kan kopplas till ett värde, och inte minst hur vi ska se på frågan varför vi har anledning att agera i en situation där vi tycker att något är orätt. Eftersom Ross gör denna definitiva åtskillnad mellan det att något är fel och att vi har, säg, en skyldighet på grund av detta får han svårt att på ett enkelt och tilltalande sätt visa hur dessa hänger samman.

Den hänskjutande redogörelsen för värde, däremot, klarar detta. Det är rentav, menar Dancy, en av teorins största fördelar, men också dess största svaghet. Han skriver:

[T]he notion of what one ought to do is a deontic notion, as I take that of a reason to be, and the notion of a value is evaluative; Ewing and Scanlon combine to give deontic definition of the evaluative, and this is what is at once attractive and worrying about their position. (s. 36)

Dancy är över lag positivt inställd till Scanlons idébygge, som han menar har en synnerligen tilltalande enkelhet. Men som nämnts ovan och som vi kommer att se i sektion 5.2 finns det saker hos Scanlon som inte håller, som är "worrying".

5.2 Tre utmaningar

Scanlons fördel gentemot Ross består enligt Dancy huvudsakligen i att Ross teoribygge inte kan undgå att bli avsevärt mycket mer komplext än Scanlons (och Ewings). Och där två teorier

bedöms som likvärdiga bör vi ju välja den enklare. Men det duger inte att den bara är enklare; den måste naturligtvis också klara en kritisk granskning. Och Dancy tar upp tre saker, där han menar att den hänskjutande redogörelsen för värde inte når hela vägen. Han säger inte att dessa tre saker, var för sig eller tillsammans, fäller teorin, men han menar att de reser frågetecken kring huruvida denna teori är att föredra framför andra.

Jag kommer här att kortfattat redogöra för dessa, men jag kommer inte att i detalj bemöta dem. Syftet här är att visa vilken sorts utmaningar Scanlons redogörelse står inför, inte att slutgiltigt försvara eller tillintetgöra den. Av dessa tre utmaningar handlar två stycken om huruvida Scanlon lyckats formulera en teori som kan accepteras av såväl konsekventialistiskt som deontologiskt inriktade värdeteoretiker, något som är en uttalad målsättning för Scanlon och som han menar sig ha lyckats med. Den tredje utmaningen handlar om huruvida godhet kan ha skälgivande egenskaper eller inte.

A) Konsekventialism/Deontologi 1: Triviala plikter

Det förefaller, menar Dancy, som att det i Scanlons redogörelse för värde uppstår en kontrast mellan konsekventialism och pliktetik. Och att det lutar åt att Scanlon landar i att en förutsättning för den hänskjutande redogörelsen för värde blir att inta en konsekventialistisk syn, redan innan fördelarna med den ena eller andra har analyserats alltså. Som exempel anger Dancy triviala plikter, alltså sådana som vi utför utan att det leder till något värde. Anta att jag lovat mina barn att knyta vänstra skon först på udda dagar, om barnen gör sina läxor utan att klaga eller krångla. Huruvida jag sedan gör detta eller inte har inte något som helst värde. Alltså blir en sådan handling betydelslös utifrån Scanlons resonemang, ety: "The buck-passing view rules this out in advance. To have value is to have reason-giving features [...] So to have reason-giving features is to be of value. So the deontological view expressed above is ruled out in advance of any significant debate." (Dancy s. 40f) Och detta är inte något som Scanlon eftersträvar, och det begränsar onekligen attraktionskraften i hans teoribygge.

B) Konsekventialism/Deontologi 2: Philippa Foot och skrikandet

Dancy presenterar ytterligare en aspekt där Scanlon ser ut att tvingas favorisera en konsekventialistisk syn framför en pliktetisk. För att illustrera denna lånar Dancy ett exempel som vanligen tillskrivs den legendariska dygdetikern Philippa Foot: Vi har två regler; den ena säger "skrik inte!" och den andra "se till att så lite skrikande som möjligt äger rum". Den första är en pliktetisk utsaga, den gäller var och en och att skrika innebär att bryta mot regeln, oavsett vilket syfte man har att skrika och vilket resultatet blir. Den andra regeln är annorlunda. Det är alls inte säkert att vi ens bryter mot regeln genom att skrika; det kan tvärtom vara så att det krävs av mig att jag skriker, för att på så sätt få tyst på andra som väsnas. Denna regel fokuserar

på att maximera konsekvenserna av en handling. Om vi nu, som Scanlon gör, menar att en handlingens värde kommer från de skäl vi har för att föredra den så underminerar vi oundvikligen den pliktetiska synen på regler, och framför allt drabbar detta moraliska regler: "For we introduce the possibility that the value at issue in keeping the rule is best served by breaking it." (Dancy, s. 41f) Även detta är alltså en svaghet hos Scanlon, på samma sätt som i exemplet ovan.

C) Godhet och skälgivande egenskaper

Slutligen menar Dancy, om jag tolkar honom rätt, att det förefaller orimligt att se godhet (alltså det som har värde) som skälgivande egenskaper för våra handlingar, i stället för det rätta. Det rätta ingår ju i samma deontologiska begreppsfamilj som skäl, medan godhet alltså ligger närmare begreppet värde. Dancy lutar sig tungt mot Ross när han säger att: "goodness is an intrinsic property, while rightness is a relation. Rightness is the relation of being fitting into the situation, while goodness is a property of motives and that is not a relation at all" (Dancy, s. 42). Det är lite oklart exakt vad Ross här menar med relation, men han verkar inte använda ordet i den gängse betydelsen, alltså att två saker (eller begrepp) existerar och relaterar till varandra. Dancy framför teorin att det möjligen kan betyda "being worthy of *our* approval". (Dancys kursiv, s. 34, not 1).

Och även om vi skulle betrakta godhet som en relation (utifrån Dancys tolkning av begreppet) så skulle vi likväl inte ha anledning att tro att det skulle vara godhet som står för skälgivande egenskaper. Detta eftersom

rightness is a many-place relation, The point will then be that even if goodness is also a many-place relation, it has fewer places than rightness does and fewer than reason do. Now if this is true, it cannot be correct to define goodness as the presence of reason-giving features. For the presence of reason-giving features will have more places in it, so to speak, than the goodness has. (Dancy, s. 42)

Anledningen till att godhet är skälgivande i mindre omfattning är att godhet inte på samma sätt som skäl står i relation till individer. Det finns ju inga skäl som svävar runt i tillvaron och väntar på att tas i anspråk. Om det finns ett skäl att utföra en handling, finns alltid detta skäl hos någon individ. När Scanlon i stället hävdar att det att vara värdefullt är att ha skälgivande egenskaper hamnar han i en position som Dancy, med hjälp av Ross, menar är orimlig och osannolik. (Dancy, s. 43f)

Huruvida kritiken i punkt C ovan leder till slutsatsen att Scanlons tes är "orimlig och osannolik" vill jag låta vara osagt, men det är alldeles uppenbart en svaghet i Scanlons teoribygge. Han

menar ju själv att hans teori intuitivt sett står på fast mark, och att den representerar en gyllene medelväg mellan konsekventialistiska och deontologiska perspektiv, men här visar ju Dancy att det alls inte är så.

Och detta framstår i ännu tydligare dager när det gäller exemplen A och B ovan, där Dancy i mitt tycke tydligt och övertygande visar att Scanlons kontraktualism lutar sig avsevärd mycket tyngre på ett konsekventialistiskt förhållningssätt än på ett deontologiskt.

Tar vi dessa tre utmaningar i gemensamt beaktande blir tendensen tydlig: Scanlons teori måste sägas favorisera en konsekventialistisk hållning, och är således alls inte så neutral mellan dessa båda som Scanlon hävdar, och uttryckligen strävar efter.

Dessa svagheter till trots menar jag att det finns något sympatiskt i Scanlons försök att föra de konsekventialistiska och deontologiska perspektiven närmare varandra. Och jag vill här inte driva tesen att vi bör ge upp på honom, utan snara påvisa att det finns områden att fortsätta beforska och undersöka, att Scanlons teoribygge (eller "redogörelse för värde") inte är färdigbyggt, att vi är välkomna att ta del av och fortsätta byggandet.

6. INTRINSIKALT ELLER FINALT VÄRDE? ELLER: PRINSESSAN DIANAS KLÄNNING

Det återstår lyckligtvis ett angreppssätt på frågan som skulle kunna ge oss en sista(?) möjlighet att hitta ett hållbart argument för att vi ska kunna hävda att aktiviteter av den art vi mött i texten ovan är värdefulla för sin egen skull. På senare tid har filosofer fört fram *unikhet* som något som skulle kunna skilja det som har intrinsikalt värde från sådant som inte har det. Och detta skulle möjlighet kunna förse *Iliaden* och *Odysseen* med det egenvärde jag lite prövande jagade efter i sektion 3.3. En central artikel i detta sammanhang har skrivits av lundaprofessorerna Wlodek Rabinowicz och Toni Rønnow-Rasmussen. Artikeln heter "The Strike of the Demon: On Fitting Pro-attitudes and Value" och publicerades ursprungligen i *Ethics* år 2004.

Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen menar att det är absolut nödvändigt ("imperative") för anhängare av "the FA analysis" (FA står för Fitting Attitudes, som är en annan flitigt använd benämning på det Scanlon kallar Buck-passing, eller på svenska hänskjutande av värde) att tillhandahålla "a general and noncircular method of distinguishing the reasons that bear on evaluation from those that don't." Detta för att undvika vad som vanligen kallas sammanflätning ("the problem of conflation"), men som författarna föredrar att benämna the "Wrong Kind of Reason-problem", eller "WKR problem". Denna benämning är att föredra eftersom "some reasons for pro-attitudes may well be satisfactory but still wrong from the point of view of FA analysis; they may not be the kind of reasons that bear on evaluations" (Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen, s. 392f)

WKR (eller frågan om sammanflätning) innebär i korthet följande: "That there are reasons to have a pro-attitude toward an object does not yet imply that the object in question must be

valuable". (Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen, s. 402) Vi ska här inte i detalj fördjupa oss i detta problems hela vidd men för att den diskussion om begreppet unikheter i förhållande till intrinsiskt värde som vi ska inleda inom kort ska bli relevant behöver vi här göra en distinktion mellan "state-given reasons" och "object-given reasons", där de förra gäller "reasons that are provided by facts about the desires rather than by facts about its object" medan de senare gäller skäl som "are provided by facts about this desire's object". Dessa *state-given reasons* kan enligt artikelförfattarna vara antingen instrumentella eller intrinsiska. Medan vi kan eftersträva *object-given reasons* antingen för deras egen skull, ("for its own sake" = finalt värde), eller för vad de leder till, ("for the sake of its effect"). (Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen, s. 405. Denna distinktion har ursprungligen gjorts av Derek Parfit i uppsatsen "Rationality and Reasons", s. 17-41)

Vi närmar oss nu, tack vare WKR-perspektivet, en intressant fråga. WKR har ju gjort oss uppmärksamma på att vi bör identifiera vilken sorts skäl vi har att värdesätta något, och vilket sort detta är påverkar ju omedelbart möjligheten för något att ha intrinsiskt värde. Ovan har vi ju slagit fast att endast state-given reasons kan ha intrinsiskt värde (alltså vara värdefulla *i sig själva*) medan object-given reason kan ha finalt värde (alltså vara värdefulla *för sin egen skull*). Nu uppstår genast följande fråga: "Is it the case that the reasons for pro-attitudes are of the right kind only if they are provided by the internal properties of the objects?" Ett problem här blir att detta bara skulle kunna gälla finala värden, och inte instrumentella värden, eftersom "instrumental and contributive values, by their very nature, are supposed to depend on relational (i.e. external) properties of their bearers". Men det finns en väg framåt: "This difficulty could be dealt with if we restricted the FA analysis to final values alone. Instrumental and contributive values could then be defined in terms of the final ones (as means to final values and as their parts, respectively)." (Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen, s. 409f).

Det är alls inte sällsynt att man sätter likhetstecken mellan intrinsiskt värde och finalt värde, men detta är alltså att gå för långt, menar artikelförfattarna. Att något har ett värde för sig självt, för sin egen skull är inte detsamma som att det har ett värde i sig självt. Artikelförfattarna vänder sig mot denna "long-standing view that all final value must be intrinsic" genom en i mitt tycke övertygande och pedagogisk bukett av exempel i detta blockcitrat:

[A] valuable object such as a Fabergé egg or a China vase deserves a greater appreciation, for its own sake, if it is rare, or if it is unique in its kind. An objects historical importance, its significant connection to historical personalities or to important events, may also function in a similar value-enhancing way. To illustrate, a dress that has belonged to princess Diana may be seen as valuable because of its connection to that iconic figure. [...] Many more examples can be given, but the main

point is straightforward: "The inference from 'value for its *own* sake' to 'value *in* itself' is quick but invalid". (Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen, s. 410)

Det intrinsikalt värdefulla (om något sådant över huvud taget existerar) är således värdefullt i sig självt, alltså i kraft av interna, icke-relationella egenskaper, medan det som har finalt värde får sitt värde genom att stå i relation till något som ger detta värde. Dianas klänning får sitt värde tack vare sin unikheter, alltså genom en relationell egenskap. Vi kan inte tillåta oss, menar artikelförfattarna, att låta det att något är värdefullt för sin egen skull också innebära att det är värdefullt i sig självt. Det är ett inbjudande men ohållbart felslut.

Låt oss nu, när vi undersöker vilken bäring det vi hittills avhandlat har på vår syn på människolivets värde, huruvida det är något som har ett intrinsikalt värde, som bör främjas, också undersöka vad Rabinowicz och Rønnow-Rasmussens distinktion mellan intrinsikalt och finalt värde kan bidra med i detta sammahang. För som jag nämnde redan i inledningen har jag en stark intuitiv känsla för att anse att människolivet har ett egenvärde. Kan jag behålla denna intuition? Och i så fall, på vilket sätt tar den sig uttryck?

7. SCANLON OCH MÄNNISKOLIVETS VÄRDE

Efter att nu förhållandevis grundligt ha redogjort för Scanlons hänskjutande redogörelse för värde, samt lyft fram och belyst ett par av de mest grundläggande utmaningar och brister som återstår att utveckla innan vi kan sägas ha nått fram till en tillfredsställande kontraktualistisk värdeteori är det dags att undersöka den i mitt tycke mest grundläggande frågan när det gäller intrinsikalt värde: den om människolivets värde. Jag tror inte jag går för långt när jag påstår att en djupt utbredd hållning bland en majoritet av jordens befolkning, och inom flertalet av de större kulturerna, håller för sant att människolivets värde intar en särställning – som något värdefullt i sig självt. Somliga använder ordet heligt, vilket översatt till den här uppsatsens begreppsapparat får anses motsvara intrinsikalt värdefullt. Men vad har då Scanlon att säga om detta?

Den förståelse för Scanlons hållning som vi fått genom exemplen med vänskap respektive värdet av naturvetenskaplig forskning samt de brister och utmaningar som vi lyft fram i ljuset i samband med framför allt Dancys kritik av Scanlons hänskjutande redogörelse för värde, och som alltjämt väntar på sina slutgiltiga svar, kommer jag nu inte att behandla djupare, utan min avsikt är att undersöka vart Scanlons hänskjutande redogörelse för värde för oss i den här frågan. Kommer vi att hänskjuta även detta värde, så att säga? Och vad kan Dianas klänning – det vill säga Rabinowicz och Rønnow-Rasmussens resonemang om finalt värde – tillföra vårt sätt att se på människolivets värde?

7.1 Människolivets intrinsikala värde

Så som Scanlon ovan redogjort för intrinsikalt värde skulle det att tillskriva mänskligt liv denna sorts värde innebära att mänskligt liv är något "som bör främjas", alltså något som vi har skäl att försöka åstadkomma så mycket som möjligt av. Ju mer liv, rent kvantitativt, desto bättre.

Men Scanlon påpekar omedelbart att det inte är så vi vanligtvis ser på värdet av mänskligt liv. Att mänskligt liv är värdefullt, håller han naturligtvis med om, och vi har utan tvekan "starka skäl att inte förstöra sådant liv och skäl att skydda det när vi kan". (s. 106) Men han vänder sig mot att det skulle ha ett egenvärde. Analogt med resonemanget att vi inte tycker att det är centralt att mängden vänskap i världen är så hög som möjligt, anser vi ju inte nödvändigtvis att det är viktigast (eller ens viktigt) att mängden liv upprätthålls eller ökas. Scanlon formulerar det själv så här:

Att uppskatta värdet av mänskligt liv är primärt en fråga om att se människoliv som något som bör respekteras, vartill hör att se skäl att inte förstöra dem, skäl att skydda dem och skäl att vilja att dessa liv ska gå bra. Många av de starkaste av dessa skäl handlar emellertid om respekt för och omtanke om den person vars liv det är, snarare än respekt för mänskligt liv, eller detta fall av mänskligt liv, i en mer abstrakt mening. (s. 107)

Som exempel lyfter Scanlon frågor som eutanasi och självmord. Han ställer frågan om vi alltid, i alla lägen, har skäl att försöka hålla en patient vid liv, även om denne lider fruktansvärda kval och inte har några som helst utsikter att tillfriskna. "Vore det att visa brist på den respekt som människolivets värde kräver att avsluta detta liv genom att avbryta näringstillförsel och andra livsuppehållande åtgärder [...]?" (s. 107) Och har vi skäl att moraliskt klandra en person i en liknande situation, men som själv försöker avsluta sitt liv. Nej, hävdar Scanlon, det har vi inte. Vi har tvärtom en skyldighet att respektera människors skäl att vilja agera (eller få hjälp att agera) på det sätt de önskar.

Detta under förutsättning att de skäl individen har är goda skäl, vill säga. En person som vill ta sitt liv på grund av ett personligt tillkortakommande eller olycklig kärlek kan sannolikt inte sägas ha goda skäl för att avsluta sitt liv. Inte heller en person som har drabbats av en smärtsam sjukdom, men där oddsen för tillfrisknande är förhållandevis goda. Var dessa gränser ska dras mellan vad som är ett tillräckligt starkt skäl för det ena eller andra – och vem som ska avgöra det – berättar inte Scanlon. Hans poäng i sammanhanget är att det, trots att det i många situationer kan vara ytterst svårt att identifiera om ett skäl är starkt nog, finns situationer där vi kan säga oss ha tillräcklig information för att kunna göra en bedömning.

Det centrala i denna bedömning är alltså inte människolivets värde i sig utan, i enlighet med Scanlons hänskjutande redogörelse av värde, sådant som vi menar gör mänskligt liv värdefullt, främst respekten för den enskildes liv. Vår förståelse av människolivets värde inbegriper att "se att det finns starka skäl att skydda liv och att inte förstöra det" men dessa skäl gäller bara så länge "den person vars liv det är har skäl att fortsätta leva eller vill leva." (s. 107) Livets värde kan alltså identifieras med de skäl man har att leva det, eller tydligare uttryckt:

[E]rkännandet av människolivets värde är en fråga om att respektera varje människa som en varelse som hyser skäl, det vill säga att erkänna kraften i deras skäl att vilja leva och vilja att deras liv ska gå bättre. (s. 108)

Är vi då framme vid en giltig redogörelse för hur vi bör se på människolivets värde? Inte riktigt, menar Scanlon. För definitionen ovan är fortfarande inte helt tillfredsställande. I blockcitatet ovan förutsätts två saker som inte hör hemma i Scanlons syn på värde, två saker som han menar att en fullgod redogörelse för värdet av mänskligt liv bör klara sig utan för att vara attraktiv. Den första invändningen är att formuleringen ovan öppnar för en "ideal observatör" eller liknande, en kraft som liksom utifrån ska bedöma tyngden hos de skäl som en människa har. Detta skulle, med Scanlons ord, vara "hopplöst opraktiskt" eftersom vi som människor helt enkelt är oförmögna att ta in och ta ställning till *alla* skäl som kan ha bäring på ett beslut eller ett ställningstagande. För att vi ska undvika tankefigurer som ideala observatörer eller fullt informerade agenter måste en redogörelse för människolivets värde "säga mer om det anspråk som dessa skäl har på oss." (s. 108)

Den andra invändningen handlar egentligen mer om att Scanlon vill göra oss uppmärksamma på en brist i resonemanget i blockcitatet ovan, än om en invändning i egentlig mening. Scanlon menar att det som beskrivs i citatet som förmågan att hysa skäl inte till fullo får med djupet och vidden av vår förmåga att hantera skäl. Vi behöver alltså en fördjupning som tydligt får med inte bara vår förmåga att hysa skäl utan också vår förmåga att "bedöma skäl och rättfärdiganden". (s. 108) Skillnaden kan vid första anblicken te sig liten, men jag tror Scanlon gör rätt i att betona vikten av detta. För, som Scanlon så väl uttrycker det, det att "förstå människolivets värde måste inbegripa att erkänna och respektera dessa särpräglade förmågor".

Vi kan alltså inte ta ställning till precis alla tänkbara omständigheter när vi formar våra skäl, men, och detta är viktigt, vi har förmågan att bedöma, värdera, jämföra, förkasta, omvärdera osv olika skäl och rättfärdigande. Vi kan alltså i egenskap av rationella varelser fatta självständiga beslut om skäl och sträva efter att föra våra liv i den riktning som ligger i samklang med våra skäl. Med detta sagt har Scanlon kommit fram till en formulering som han menar tar denna vår förmåga till självständiga skälbedömning på allvar, och denna formulering ligger till grund för

hans moraliska tänkande, hans teori om "vad vi är skyldiga varandra". Kort uttryckt: om rätt och fel:

[R]espekten för mänskligt (rationellt) liv kräver att vi behandlar rationella varelser endast på sådana sätt som skulle tillåtas av principer som de inte rimligen kunde avvisa, i den mån som även de sökte principer för ömsesidig styrning som andra rationella varelser inte rimligen kunde avvisa. (s. 108)

Den centrala frågan är alltså inte *om* mänskligt liv har ett värde, för det har det. Frågan är snarare *hur* detta värde ska förstås, hur vi bör värdesätta mänskligt liv.

7.2 Människolivets finala värde

I sektion 6 ovan introducerade jag ett resonemang kring egenvärde som jag tycker är mycket fruktbart, och som jag anser kan föra diskussionen kring människolivets värde framåt.

Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen får där öppna upp för att vi, även om vi går med på att människolivet inte har ett egenvärde i sig självt, så har det ett värde för sin egen skull. Tack vare att det står i relation till egenskaper som ger detta värde, till exempel *unikhet* eller *sällsynthet*.

Men Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen menar också i sin artikel att instrumentella egenskaper, som till exempel *användbarhet* kan bidra till att vi bör anse att livets eventuella finala värde:

A life useful to others may be valued for its own sake in virtue of that very usefulness. This instrumentality may be thought to make a life not just more valuable as a means but also more valuable as a final goal. (Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen, s. 410)

Jag är inte så säker på att jag är överens med artikelförfattarna på den här punkten. Det att något är "useful to others" kan ju inte gärna vara tillräckligt för att tillskriva det värde för dess egen skull. Det skulle ju i så fall tömma begreppet på värde; en gaffel är ju i allra högsta grad "useful to others" utan att för den skull ha ett finalt värde.

Jag tror man gör klokt i att vara restriktiv när det gäller vilken sorts relationella egenskaper som kan anses tillföra detta finala värde, och när det gäller just instrumentella egenskaper bör vi vara extra återhållsamma. I frågan kring människolivets värde ligger det nära till hands att tänka att det är just varje enskilt livs unikhet som skulle vara värdegivande. Varje liv är ju unikt och oersättligt – och externa, relationella egenskaper av den här typen kan fungera på värdehöjande

sätt, i analogi med hur vi talade om Dianas klänning i sektion 6. Så tolkar jag artikelförfattarnas intentioner, och jag finner dem i allt väsentligt välgrundade.

Besläktade tankar kan man hitta även hos en annan lundaprofessor. En av essäerna i Dan Egonssons *Filosofiska essäer om människovärde* heter "Människovärde" och behandlar frågan om huruvida människolivet har ett egenvärde och här återfinner vi ett resonemang som kanske främst kan ses som argument för Rabinowicz och Rønnow-Rasmussens tes att egenskapen unikhet mycket väl skulle kunna ligga som grund för att tillskriva människolivet ett finalt värde, snarare än som ett argument för att människolivet har ett intrinsikalt värde. På ett mycket vackert sätt låter Egonsson ornitologens omsorg om unika och sällsynta fåglars existens – fåglar som varken ornitologen själv eller andra ornitologer sannolikt kommer att se – få stå som symbol för värdeskapandet hos det unika. Egonsson beskriver hur ornitologen "kan önska att en sällsynt och skygg ugglearn inte ska försvinna från de sibiriska urskogarna även om jag vet att den sannolikt inte kommer att bli föremål för några mänskliga observationer i framtiden" (Egonsson, s. 12) Denna bild tycker jag fångar innebörden av att något är värdefullt *för sin egen skull* på ett mycket tilltalande sätt, den öppnar upp för vad det innebär, på djupet.

Senare i samma essä ställer sig Egonsson frågan: "Är verkligen egenskapen att vara människa i sig själv intressant – är det inte snarare egenskapen att tillhöra samma art som man själv tillhör? Man kan medge att vi tillmäter människor värde i kraft av att de är just människor, men är inte den yttersta grunden för detta trosföreställningen om att vi själva är människor?" Och detta tolkar jag som att Egonsson säger att det är externa, relationella egenskaper som ger detta värde, genom de egenskaper som vi förknippar med att tillhöra arten människa, alltså arttillhörighet. Han säger i anslutning till detta att det är "denna relation hos andra människor till oss själva som vi värderar" (Egonsson, s. 25) Och denna värdering, detta värdeskapande, sker när vi intar vad Egonsson kallar standardattityden, dvs. att "vissa hänsyn tillkommer människan i kraft av att hon är människa, som att hon inte får ses som utbytbar mot en annan människa, och att det är en kränkning av människovärdet att offra en människa för att rädda två." (Egonsson, s. 28)

Och när det gäller egenskaper som exempelvis "egenskapen att vara människa" så menar Egonsson att den är "intrinsikalt värdefull *mot bakgrund av* vissa andra egenskaper" samt att "egenskapen att vara människa har ett värde i sig och varken för vad den kan tänkas leda till eller för de egenskaper med vilka den normalt sett förknippas, innebär inte att det också måste vara ett värde som upplevs *oberoende* av andra egenskaper." Och Egonsson drar slutsatsen att det är "vissa *konstellationer* av egenskaper som vi upplever som värdefulla." (Egonsson, s. 22)

I denna Egonsonsska mer målande framställning tillsammans med Rabinowicz och Rønnow-Rasmussens mer stringent analytiska har jag funnit övertygande skäl för att vi borde kunna tillerkänna människoliv ett finalt värde. I kraft av de relaterade egenskaper, i det här fallet unikheter, som vi har skäl att anse lämpliga.

Scanlon övertygar när han vederlägger möjligheten till intrinsikalt värde, men jag tycker hans hänskjutande av värde lämnar ett tomrum efter sig. För att mina, och sannolikt många andras, intuitioner kring detta inte ska resa sig i protest behövs en fastare grund att stå på. I och med Scanlons hänskjutande lämnas vi på ett gungfly. Hur goda skäl vi än har att söka "principer för ömsesidig styrning som andra rationella varelser inte rimligen kunde avvisa" är dessa likväl i någon mån godtyckliga, i det avseendet att de inte uttryckligen formuleras starkare än i det sista blockcitatet ovan. Men låt gå för att människovärdet inte genereras inifrån, tack vare interna icke-relationella egenskaper, utan uppnås så som Rabinowicz och Rønnow-Rasmussen har formulerat det. Att människolivet har ett värde för sin egen skull, ett finalt värde, ger en bra grund för fortsatta studier i frågor rörande människors rättigheter och värde.

8. SAMMANFATTNING

Syftet med denna uppsats har varit att undersöka Scanlons värdeteori, med fokus på hans syn på intrinsikalt värde. Min ingång var att jag var mycket tilltalad av hans värdeteori men att frågan om intrinsikalt värde, och då framför allt gällande människovärdet, väckte andra intuitioner hos mig som jag ville gå till botten med. Och efter att ha skaffat mig en någorlunda djuplodande förståelse för hans resonemang, genom att först grundligt ha presenterat Scanlons värdeteori för att sedan släppa fram kritiska röster, tycker jag mig ha nått fram till en grund att stå på i värdeteoretiska sammanhang. Detta har inte skett genom ett omfamnande av Scanlons teori i sin helhet, men inte heller genom ett förkastande av den. Utan genom att formulera en distinktion, en förfining av resonemangen, genom att skilja på intrinsikalt och finalt värde.

Denna distinktion innebär efter vad jag förstår inte att vi måste göra oss av med en hänskjutande redogörelse för värde i Scanlons anda, utan bara att vi inte, så långt jag kommit i min argumentation, kan säga att människolivet har ett intrinsikalt värde. Dock har vi fog för att tillskriva människolivet ett finalt värde, och det är ingen dålig grund att stå på för någon som har starka intuitioner för att människolivet har ett egenvärde.

Vad gäller mina båda mål med denna uppsats, att jag skulle nå fram till en fast grund att stå på för framtida moralfilosofiska studier samt att jag ville gå till botten med denna min starka intuition att människolivet har ett egenvärde, vill jag alltså gärna tro att jag i någorlunda utsträckning har lyckats med båda.

9. LITTERATUR

Min huvudkälla i denna uppsats har varit Scanlon; T.M. *Vad vi är skyldiga varandra*, Göteborg, Daidalos, 2011 (1998). Okommenterade sidhänvisningar inom parentes hänvisar till detta verk.

Övriga källor:

- Cicero, *Samtal i Tusculum I-II*, Forum, Stockholm 1970 (troligen författad 45 f.Kr.)
- Cohen, G.A., *Varför inte socialism?*, Daidalos, Göteborg, 2013 (2009)
- Dancy, Jonathan, "Should we pass the buck?" i Rønnow-Rasmussen, Toni & Zimmerman, Michael J. (red.), *Recent work on Intrinsic Value*, Springer, Dordrecht, 2005
- Egonsson, Dan, *Filosofiska essäer om människovärde*, Nya Doxa, Nora, 1999
- Ewing, A. C., *The Definitions of Good*, Macmillan, London, 1947
- Hansson, Sven Ove, *Verktygslära för filosofer*, Bokförlaget Thales, Stockholm, 2003
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, New York, 1978 [första utgåvan 1888, skrevs ursprungligen 1739-1740]
- Kagan, Shelly, *The Limits of Morality*, Oxford University Press, New York, 1989
- Moore, G.E. *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1956 (1903)
- Nagel, Thomas, *Utsikten från ingenstans*, Nya Doxa, Nora, 1993 (1986)
- Parfit, Derek, "Rationality and Reasons" i Dan Egonsson m.fl. (red.), *Exploring Practical Philosophy: From Action to values*, Aldershot, Ashgate, 2001
- Rabinowicz, Wlodek och Rønnow-Rasmussen, Toni, "The Strike of the Demon: On Fitting Pro-attitudes and Value", *Ethics* 114, april 2004: s. 391-423
- Rawls, John, *En teori om rättvisa*, Daidalos, Göteborg, 1999 (1971)
- Rønnow-Rasmussen, Toni & Zimmerman, Michael J. (red.), *Recent work on Intrinsic Value*, Springer, Dordrecht, 2005
- Scanlon; T.M. *Vad vi är skyldiga varandra*, Göteborg, Daidalos, 2011 (1998)
- Scanlon, T.M. *The Difficulty of Tolerance, Essays in Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006 (2003)