
Filosofisk tidskrift

Nummer 3 · Årgång 1 · September · 1980

Innehåll

Erik Ryding

Några reflexioner om altruism 1

Lars O Ericsson

Om politikens gränser 12

Torbjörn Tännsjö

Frihet eller demokrati? 29

Carl-Reinhold Bråkenhielm

Religion och vetenskap 41

Notiser 48

Recension 50

Akademilitteratur

15:

Filosofisk tidskrift

Stiftelsen Filosofisk tidskrift · Förlaget Akademilitteratur

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 riktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar, på omkring 10–25 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör

Lars Bergström (ansvarig utgivare)

Redaktionskommitté

Aant Elzinga (Göteborg), Göran Hermerén (Lund), Anders Jeffner (Uppsala), Sven-Erik Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm) och Dag Prawitz (Stockholm).

Manuskript

Manuskript sändes till redaktören:

Lars Bergström, Stora Ängby Allé 24, 161 54 Bromma.

Förlag

Förfrågningar beträffande produktionstider, prenumerationer, annonser ställs till förlagets kontaktman:

Hanserik Tönnheim, Akademilitteratur, Box 50010, 10 405 Stockholm.

Telefon 08-15 21 82.

Abonnemang

Tidskriften utkommer med 4 nummer/år.

Lösnummer pris Svkr 15:–

Prenumeration Svkr 55:–/år

Postgiro 56 25 65–2

Annonser

1/1-sida Svkr 1 000:–, 1/2-sida Svkr 600:–, 1/4-sida Svkr 300:–

Upplaga

1 000 ex/nr

Tryckeri

Gotab, Stockholm

ISSN 0348–7482

ISBN 91-7410-123-4

Några reflexioner om altruism

”Altruism” (av lat. ”alter” – den andre) är en tämligen obestämd term, som i sig själv knappast säger mer än det svenska ordet ”människovänlighet”. Här skall den tagas i en stark mening. Men en altruist avses i det följande en person, för vilken andra människors lycka är det väsentliga värdet. Jag låter detta innebära (1) att altruisten som högsta önskan har att andra människor skall bli lyckliga (2) att han gör vad han kan för att de skall bli så lyckliga som möjligt. Även om detta kanske inte skulle vara den vanligaste bestämningen av altruism, tror jag det kan vara av intresse att diskutera begreppsbildningen. Den beskrivna livshållningen har ju länge inom kristenheten – och inte bara där – gällt som ett högsta ideal, även om man inte betraktat det som en skyldighet för vanliga människor att praktisera den.

Satsen (1) handlar ju om en sinnesförfattning, satsen (2) om satisfiering av en norm (”Gör vad du kan för att . . . !”), och man kan observera de olika roller, som subjektet spelar i dem. Det hette i (1) att altruisten önskar att andra *skall bli* lyckliga. Lyckan i fråga behöver alltså inte vara resultatet av hans egna insatser; han är inte besatt av ambitionen att just han skall vara dess upphovsman utan är nöjd, bara den kommer till stånd. I (2) rör det sig däremot om ett agerande av altruisten själv.

”Lycka” och dess synonymer betecknar i de moderna språken ett tillstånd av eufori, som naturligtvis innehåller grader och har en vag gräns nedåt. Man kan tänka sig en skala, som går från djup förtvivlan till extatisk glädje och som i teorin, om också inte i praktiken, kan förlängas obegränsat åt båda hållen. Att sträva efter att göra en människa så lycklig som möjligt betyder att man försöker få henne att avancera så högt uppåt på skalan som man kan. Altruistens verksamhet kan alltså vara inriktad på att göra den mycket olycklige måttligt olycklig likaväl som på att få den tämligen belåtna att passera över gränsen till lycka.

Med hänsyn till möjligheten av en starkare eller svagare eufori skulle här kunna invändas, att om en altruist enligt bestämningen ovan har fått sin högsta önskan uppfylld, ifall alla andra blivit lyckliga, så är det egendomligt att normen skall kräva att han arbetar för att göra dem så lyckliga som möjligt. Det senare innebär ju ett bud att i förekommande fall sträva för att

göra den redan lycklige ännu lyckligare. Då saken inte spelar någon roll för det fortsatta resonemanget, har jag inte ansett det nödvändigt att komplicera definitionen av "altruism" genom att taga ställning på denna punkt. Någon verklig motsägelse är det inte fråga om; altruisten kan tänkas känna sig belåten, bara alla kommit fram till lyckostadiet men ändå uppfatta det som en plikt att verka för deras fortsatta avancemang. Vill man eliminera denna situation, kan det ske genom att i definitionen införa en restriktion, som begränsar den altruistiska plikt- och intressesfären till de ännu inte lyckliga. I detta sammanhang skulle den som ville ge en exakt definition av "altruism" fö behöva taga upp en analogi till utilismens traditionella diskussion om lyckomaximering contra lyckofördelning – skillnaden bleve bara att då det gällde altruismen, skulle inte den egna lyckan komma med i kalkylen.

Som påpekat är "altruism" inte någon preciserad term, men så mycket fastlägger i alla fall språkbruket som att de lyckoökningar altruisten söker åstadkomma, måste gälla det samlade livsnettot. Detta utesluter naturligtvis inte handlingar med kort räckvidd (att hjälpa någon över gatan o dyl) eftersom de ceteris paribus ökar den totala livslyckan om också ytterst obetydligt. Däremot elimineras handlingar, som framkallar momentana lustkänslor men kan förmodas orsaka en större olust längre fram (t ex narkotikainjektioner).

Den viktigaste metoden att göra människor lyckliga är att tillfredsställa deras önskningar. Visserligen kan dessa ju vara inbördes oförenliga, men det väsentliga är här, att det kan förutsättas vara ett nödvändigt (om också inte tillräckligt) villkor för lycka, att man fått sin främsta önskan – dvs den önskan som spelar störst roll för lyckan – uppfyllt.

En altruistisk värld skulle alltså bli en värld, där människorna som främsta livsmål hade att uppfylla varandras önskningar. Spontant väntar man sig väl, att samarbetet dememellan under sådana omständigheter skall löpa friktionsfritt. Jag skall emellertid argumentera för att det tvärtom i ett stort antal fall kommer att drabbas av allvarliga störningar.

Låt oss för enkelhetens skull se på en modell med endast två personer, A och B, som båda antas satisfiera altruismens krav. Vad A helst av allt vill är alltså att B skall bli lycklig, och motsvarande gäller för B. De vet också om varandras osjälviska inställning – något som i en övervägande altruistisk värld ju endast innebär kunskap om att den andre är normal.

De erbjuds så någonting, X, som för båda är åtråvärt men som bara en av dem kan få – en möjlighet att rädda livet, en viss anställning, sista biljetten till en konsert e. d. Vad skall nu exempelvis A göra? Skall han avstå X till B? Det vore det handlings sätt, som gav honom mest glädje under förutsättning att B utnyttjade X utan att bekymra sig om att han därigenom berövade A något som denne gärna ville ha. Men sådan är ju inte B, utan

hans högsta glädje består i att bereda A glädje, och det vet A. Skall A då i stället uppoffra sig och lägga beslag på X för att tillfredsställa B:s altruism? Inte heller det förefaller rekommendabelt, för B vet ju att A är lika ädel som han själv, och mycket hellre skulle sett honom (B) dra fördel av X, bara han inte vetat att B kände på samma sätt.

Stämmer analysen, leder alltså ett försök att tillämpa altruismen till ett dödläge. Dess norm förmår i symmetriska situationer av det skisserade slaget inte fylla sin uppgift att tjäna som handlingsdirektiv; A och B hamnar i samma dilemma som de bekanta alltför artiga herrarna, vilka står bugande framför en dörr och båda envisas med att den andre absolut skall gå först.

Möjligen kan man se en utväg i att (t ex) A börjar hyckla egoism. Kan B bibringas den falska föreställningen, att A:s osjälviskhet endast är skenbar, så kommer han med ogrumlad glädje att avstå från X, övertygad om att han därigenom bereder A en tillfredsställelse. Om vi som exempel tar fallet med den åtråvärda anställningen skulle A alltså lämpligen börja intrigera, baktala B och över huvud taget uppträda som en fördomsfri streber för att effektivt camouflera sin altruism. Denna något paradoxala tillämpning av osjälviskhetens moral förutsätter dock för att ge åsyftat resultat, att B inte kommer på samma idé. Ty om båda tror att den andre i själva verket är egoist, kommer givetvis såväl A som B omedelbart att vilja ge upp X, och man är tillbaka i samma läge som förut.

Låt oss emellertid antaga, att handlingsförlamningen på något sätt – förslagsvis genom lottdragning – har blivit bruten och att X har tillfallit A. Vad kommer detta att få för följder för de båda personernas lyckonivå?

A:s glädje över att ha erhållit X kommer i första instans att mer än uppvägas av hans smärta över att ha berövat B det, medan B:s saknad efter X på motsvarande sätt övertrumpas av hans glädje över att A fått det. I andra omgången kommer insikten om A:s negativa balans att negativt påverka B och insikten om B:s positiva balans att positivt påverka A, varpå det i tredje omgången blir ett nytt återslag osv. (Naturligtvis menar jag inte att parterna skulle uppleva dessa olika lägen som klart skilda stadier; framställningen vill endast åskådliggöra, hur stigandet och sjunkandet på lyckoskalan tar ut varandra.)

Man kan med detta jämföra, hur situationen skulle blivit, om vi i stället för A haft en normalt egoistisk person, C. Någon lottdragning hade då inte behövts, eftersom B givetvis avstått X åt honom, och C hade blivit belåten utan att i högre grad besvärats av tanken på B:s uppoffring, medan B för sin del kunnat glädja sig åt C:s glädje och vetat, att den inte alltför mycket stördes av medvetandet om att B blivit utan. En moralisk blandekonomi tycks alltså vara att föredraga framför ett rent altruistiskt samhälle både från lyckosynpunkt och med hänsyn till att det slag av låsta situationer som

ovan beskrivits, blir mindre frekventa.

Samtidigt verkar det dock svårt att förneka att A och B är goda människor. I vårt samhälle skulle de nästan kunna aspirera på status som helgon, och även inom andra kulturkretsar betraktas det som en moraliskt förtjänstfull gärning att avstå från begärliga ting för att bereda sin nästa en glädje. Jag tror man vågar påstå, att inga resonemang förmår upphäva gillandet av deras människovänliga attityd – ett ord som får inbegripa både beteendet och sinnelaget. Om den inte längre fick betecknas som berömlig från moralisk synpunkt, bleve filosoferna tvungna att för dess räkning laborera med någon ny typ av värdering, som emellertid skulle bli svår att bestämma, så att den verkligen skilde sig från den moraliska.

Håller man med om att den konsekventa altruismens värld inte är lika lockande som en värld, där det också finns individer som med glädje tar emot personliga fördelar, blir konsekvensen alltså den, att man samtidigt moraliskt gillar en människa och inte anser det önskvärt att alla i moraliskt avseende är sådana som hon. Man kan som nämnts peka ut A och B som föredömen, men det sker då i förvissningen om att föredömena endast kommer att vinna sporadisk efterföljd.

Uppenbarligen har situationen intresse för frågan om de moraliska omdömenas allmängiltighet. Den maxim altruisterna följer skulle i anslutning till hävdvunna mönster kunna formuleras "Handla, som om du älskade din nästa mer än dig själv!", och vi kan mycket väl uttala vår oreserverade beundran för deras leverne utan att för den skull vilja se maximen upphöjd till allmän naturlag. I stället för Kants imperativ skulle vi då (i detta fall) få en föreskrift av den ungefärliga lydelsen "Handla så, att du kan vilja att många fler än vad som är sannolikt följer maximen för din handling!"

Jag skall emellertid i det följande närmast konfrontera resultatet med R M Hare's teorier, eftersom denne både energiskt understrukt draget av allmängiltighet i moralen – fö under uttryckligt erkännande av sin tacksamhetsskuld till Kant (*Freedom and Reason* 1.3.2) – och, låt vara kortfattat, diskuterat de moraliskt överkvalificerade (supererogatory) handlingarnas problem; det förefaller ju naturligt att förmoda att altruismens problem har beröring med detta eller rentav utgör en del av det.

En grundtanke hos Hare är att moraliska omdömen kan universaliseras i samma mening som deskriptiva omdömen kan det. Liksom det är en motsägelse att påstå att ett objekt är rött och ett annat som medges ha exakt samma färg, inte är rött, så motsäger man sig, om man moraliskt betygsätter identiska handlingar i identiska situationer olika (identisk = identisk från alla relevanta synpunkter).

Hur denna tes om de moraliska termernas betydelse kan få betydelse för den moraliska praktiken, visas i anknytning till en biblisk parabel. En man,

P_1 , är skyldig en annan, P_2 , pengar, och P_2 är i sin tur skyldig P_3 . Enligt lagen kan fordringsägaren sätta sin gäldenär i fängelse för att tvinga honom att betala, och P_2 frågar nu sig själv, om han bör vidtaga den åtgärden mot P_1 . Han har lust att göra det, men eftertanken visar att han i så fall måste acceptera principen "Var och en som är i min situation bör sätta sin gäldenär i fängelse" och eftersom han vis à vis P_3 befinner sig i en motsvarande situation, skulle han därmed tvingas godtaga imperativet "Låt P_3 sätta mig i fängelse!". Och eftersom han inte har lust att dra den konsekvensen, låter han P_1 slippa undan (a a II 6.3).

Utifrån en sådan syn på de moraliska omdömena måste det te sig som ett problem att man från moralisk synpunkt kan prisa en handling utan att önska att alla i motsvarande situationer skall kopiera den.

Hare's, kanske med någon tvekan framförda, lösning består i en hänvisning till rätten att välja olika livsideal. Antag, säger han, att en soldat i krig kastar sig mot en exploderande granat och på så sätt med uppoffrande av sitt eget liv räddar sina kamrater. Han gör därmed något gott men inte något som var och en i hans situation *bör* göra. Man kunde inte ha klandrat honom, om han låtit bli, även om han då inte hade visat sig lika moraliskt förträfflig ("would not have been such a good man").

Vi får alltså en distinktion mellan goda handlingar och handlingar, som bör utföras av alla. Hare motiverar skillnaden med att visserligen bör alla försöka bli moraliskt bättre men "det finns olika sätt att vara en bra människa; och därför följer det inte, från det faktum att A är en bättre människa än B . . . att B bör försöka bli mer lik A . . . Ty B försöker kanske vara en bra människa av en annan sort, och för detta syfte är det kanske onödigt, eller t o m skadligt, att bli mer lik A , ens i det avseende i vilket A är en bättre människa" (a a II 8.7).

Hare's text är knappast fullt klar. Å ena sidan hette det, att man inte kunde klandrat soldaten, om han avstått från sitt hjältedåd. Detta tycks innebära, att handlingen inte var en plikt för honom, ty om en individ underlåter något han borde göra, kan man klandra honom. (Jag använder i denna uppsats uttrycken "böra" och "vara plikt" som synonymmer.) Å andra sidan förklarade Hare i den omedelbart följande principdeklarationen, att alla *bör* försöka bli bättre människor, var och en på den väg han valt. Och om soldaten nu valt ett heroiskt livsideal, borde han följaktligen göra vad han kunde för att förverkliga det och var därmed blottställd för klander, ifall han i den givna situationen inte visade sig heroisk. Jag tolkar Hare så, att soldaten inte hade kunnat klandras, om han valt ett annat ideal och endast tänkt på att skydda sig själv.

Vi skulle därmed få två klasser av plikt-handlingar: sådana som det är en allmän plikt att utföra, och sådana som det är en plikt att utföra, om och endast om man valt ett visst ideal.

En fråga, som inte får något tydligt svar, är om dessa båda typer av plikthandlingar tillsammans täcker hela fältet av moraliskt goda handlingar. Skulle det i granat-exemplet varit en god handling, om någon vars ambitioner normalt låg på ett mera civilt plan, offrat sig? Hare tycks anse, att det i varje fall inte skulle varit lika förtjänstfullt: i det nyss återgivna citatet sades ju, att det kan vara onödigt eller t o m skadligt att försöka efterlikna någon som valt en annan metod än man själv för att bli en bra människa.

Det finns emellertid flera anmärkningar än den för oklarhet att rikta mot förslaget.

För det första förefaller det att stämma dåligt med våra faktiska moraliska reaktioner. En konsekvens blir ju, att om en person brukar utöva välgörenhet med personliga uppoffringar, så förtjänar han förebråelser, ifall han någon gång unnar sig en smula lyx för egen räkning, medan den som aldrig skänkt något bör gå fri eller åtminstone bedömas mildare för sin privata överkonsumtion. Ty den förre håller sig tydligen med ett filantropiskt ideal och bör alltså enligt Hare försöka att ständigt leva upp till det, under det att den andre inte kan beskyllas för att svika sin livsstil.

Likasa verkar det, som om Hare ansåg att det var mindre förtjänstfullt, om en soldat, som dittills varken i ord eller gärningar visat sig särskilt heroisk, kastade sig mot den exploderande granaten än om en patenterad hjälte gjorde det.

Jag tror att man utan särskilda undersökningar kan våga påstå, att dessa bedömningar avviker från de allmänt gängse – för mig ter de sig i varje fall svåra att acceptera.

Påpekas kan också, att de moraliska omdömenas universaliserbarhet blir åtskilligt mindre intressant, om man till "situationen" även får räkna agentens idealbildning. Satsen att plikter gäller utan hänsyn till person kommer att te sig tämligen urvattnad. I parabeln skulle sålunda P_2 (mannen, som hade både fordringar och skulder) kunna protestera mot Hare's slutsats, sägande "Jag har alltid ivrat för lag och ordning och därför bör jag sätta P_1 i fängelse, det är i överensstämmelse med mitt personlighetsideal, men P_3 , som har till ambition att vara storslagen och förakta pengar, bör inte låta fängsla mig, för det passar inte ihop med hans ideal".

Viktigast i det här sammanhanget är likväl att konstruktionen med individuella plikter inte ger någon garanti mot uppkomsten av situationer, där man inte gärna kan önska att alla gör vad de bör göra. Även om man antar, att soldaterna i Hare's exempel *kan* ha varierande förpliktelser beroende på olika livsstilar, så är det ju inte säkert att de utnyttjar möjligheten. Det är ingenting orimligt – eller i vissa miljöer ens osannolikt – att alla de facto är besjälade av en spartansk anda med den

dödsföraktande hjälten som ideal – men det vore avgjort olämpligt, om hela truppen kastade sig över granaten och samtliga omkom i sin strävan att skydda varandra. Och på motsvarande sätt kan man ju tänka sig att alla i en gemenskap, eller t o m i ett helt samhälle, beslutar sig för en altruistisk livshållning. (F ö kan också den hareska soldatens handling ses som ett utslag av altruism, nämligen om man antar att han ville göra sina kamrater lyckligare genom att rädda dem – det förutsätts ju ofta oreflekterat, att det är lyckligare att leva än att vara död.)

Man skulle då i stället kunna tänka sig någon konstruktion, som inte opererade med skilda plikter för den heroiska soldaten och hans kamrater. Om vi utgår från att ingen i exemplet kan sägas ha svikit sin plikt, återstår två möjligheter: (1) att alla gjorde vad de borde, och (2) att man över huvud taget inte kan tala om något moraliskt "böra" i sammanhanget. – Vardagsspråkets användning av ordet "böra" torde vara så obestämd, att den ger utrymme för manövrer av detta slag.

Det första förslaget bygger på att det i många – förmodligen de allra flesta – situationer finns möjlighet att uppträda på ett sätt, som allmänt anses moraliskt förkastligt. Vi har alltså normer, som säger att man inte bör uppträda på detta sätt. Och eftersom den självupppoffrande soldaten liksom de altruistiska A och B betar sig på ett sätt som allmänt anses moraliskt förtjänstfullt, satisfierar de dessa normer. Man bör t ex inte, om en granat håller på att explodera, knuffa någon kamrat mot den för att få skydd av hans kropp, och har man lyckats komma över en biljett till något eftertraktat evenemang, bör man inte använda framgången till att plåga den som blivit utan: vifta med biljetten framför näsan på honom, utbreda sig om vilken upplevelse tillställningen kommer att bli etc. När man säger, att vederbörande uppträder som de bör göra, anknyter termen "bör" alltså endast till vissa drag i deras beteende. Att kasta sig själv mot en granat kan klassificeras som ett icke-knuffande, att ge bort sin biljett som ett icke-förtretande, och det är denna negativa sida av beteendet man har i sikte, när man säger att de uppför sig så som man bör göra. Det blir på så sätt möjligt att med bibehållen universaliserbarhet för termen "böra" hävda både att altruisterna uppträder så som man bör och att det inte är önskvärt att alla i samtliga moraliskt relevanta avseenden uppträder likadant som de.

Den andra konstruktionen bygger på en motsatt tendens i den vardagsspråkliga användningen av "bör". Den första utgick från att man gör vad man bör, när man inte gör vad man inte bör, och det kan verka självklart riktigt, förutsatt att "göra" får innefatta också passivitet. (Jag talar här om situationer, där det är möjligt att uppträda på ett moraliskt förkastligt sätt.) Emellertid tar det också emot att om en person säga att han "gjorde vad han borde", om hans beteende varit fullständigt trivialt.

Man bör inte överfalla och misshandla fredliga mötande, när man går på en gata, men det låter ändå underligt, om man meddelar att den normale medborgaren M gjort vad han borde göra, ifall hans prestation inskränkt sig till att taga en promenad utan att anfalla någon (en annan sak är det, om uppgiften gäller en person, som lider av sjuklig aggressivitet e d). Det finns en benägenhet att endast använda ordet "bör", när beteendet varit moraliskt förtjänstfullt eller vi åtminstone på allvar räknat med möjligheten av något från moralisk synpunkt sämre beteende. Den dubbla negationens lag sätts därmed ur kraft. Visserligen implicerar "X gör med hänseende till Y vad han bör" logiskt "X gör inte med hänseende till Y vad han inte bör" men det omvända gäller inte. Till grund för detta bruk av ordet ligger naturligtvis den allmänna motviljan mot att begagna språket för trivialiteter. Vi försöker tolka meddelanden så att de inte blir helt banala; får vi höra att X har fem fingrar på var hand, letar vi efter något skäl att inte anse det självklart att han har den utrustningen ("Är det inte i hans släkt det uppträder ärftlig sexfingrighet?").

Man kan i enlighet med detta språkbruk säga, att de soldater, som endast försökte skydda sig själva för explosionen, varken gjorde någonting de borde eller någonting de inte borde, och detsamma gäller den som offrade livet, eftersom han visserligen utförde en förtjänstfull handling men inte en som var hans plikt.

De båda konstruktionerna överensstämmer i att båda räknar med en klass av handlingar, som är moraliskt prisvärda utan att vara plikt. I det andra fallet är detta ju helt uppenbart men även i det första måste man göra ett sådant antagande. När personerna anses uppfylla sin plikt redan genom icke-knuffande och icke-förtretande, måste det tilläggas att de genom att offra sig själva resp. biljetten uppfyller den på ett sätt, som innebär en extra moralisk förtjänst. Deras handlingar är alltså inte fullständigt beskrivna med avseende på moraliskt relevanta egenskaper genom att man anger de drag hos dem som är nödvändiga och tillräckliga villkor för att agenterna skall sägas ha gjort vad de borde.

Antagandet av en sådan klass av icke-pliktmässiga moralprestationer förefaller rimligt. Man kan skilja på tre slag av moraliskt gillade handlingar:

(1) De vars underlåtenhet anses motivera klander och vars utförande inte anses motivera beröm ("Det var hans enkla skyldighet att göra *h*")

(2) De vars underlåtenhet anses motivera klander och vars utförande anses motivera beröm ("Det var hans skyldighet att göra *h*, men hur många hade inte i hans ställe passat på att smita undan")

(3) De vars utförande anses motivera beröm och vars underlåtenhet inte anses motivera klander ("Ingen kan begära, att han skall göra *h*")

Och eftersom det är en motivering för klander, att en person inte gör vad

han bör, kommer (1) och (2) men inte (3) att vara underställda ett Böra.

Frågan är emellertid, om man vinner särskilt mycket med avseende på problemet om moral och önskvärdhet genom att erkänna existensen av sådana pliktfria moraliska överskottshandlingar.

Bryderiet var ju, att man å ena sidan skulle säga att en viss handling borde utföras (vilket innebär att alla i samma situation bör utföra den), å den andra sidan måste medge, att det inte var önskvärt att alla utförde den. Och lösningen skulle bestå i att de handlingar som det gällde – t ex soldatens självupppoffring och altruisternas avstående – förklarades vara visserligen berömvärda men inte föreskrivna av plikten. Det verkar likväl, som om det inte borde vara mycket mindre besvärande, att å ena sidan behöva säga, att en person som utför en viss handling förtjänar beröm, å den andra att det inte är önskvärt att han utför den. Skall moraliska omdömen vara universaliserbara, måste det gälla de lovprisande likaväl som de klandrande, och kan man inte acceptera att en person klandras för att han låter bli något som det inte är önskvärt att han gör, så bör det också vara svårt att acceptera att han berömmes för att han gör något önskat.

Den radikala utvägen är givetvis att erkänna, att det inte alltid är önskvärt att människor betar sig på det moraliskt sett bästa sättet. Man ger alltså upp föreställningen om den moraliska synpunktens permanenta prioritet. Hare torde för sin del knappast vilja reflektera på förslaget. Han menar, att man alltid *vill* göra, vad man moraliskt anser rätt, och om man inte gör det, så är det för att man inte kan, t ex emedan man inte är tillräckligt viljestark för att stå emot frestelser (se kapitlet Backsliding i *Freedom and Reason*). Även om han inte uttryckligen säger det, ligger det nära till hands att förmoda, att man enligt hans åsikt vill göra det rätta, för att man vill att det rätta skall ske. Och då kommer man ju att vilja, att även andra gör det rätta.

Jag tror dock att Hare överskattar den moraliska attitydens styrka. Han härleder dess dominans ur de etiska satsernas preskriptiva karaktär. När vi i en handlingssituation finner att h_1 är det moraliskt rätta att göra, så innebär det att vi accepterar imperativet "Låt mig göra h_1 !". Emellertid finns det ju fler satser, som kan innehålla ett påtryckningsmoment. Både " h_2 är säkrast" och " h_3 är trevligast" implicerar i valsituationer imperativ att välja respektive handling likaväl som " h_1 är moraliskt rätt", och uppenbart är ju att vi kan acceptera alla tre satserna samtidigt. Vi kan på en gång medge att h_1 är det moraliskt riktiga sättet att handla, h_2 det tryggaste och h_3 det roligaste. Detta tycks visa, att det inte är fråga om ett ovillkorligt accepterande av imperativet. När vi erkänner riktigheten av en sådan sats, betyder det inte att vi säger till oss själva "Låt mig göra h_n !" utan resolutionen lyder "Om jag väljer synpunkten sp , låt mig då . . . !" Det är

inte bara moralen, som ställer förslag i vårt inre parlament, utan också trygghetsbehovet, njutningslystnaden, bekvämligheten, fåfängan etc. och det är inte säkert att moralen vinner voteringen.

Jag tror, att Hare har rätt, när han hävdar att etiska satser innehåller ett preskriptivt moment – åtminstone torde detta vara fallet, när någon handling är aktuell – men jag tror inte man därav kan sluta att vi alltid i grunden vill göra, vad vi anser moralen bjuda. Vi får en föreskrift, men det är inte säkert vi vill lyda den.

Ett annat argument för den moraliska bedömningens prioritet, som tycks ha föresvävat Hare, är att vi i efterhand ångrar, om vi gjort något som vi själva anser orätt. Att man egentligen vill handla i överensstämmelse med sitt rättsmedvetande, framgår alltså av att man post factum beklagar, att man under trycket av något begär följt en annan linje. Man förebrår sig själv med Medeas av Hare citerade ord hos Ovidius

Video meliora proboque, deteriora sequor

På sin höjd kan detta dock vara ett empiriskt förhållande. Det är ingenting orimligt i att en person tvärtom beklagar, att han följt moralens (sin egen morals) bud. Någon kan t ex säga "Jag ångrar, att jag var så samvetsön i min ungdom, när jag ser hur de som inte var så noga med rätt eller orätt, har lyckats taga sig fram". Vad man för övrigt må tycka om attityden, så går det inte att påstå, att yttrandet strider mot några logiska eller semantiska regler.

Strängt taget räcker det med ett enda sådant exempel för att vederlägga Hare's uppfattning att man inte så s s med kallt blod kan prioritera andra motiv framför det moraliska. Påpekas kan emellertid också, att tankehistorien ger frappanta exempel på att icke-moraliska synpunkter i konfliktfall kan tillskrivas större vikt än de moraliska.

Mest bekant är väl Mandevilles "Fable of Bees". Ett bisamhälle blomstrar och tillväxer men i kapp med välmågan frodas lasterna. Så kommer en moralisk väckelse. Fåfänga och äregirighet försvinner, alla beflitar sig om renlevnad – men därmed förtvinar också näringarna, invånarantalet sjunker och slutet blir att de kvarvarande tar sin tillflykt till en ihålig trädstam i skogen. – De moraliska aspekterna ställs här emot de ekonomiska, och det förefaller tydligt att författaren låter de senare väga tyngst – den som vill predika moral gör det inte genom att utan kommentar skildra de förödande konsekvenserna för levnadsstandarden av ett allmänt dygderikt leverne.

Samma synpunkter möter på fler håll. Den franska upplysningsfilosofins store föregångare Pierre Bayle förklarar sålunda att en stat, som verkligen praktiserade de kristna dygderna inte skulle kunna bestå. Den skulle mycket snart falla offer för sina grannar – ty hur skulle ett folk, som

älskade sina ovänner, kunna vara stridsdugligt? Och även om den inte dukade under för främmande erövrare, skulle den tyna, eftersom det är karriärlystnaden och girigheten, som skapar ett samhälles blomstring (*Continuation des Pensées diverses*, §§ 124–125).

Det torde alltså vara möjligt att på samma gång hävda, att de moraliska omdömena är universaliserbara och att det inte alltid är önskvärt, att alla i en viss situation uppträder på ett sätt, för vilket vi är beredda att ge en person högsta moralbetyg. Man kan från moralisk synpunkt lovorda en människas beteende utan att vilja att andra i samma situation handlar likadant, eftersom det inte är nödvändigt att vilja att alla handlar på det moraliskt bästa sättet.

Otvivelaktigt gör denna insikt det lättare att godtaga universaliserbarhetstesen men den ger knappast någon lösning av altruismens speciella problem.

Mandeville och Bayle ställde mot varandra välstånd (vilket ju är en viktig komponent i den allmänna lyckan) och lydnaden mot en icke-eudaimonistisk, kristet färgad moral, alltså två klart skilda värden. För altruisten blir läget mera komplicerat, eftersom samma värde – lyckan – kommer att figurera på båda sidor i konflikten. Den riktiga moraliska attityden – den som man bör ha – innebär ju enligt honom, att man betraktar andra människors lycka som det väsentliga värdet i tillvaron. Men samtidigt kräver som vi sett hänsynen till samma lycka, att inte alla företer denna attityd. Av moraliska skäl måste han önska, att inte alla är moraliskt perfekta.

Ett vanligt krav på normer är, att de inte får vara vad Kurt Baier kallar självfrustrerande (*The Moral Point of View*, s 101 f i paperbackeditionen), dvs att det inte får vara omöjligt att alla åttlyder dem. I strikt mening drabbar förbudet inte altruismen, men vi får en sorts analogi på idealbildningens område: enligt dess egen codex är idealet inte ett tillstånd, där den är fullständigt genomförd. Man kan rentav undra: Om vi antar en värld, där alla är altruister – bör då inte några försöka att överge den fullständiga osjälviskheten, dvs bör de inte försöka bli annorlunda än de enligt sin egen lära bör vara?

Om politikens gränser

(en kritik av den rena intoleransen)

"What's in a name?" Anthony went on. "The answer is, practically everything, if the name is a good one. Freedom's a marvellous name. That's why you are so anxious to make use of it. You think that, if you call imprisonment true freedom, people will be attracted to the prison. And the worst of it is you're quite right."

Aldous Huxley, *Eyeless in Gaza*

1. Råsopar mot friheten

Att friheten *de facto* trampas under fötterna upprör men förmår knappast förvåna oss längre. Därtill är ofrihetens ansikte alltför bekant och dess offer alltför många.

Vad som däremot milt sagt kan förvåna är när någon, till synes på fullt allvar, stiger fram och förklarar att friheten *bör* trampas under fötterna, att friheten *bör* inskränkas och på sikt avskaffas. Det må vara en förlåtet om man då tror sig ha att göra med antingen en lättsinnig galning, en smaklös skämtare eller en infantil provokatör, som är ute efter att till varje pris chockera. Och om så vore, skulle saken givetvis vara helt ointressant, åtminstone ur filosofisk synvinkel.

Men antag att man vid närmare betraktande finner att det är en filosofiskt bildad person, som levererar bl a följande råsopar mot friheten:

1. Friheten saknar värde.
2. I det goda samhället är individen inte suverän i någon fråga.
3. Yttrande- och tryckfrihet bör på sikt avskaffas.
4. Demokrati är oförenlig med frihet.
5. Även det mest privata bör göras politiskt.
6. En sund opinionsbildning kan realiseras utan vare sig yttrande- eller tryckfrihet.

Vad gör man då? Den frågan har jag nödgats ställa mig vid läsningen av några av Torbjörn Tännsjös skrifter, där dessa och en rad andra liknande

teser mot friheten står att finna. Det gäller främst de två stencilerade uppsatserna *Mot Friheten* och *I Stället För Yttrande- och Tryckfrihet*. Men själva grundidéerna finns redan utvecklade i en tidigare bok, *Demokrati och Proletär Revolution* (Doxa 1977).

Att betrakta dessa idéer som filosofiska bisarrerier och helt enkelt strunta i dem kan förstås förefalla frestande. Men dels vore en sådan reaktion otillfredsställande ur saktlighets synpunkt. En idé som förefaller bisarr *kan* ju visa sig vara hållbar. Och dels förefaller mig saken alltför allvarlig för att förbigås med tystnad. Människans frigörelse är för viktig för att vi ska ha råd att ignorera ofrihetens teoretiker. Tännsjös extrema antiliberalism är dessutom långt ifrån ny. Besläktade idéer finner man t ex hos sådana totalitära tänkare som Platon, Rousseau och Comte, för att bara nämna några av de mer respektabla i denna tradition.

Det enda filosofiskt tillfredsställande förefaller mig därför vara att närmare skärskåda Tännsjös teser och argument. För skulle de visa sig rimliga och hållbara, så lär vi stå inför inget mindre än en kopernikansk revolution inom den politiska filosofin!

Den som vill argumentera mot friheten kan i stort sett följa tre olika huvudlinjer. För det första är det möjligt att hävda att frihet ej har värde i sig, dvs att frihet saknar *egenvärde*. Vidare är det möjligt att påstå att frihet saknar värde som *medel* i förhållande till något visst angivet mål, t ex det goda samhället. För det tredje kan man hävda att frihet visserligen har värde (antingen medel- eller egenvärde), men att det är *oförenligt* med något annat mera centralt eller fundamentalt värde. Jag bortser här för enkelhets skull från möjligheten att hävda att frihet har *negativt* egen- eller medelvärde.

Som väl kanske redan antyds av de inledningsvis uppräknade sex teserna, följer Tännsjö i stort sett samtliga dessa tre huvudlinjer i sin argumentering. Och jag övergår nu till att i det följande granska denna.

2. Social frihet saknar egenvärde

Vilket värde frihet har beror givetvis bl a på vad vi mera exakt menar med "frihet". Det som primärt intresserar Tännsjö är inte handlingsfrihet i traditionell filosofisk bemärkelse, utan den sociala friheten, som inte är en egenskap som tillkommer individer, utan en relation mellan individer med avseende på någon handling (eller grupp av handlingar). Och med tanke på det politisk-filosofiska sammanhanget förefaller en sådan angränsning helt naturlig. Politisk frihet ses vidare som ett specialfall av social frihet.

För att klargöra innebörden i begreppet social frihet refererar Tännsjö till F E Oppenheim och påpekar att

... en person *P* är ofri i förhållande till en annan person *Q* med avseende på en handling *h*. Detta skall förstås så, att *Q* antingen gör det omöjligt (på förhand) för *P* att utföra *h* eller i efterhand straffar *P* för att han utfört *h*. Att vi inte är ofria att utföra en handling *h* är enligt Oppenheim förenligt med att vi är tvingade att utföra *h*. Frihet förutsätter däremot, enligt Oppenheim, både att vi inte är ofria att göra en viss handling och att vi inte heller är tvingade att utföra den. (*I Stället För Yttrande- och Tryckfrihet*, s 4).

Tännsjö ogillar visserligen tanken att straff utgör en inskränkning av friheten och tanken att frihet förutsätter frånvaro av tvång (eller som Tännsjö föredrar att kalla det, "obligatorium"), men han säger sig ändå vilja hålla fast vid en begrepps bildning av Oppenheims typ, emedan den är "kongenial mot traditionell och klassisk liberal doktrin".

Det är när staten ingriper mot att de empiriskt existerande människorna söker förverkliga mål de faktiskt har, som "friheten" i klassisk liberal mening inskränks. (a a, s 8)

Mot det sistnämnda finns knappast något att invända. För det torde vara en grundtanke i all liberalism att samhället (det må sen vara alldeles så demokratiskt) inte har oinskränkt rätt att ingripa mot enskilda medborgares faktiska preferenser.

Tännsjö hävdar nu att social frihet i denna mening inte är värdefull i sig själv. Och i denna åsikt är det lätt att instämma. Det förefaller mig som om Tännsjö här slår in rätt öppna dörrar. Mill t ex, mot vilken merparten av Tännsjös kritik tycks rikta sig, har givetvis aldrig hävdat något sådant, eftersom det vore helt oförenligt med Mills hedonistiska utilitarism.

Den springande punkten är i stället huruvida social frihet är en nödvändig förutsättning för några mera viktiga mål.

3. Frihet, utilitarism och empiri

Det är självfallet möjligt att ha olika uppfattning om den sociala frihetens värde som medel helt enkelt därför att man i grund och botten har olika mål för ögonen. Tännsjö säger sig emellertid ha samma normativa grundsyn som liberalen Mill, för vilken det övergripande målet är ett samhälle som ger största möjliga lycka åt största möjliga antal, ett samhälle med maximal allmän välfärdsnivå. Jag misstänker visserligen, och jag tänker längre fram argumentera för, att denna enighet nog är mera skenbar än reell, men för tillfället räcker det med att konstatera, att om Tännsjö delar Mills etiska utgångspunkt, dvs någon form av utilitarism, så måste hans angrepp på liberalismen i Mills tappning bli ett angrepp

grundat på *empiriska* argument. Han måste antingen visa att Mills empiriska argument för tesen att individens åtnjutande av medborgerliga fri- och rättigheter utgör en förutsättning för det allmänna bästa inte är hållbara och/eller visa att det finns ännu tyngre empiriska argument som talar mot denna tes.

Att göra troligt att något gäller empiriskt är som bekant ofta ett rätt jobbigt och mödosamt företag. Inte minst gäller detta den typ av makrosociala frågor det här rör sig om. Tännsjö besparar sig dock i stor utsträckning denna möda. I stället för att ge sig in på de svåra empiriska frågor som en seriös diskussion av Mills liberalism kräver, ägnar han sig utförligt åt ett försök att göra troligt att liberalismen inte kan ges en adekvat *formulering*.

Det är en central tanke hos Mill att staten inte bör vara suverän i alla frågor. Det bör finnas områden där den enskilde individen, och inte kollektivet, är suverän. Denna tanke innebär att vissa frågor undandras politiken. Härvid uppstår givetvis problemet hur gränsen skall dras mellan politiska och privata angelägenheter. I *vilka* frågor skall den enskilde medborgaren vara suverän? Här krävs ett svar för att liberalismen skall kunna sägas ha ett reellt innehåll.

I uppsatsen *Mot Friheten* består huvuddelen av resonemanget av en kritik mot liberalismen på just denna punkt. Med utgångspunkt i Mills klassiska arbete *Om Friheten* diskuterar Tännsjö olika möjliga utformningar av en liberal princip, som skulle medge en önskad uppdelning av samhällslivet i en politisk och en privat sfär. För att vara "adekvat", måste en sådan princip (eller regel) enligt Tännsjö vara

... precis formulerad i termer som medger intersubjektivt tillförlitliga avgöranden ... (*Mot Friheten*, s 6)

Den skall vidare vara

... så beskaffad att vissa statliga ingripanden faktiskt skulle vara i strid med den ... // ... och så att det är en någorlunda mekanisk uppgift att tillämpa den ... (a, s 31)

Att Tännsjö misslyckas i sitt försök att finna en i denna mening adekvat formulering av liberalismen är långt mindre förvånande än att han överhuvudtaget gör detta försök. Ty hur pass väl rimmar detta egentligen med hans förebarna utilitaristiska grundsyn? Ur regelutilitaristisk ¹ ståndpunkt är det en *öppen fråga* både *vilka* regler som skall gälla i ett visst samhälle och hur *precis formulerade, intersubjektivt tillförlitliga och mekaniskt tillämpliga* dessa skall vara. Det finns t ex ingenting som talar

¹ *Regelutilitarism*: åsikten att en handling är rätt om och endast om den faller under en generellt nyttigt regel.

för att de mest precist formulerade reglerna alltid också är de mest generellt nyttiga. En mekaniskt tillämpbar princip *kan* vara skadlig, etc. Och detta gäller självfallet även liberala regler och principer. När därför Tännsjö utformar sitt begrepp 'adekvat liberal princip', sker detta på ett sätt som i vart fall inte är särskilt "kongenialt mot" det slags regelorienterade utilitarism som Mill företräder, varför det väl får sägas vara lite för mycket begärt att denne skulle varit inkonsekvent nog att ange en sådan.

Att en liberal princip är adekvat i regelutilitaristisk bemärkelse måste istället innebära att den drar gränsen mellan det politiska och det icke-politiska på ett sådant sätt att dess efterlevnadsvärde är optimalt ur allmännyttig synpunkt. Och var denna gräns går kan inte avgöras *in abstracto* – utan ett angivande av konkreta sociala sammanhang och omständigheter – utan måste avgöras genom *empirisk prövning*. Detsamma gäller adekvat grad av precision och tillämpbarhet. Som exempel från juridiken visar, kan mycket precisa regler vara utomordentligt svårbegripliga för en bredare allmänhet, något som en konsekvent utilitarist inte kan bortse från vid bedömningen av deras nytta.

Härtill kanske Tännsjö vill genmäla att Mill ju ändå formulerar några slags liberala principer och att det därför är legitimt att spekulera över hur dessa mera exakt skall förstås. Häri har han i så fall rätt. Men det gäller samtidigt att hålla i minnet att dessa principer, så allmänna och oprecisa som de är, rimligen bör uppfattas som *riktlinjer* för den medborgerliga frihetens utformning, och inte som ett slags färdigt konstitutionsförslag för konkreta samhällen.

Åtskilligt av Tännsjös kritik mot den liberala gränsdragningen mellan det politiska och det privata vilar på en missuppfattning. Tännsjö visar på hur illa ställt det egentligen är med den liberala lagstiftningen och dess skydd av sådana ting som yttrande- och tryckfrihet. Och häri kan han nog delvis ha rätt. Yttrande- och tryckfrihet *är* nog i de flesta samhällen inte tillräckligt skyddade. När det kommer till kritan har makthavarna alltid möjligheter att inskrida mot "olämpliga" åsikter. Av detta drar Tännsjö emellertid slutsatsen att yttrande- och tryckfrihet på sikt bör avskaffas! Brister i svensk lagstiftning tas alltså till intäkt för att det är poänglöst med yttrande- och tryckfrihet! Men för det första, så kunde precis samma kritik mot nuvarande lagstiftning snarast tas till intäkt för att skyddet av dessa grundläggande friheter istället borde förstärkas. För det andra så är det inte lagstiftningen det gäller. Mills gräns mellan det politiska och det privata är inte en *juridisk* utan en *moralisk* gräns. Hur denna gräns i praktiken skall upprätthållas och fås att bli respekterad är en teknisk fråga som Mill knappast alls berör.

Om jag inte är fel underrättad, är Tännsjö emellertid inte regel- utan

handlingsutilitarist.¹ Och från denna utgångspunkt blir hans attack på liberalismen för dess oförmåga att på ett "adekvat" sätt dra gränsen mellan privata och politiska angelägenheter än mer dubiös. Ty hur "adekvat" formulerad en liberal princip än vore, så skulle den i så fall ändå enbart ha status av "tumregel", dvs de politiska organen skulle vara moraliskt förpliktigade att bryta mot den varje gång som hänsyn till konsekvenserna i ett enskilt fall så krävde.

Om med "utilitarism" förstås handlingsutilitarism, så är det överhuvudtaget rent nonsens att som Tännsjö påstå att

Det tycks nämligen vara möjligt att göra troligt att utilitarismen är den etiska utgångspunkt som har de största utsikterna att kunna underbygga en liberal utgångspunkt. (*Mot Friheten*, s 8)

Det är snarast tvärtom så att det med utgångspunkt i handlingsutilitarismen är tämligen utsiktslöst att försöka underbygga den liberala tanken att individen är *suverän* i åtminstone vissa frågor, eftersom de empiriska omständigheterna alltid kan komma att vara sådana att hänsyn till allmännyttan kräver att kollektivet görs suveränt på individens bekostnad.

Mig förefaller det rätt klart att de bästa utsikterna att underbygga liberala tankegångar om individuell suveränitet har någon form av deontologisk etik.²

Det är svårt att värja sig från intrycket att Tännsjö inte är ärlig, när han säger:

Det viktiga för mig är att få fram tolkningar som gör den liberala gränsdragningen maximalt acceptabel ur normativ synpunkt. (*a a*, s 16)

Eftersom en anklagelse för oärlighet är en allvarlig anklagelse, anser jag det motiverat att närmare redovisa mina grunder. Trots att han alltså säger sig vilja få fram så normativt rimliga tolkningar som möjligt, och trots att hans avsikter inte är strikt idéhistoriska (Mills text skall mera utgöra en utgångspunkt för tämligen fri spekulation), väljer Tännsjö att formulera Mills liberala ståndpunkt på ett sådant sätt att den gör ett klart föråldrat och närmast kolonialistiskt, ja för att inte säga rasistiskt, intryck:

(L) Staten har ej rätt att förbjuda (eller påbjuda) en handling *h* för en person *P* om

¹ *Handlingsutilitarism*: åsikten att en enskild handling är rätt om och endast om den har åtminstone lika bra konsekvenser som varje annat alternativ.

² *Deontologisk etik*: sammanfattande beteckning för etiska uppfattningar som innebär ett förnekande av att en handlings riktighet uteslutande beror på värdet av dess konsekvenser.

- (i) *P* är vuxen, ej idiot och tillhörande en mogen ras,
- (ii) *h* ej inskränker *P*:s frihet och
- (iii) *h* endast berör *P* (*Mot Friheten*, s 16)

Som villkor (i) är formulerat, är det ett lika illa maskerat som billigt knep att dra löje över liberalismen. Att Mill, som i likhet med sin far James Mill var lärare vid ostindiska kompaniets utbildningscentrum Haileybury, stod under inflytande av koloniala värderingar är knappast något att förvåna sig över. Men om Tännsjö inte menar att den liberala ståndpunkten inte kan ges en normativt rimlig utformning, utan att bygga på koloniala (eller rasistiska) värderingar, så är detta faktum helt irrelevant i sammanhanget.

Tännsjö säger visserligen:

Här menar jag nog att det skulle vara möjligt att skärpa (L) något genom att de fördomsfulla inslagen i Mills inskränkning av principen eliminerades, utan att den skulle bli mindre rimlig av den anledningen. Jag vill därför i fortsättningen tänka mig att liberalismen formuleras utan koloniala övertoner. (*a a*, s 17)

Men denna föresats struntar han sedan blankt i. I samtliga tre versioner av (L) som han fortsättningsvis diskuterar återkommer villkor (i) exakt oförändrat. I de tre versionerna är det uteslutande (iii) som varierar. (L1): (iii) *h* ej skadar någon annan än *P*, (L2): (iii) *h* ej kommer i konflikt med intressen hos någon annan än *P*, (L3): (iii) *h* ej kommer i konflikt med det allmänna bästa.

Man undrar vad Tännsjö skulle säga om en författare som uppgav sig för att vilja utforma en maximalt acceptabel tolkning av marxismens syn på kolonialismen, och som därvid gång på gång drog fram att Marx själv betraktade det brittiska kolonialväldet i Indien som en progressiv företeelse.

Ett annat försåtligt drag i Tännsjös argumentation, vilket jag anser bestyrker att hans verkliga syfte knappast är att finna en så rimlig tolkning av liberalismen som möjligt, är att så fort han finner någon tolkning som inte är normativt orimlig, drämmer han genast till med någonting i stil med att "nu blir liberalismen emellertid alltför generös mot statliga ingripanden, för att någon verklig liberal ska vara med på noterna". Alltför generös i förhållande till vad då? I förhållande till vad "verkliga" liberaler anser? Vilka är i så fall dessa? Och vad gör en liberal till en "verklig" liberal? Var det inte normativt rimliga tolkningar Tännsjö var ute efter? Varför i så fall främst bekymra sig om deras *deskriptiva* rimlighet relativt en icke närmare angiven "skuggliberalism"?

Även om det skulle visa sig att liberalismen i sin mest rimliga utformning vore så "generös" att den endast förbjöd *en* typ av statliga ingripanden, så skulle Tännsjö ändå ha all anledning att allvarligt diskutera den, eftersom,

vilket kommer att framgå av det fortsatta resonemanget, liberalismen även i denna form vore oförenlig med vad Tännsjö kallar sin "demokratiska ståndpunkt".

4. Vem vet bäst om mitt bästa?

En tolkning av Mills liberala ståndpunkt, som enligt min mening är både näraliggande och normativt rimlig (men som Tännsjö inte diskuterar) kunde vara följande. En normal vuxen människa bör ha suverän beslutanderätt åtminstone i fråga om varje handling sådan att den antingen inte har några som helst kausala effekter på någon annan än henne själv eller, i den mån som den kausalt påverkar andra, denna påverkan uteslutande är av positivt art. Ordet "åtminstone" är avsett att antyda att det här rör sig om ett liberalt *minimikrav*. Värnandet om den personliga integriteten förutsätter sannolikt individuell suveränitet även i vissa frågor där negativ påverkan på andra kan förekomma. En kvinna har t ex givetvis suverän rätt att inte bli våldtagen, även om detta skulle påverka våldtäktsmannen negativt.

Denna tolkning behöver naturligtvis ytterligare preciseras (vad menas t ex med "normal"), men det sagda får räcka för att antyda att det ändå går att på ett rimligt sätt dra en gräns mellan det politiska och det privata. Att klassen av handlingar som omfattas av det antydda minimikravet sannolikt inte är så stor, saknar principiell betydelse. Ty *hur* stor den är, är helt och hållet en empirisk fråga.

Mills kanske viktigaste argument för att individen bör ha suverän beslutanderätt i frågor av ovan antytt slag kan, enkelt uttryckt, sägas vara att han anser att vuxna individer normalt vet bäst vad som är bäst för dem. Den enda frihet värd namnet, säger Mill

är friheten att på vårt eget sätt fullfölja vårt eget bästa, så länge vi inte söker beröva andra deras välfärd eller hindra dem i deras strävan att ernå den. Envar är den rätta väktaren över sin egen välfärd, såväl kroppsligen som själsligen och andligen. Mänskligheten vinner mera på att låta envar leva såsom synes honom bäst än på att tvinga envar att leva såsom andra anser bäst. (*Om Friheten*, Natur och Kultur, 1967, ss 20–21)

Tanken att vi själva är bäst skickade att "fullfölja vårt eget bästa" är *inte* uttryck för någon form av etisk *egoism*. Det egna bästa identifieras inte med det moraliskt rätta. Hos utilitaristen Mill blir individualismen endast ett redskap för det allmänna bästa. Den citerade passagen slår inte fast någon etisk princip, utan ger uttryck åt en *empirisk hypotes*.

Om den enskilde medborgaren själv vet bäst vad som är bäst för honom, så förefaller det klart utilitaristiskt motiverat att låta honom få full frihet att

fullfölja åtminstone de av sina mål som främst berör honom själv. Men vad talar för att vi själva vet bäst om vårt bästa? Vad stöder med andra ord Mills empiriska hypotes?

Som Tännsjö noterar anför Mill i huvudsak två argument för sin hypotes. Det ena består i den enkla men fundamentala psykologiska iakttagelsen att sällan är någon mer intresserad av vår egen välfärd än vi själva. Individens själv, säger Mill

är den person som har det största intresset av sin egen välfärd. (*a a*, s 84)

Och därför är hon den rätte väktaren över densamma. Det andra argumentet är att den enskilda människan i allmänhet är den som bäst känner till sina egna behov, önskningar, känslor och förhållanden. Den enklaste man eller kvinna, säger Mill,

har möjligheter att känna till sina egna känslor och förhållanden som vida övergår dem som någon annan kan besitta. Samhällets ingripande för att ointetgöra någons avsikter och strävanden i vad som bara angår honom själv måste grunda sig på allmänna antaganden som kan vara fullständigt oriktiga eller, även om de är riktiga, lätt nog på individuella fall tillämpas felaktigt av människor som endast som utomstående kan bilda sig en uppfattning om dem. (*a a*, s 85)

Om man som Tännsjö tycks göra tolkar dessa argument som ett slags generella eller "laglika" påståenden om människor och mänskliga förhållanden, så blir det givetvis en lätt uppgift att vederlägga dem. Människor är under vissa förhållanden totalt ointresserade av den egna välfärden. En individ kan bli helt likgiltig inför sig själv och "skita i allt". Och bl a Freud har lärt oss att vi ofta har omedvetna behov och önskningar. Det kan därför inträffa att jag själv inte vet bäst om mitt bästa. Etc, etc.

Mill var emellertid knappast ute efter att formulera några lagar. För hans syften var det fullt tillräckligt om det i *allmänhet* är fallet att vi själva har det största intresset av vår egen välfärd, och om det i *allmänhet* är fallet att vi själva är de som bäst känner till våra egna behov och önskningar. Ty i så fall talar starka utilitaristiska skäl för att individen bör göras suverän i åtminstone de frågor som främst berör honom själv.

Hur det emellertid förhåller sig härvidlag är uppenbarligen en i flera avseenden mycket knepig empirisk fråga. En fråga som Tännsjö dock märkligt nog anser sig inte behöva gå in på. Han betraktar nämligen *relevansen* av Mills argument som tveksam:

Ty demokrati och folksuveränitet är givetvis förenligt med att såväl enskilda individer som kollektiv *provisoriskt* får beslutsrätt sig tilldelade. Folkmajoriteten kan från fall till fall, från fråga till fråga, från tillfälle till tillfälle, besluta var beslutsrätten skall ligga. Den springande punkten är därmed inte huruvida individerna eller kollektivet generellt sett vet bäst i ting som rör det privata. Den avgörande frågan är om de politiska institutionerna är bättre eller sämre skickade att slita kompetens-

tvister än en i förväg konstruerad, en gång för alla gällande, liberal konstitution. (*Mot Friheten*, s 36; mina understrykningar)

Det är med förundran jag tar del av detta resonemang. Skulle Mill ha betvivlat att folkmajoriteten *kan* besluta, från fall till fall, att provisoriskt tilldela individen beslutsrätten i ting som rör det privata? Självfallet inte! För det är inte det saken gäller. Mills poäng är ju att individen är den som är både mest intresserad av och så s a s bäst "placerad" att vaka över frågor som rör den egna välfärden. Och om han har rätt härvidlag, dvs om hans argument är hållbara, så utgör de givetvis ett kraftigt stöd för hans liberala tes att individen bör vara suverän i frågor som rör det privata. Hans argument är i och med detta klart relevanta. Och dessutom: att vara suverän är långt ifrån detsamma som att från det ena tillfället till det andra få sig beslutsrätten provisoriskt tilldelad av någon majoritet.

Tännsjös resonemang är egendomligt också ur utilitaristisk synpunkt. Ty om, som Mill hävdar, den enskilde medborgaren är den som är mest angelägen om och kunskapsmässigt bäst rustad i fråga om den egna välfärden, så kan knappast något kollektiv vara lika angeläget och lika väl rustat i detta avseende. Och eftersom det ur utilitaristisk synvinkel gäller att inrätta samhället så att så många enskilda individers välfärd som möjligt maximeras, förblir det en springande punkt om Mill har rätt, när han hävdar att suverän beslutanderätt för individen i vissa frågor är det effektivaste medlet att realisera detta mål. Ur utilitaristisk synpunkt är det *nyttan*, och inte folkmajoriteten, som avgör var beslutanderätten skall ligga. Är det ur allmännyttig synpunkt bäst att avgöra en viss typ av fråga genom folkomröstning, så bör man rösta om den, annars inte. Och det finns goda empiriska skäl som talar för att inte alla typer av frågor ur nyttsynpunkt lämpar sig för allmän omröstning. Mill har givit ett par sådana, men dem vill Tännsjö inte diskutera. Han vill istället få oss att tro att de saknar relevans.

När det sen gäller Tännsjös tal om "en gång för alla gällande" liberala konstitutioner, är det värt att notera, för det första, att få, om ens några, faktiskt existerande konstitutioner är sådana att de är gällande en gång för alla. T o m grundlagar brukar kunna ändras. För det andra, diskuterar inte Mill detta eller andra slags konstitutioner. Vad Mill diskuterar är istället de moraliska grundvalarna för varje tänkbar konstitution, liberal eller ej, demokratisk eller ej. Slutligen, om man som Mill betraktar

nyttan som den högsta instansen i alla etiska frågor. (*Om Friheten*, s 19),

så finns det inget skäl att betrakta ens ett system av generellt nyttiga regler som "en gång för alla gällande". Ty tiderna kan förändras och vi med dem.

Överhuvudtaget är det befängt att som Tännsjö se på en liberal

konstitution som stående i någon form av motsatsställning till de politiska institutionerna. Som om inte ett lands konstitution utgjorde en politisk institution! Fast när Tännsjö i allmänna ordalag talar om "de politiska institutionerna", så avser han egentligen det slags centralistiska rådssystem som han själv gillar. Och "de politiska institutionerna" låter måhända bättre än "proletär diktatur".

5. Politikens gränser

De flesta av Tännsjö's angrepp på den sociala friheten hämtar sin inspiration från en och samma grundtanke, nämligen tanken att kollektivet, folkmajoriteten bör vara högsta instans i alla frågor. I ett i enlighet med denna tanke organiserat samhälle råder vad Tännsjö kallar "folkmakt". Från denna grundtanke följer praktiskt taget samtliga av de i första avsnittet uppräknade teserna mot friheten. Om det råder folkmakt, är individen inte suverän i någon fråga. Under folkmakt har även det mest privata gjorts politiskt osv.

Den skenbart mest uppseendeväckande tes, som följer ur tanken på folkmakt är kanske den om att demokrati är oförenligt med frihet. Ty de flesta av oss är väl vana att snarast betrakta demokrati som en garant för frihet och som ett instrument för mänsklig frigörelse. Hur kan då demokrati rentav var oförenligt med frihet?

Det hela är mycket enkelt. Låt "demokrati" stå för folkmakt, så blir det genast klart att tesen att demokrati är oförenligt med frihet egentligen bara är en upprepning av tanken att kollektivet, folkmajoriteten bör vara högsta instans i alla frågor. Tännsjö kan dock inte motstå frestelsen att kokettera med sin "chockerande" tes. Han vill förse den presumptivt konsternerade läsaren med ett "strikt bevis" för den. Ett företag som blir dubbelt misslyckat, dels därför att det helt enkelt är överflödigt, och dels därför att det "bevis" han presterar (lånat från Amartya Sen) inte har ett dugg med demokrati att skaffa (inte ens i Tännsjö's egen mening).¹

¹ Att påståendet 'den enskilde individen är suverän i vissa frågor' är logiskt oförenligt med påståendet 'kollektivet är suveränt i alla frågor' inses omedelbart. Något bevis behövs alltså inte.

Amartya Sen har givit ett strikt bevis för att följande tre principer inte är samtidigt satisfierbara:

1. *Obegränsad uppsättning alternativ*: Varje logiskt möjlig kombination av individuella preferenser kan finnas med som samhällets beslut.

Ett skäl till att problemkomplexet demokrati och frihet upplevs som så centralt och väsentligt är att det tycks råda ett slags *spänning* mellan å ena sidan kravet på folkstyre och å den andra kravet på frihet för individen att själv bestämma över sitt liv. Denna spänning kan och har uppfattats på en rad olika sätt. Man kan mena att det knappast föreligger någon motsättning alls, att motsättningen endast är skenbar. Andra tycks betrakta motsättningen som mera reell, men att den går att lösa upp, t ex genom att, i liberal anda, inskränka det område som politiken omfattar, dvs det område där frågor avgörs genom att underställas kollektivet för beslut enligt någon majoritetsprincip. Ytterligare andra har menat att det ur praktisk/politisk synpunkt är mycket svårt att förena liberalismens krav på frihet för individen med kravet på en utvidgning och fördjupning av demokratin (så att den t ex även omfattar ekonomin och produktionen). Dessa och liknande uppfattningar är, menar jag, seriösa, och de förtjänar en grundlig diskussion.

Hos Tännsjö trivialiseras hela denna väsentliga problematik därigenom att "demokrati" (dvs folkmakt) alltså är inte bara empiriskt, utan *logiskt* oförenligt med liberalismens krav. Hos Tännsjö är det inte en fråga om demokrati *och* frihet, utan om demokrati *eller* frihet. Det som de flesta av oss torde uppfatta som en svår och uppsplitande värdekonflikt reduceras av Tännsjö till en logisk motsägelse. Detta slags svart-vitt tänkande är givetvis helt sterilt. Att uppfatta sambandet mellan demokrati och frihet som ett uteslutande antingen-eller kan inte leda till några mer intressanta eller fruktbara frågeställningar.

John Stuart Mills viktigaste insats inom den politiska filosofin består, enligt min mening, inte i hans liberala ideologi. Härtill är denna alltför

2. *Liberalism*: Det finns två personer sådana att för var och en av dem finns åtminstone ett par alternativ över vilket de suveränt beslutar.

3. *Paretooptimalitet*: Om alla individer föredrar x framför y , så måste också samhället sätta x framför y i sitt beslut.

Om med "demokrati" avses att samhällets beslut skall vara folkmajoritetens beslut, så är varken 1. eller 3. några demokratiska principer. 1. säger bara att samhällets beslut kan komma att utgöras av vilken som helst möjlig kombination av de enskilda medborgarnas önskingar. Den säger inte ett skvatt om att det skall råda något slags samband mellan vad folk vill och vad samhället beslutar. Och att 3. inte är någon demokratisk princip inses lätt om man betänker att det räcker med att en enda individ (en Pinochet, en Somoza) föredrar y framför x , medan alla andra föredrar x framför y , för att samhället skall kunna sätta y framför x , utan att bryta mot 3. Om alla vill detsamma (det enda fall som täcks av 3.), behövs ingen demokrati, eftersom makthavarnas preferenser då alltid måste komma att sammanfalla med de enskilda medborgarnas preferenser vilka dessa än är.

färgad av hans blindhet inför den sociala frihetens avigsidor och en alltför optimistisk syn på individens rationalitet. Mills storhet som politisk filosof härrör istället ur det faktum att han var den förste att sätta fingret på ett problem som blivit aktuellt genom demokratin framväxt, och som alltför väntar på sin lösning, nämligen frågan om *politikens gränser*.

Ju färre frågor en despot har att besluta över desto bättre, kan man tycka. Men om det nu är folkflertalet som styr, är det inte då önskvärt att så få frågor som möjligt är undandragna folkviljan? Behöver vi då alls några gränser för det politiska?

Mills välbekanta svar är att det finns en rad frågor av betydelse som inte är politiska i den meningen att de bör avgöras genom någon form av majoritetsförfarande. Tännsjö däremot menar, som vi redan har konstaterat, att majoritetens uppfattning skall vara avgörande i *varje* fråga. Bägge menar att politiska beslut skall återspegla folkflertalets vilja. Oenigheten gäller vilka beslut som är att betrakta som politiska, eller med andra ord var politikens gränser bör dras.

Enligt Mill är det inte utilitaristiskt motiverat att låta majoritetens uppfattning vara avgörande i varje fråga. Och häri har han, såvitt jag kan se, alldeles uppenbart rätt. Översatt till praktisk politik, kan liberalismen dock kritiseras på en rad punkter. Särskilt svagt står den *ekonomiska* liberalismen. Att jämställa näringsfrihet med sådana grundläggande friheter som tanke- och yttrandefrihet är att öppna dörren på vid gavel för ekonomiskt förtryck och sociala orättvisor. Få ekonomiska frågor av betydelse, om ens några alls, är dessutom sådana att de enbart angår den enskilde individen själv. Så strängt taget kan näringsfriheten inte ens motiveras utifrån liberalismens egna principer. Ekonomisk jämlikhet torde vidare knappast gå att realisera annat än inom ramen för en folkstyrd planekonomi. Etc.

Men om liberalismens (inte alltför skarpa) gränsdragning mellan det politiska och det privata lider av åtskilliga svagheter, så leder Tännsjös tanke om folkmajoritetens suveränitet i *alla* frågor (det Tännsjö kallar "politikens maximala utsträckning") till rena absurditeter. Tännsjö säger om anarkismen att den är "destruktiv mot sin egen motivering" (*Mot Friheten*, s 3). Det är inte svårt att visa att detsamma gäller hans egen ståndpunkt.

6. Politik in absurdum

Varje anhängare av folkstyre måste motsätta sig att i princip alla frågor skall avgöras genom att underställas kollektivet för beslut. Om det är folket i betydelse av de konkret existerande människorna (och inte i betydelse av

någon abstrakt romantisk idé) som skall styra, så förutsätter det att åtminstone vissa frågor är undandragna politiken.

Ty om de enskilda medlemmarna av kollektivet inte redan besitter vissa friheter (särskilt då tanke- och yttrandefrihet), vad är det då för poäng med folkstyre? Om kollektivet inte består av i åtminstone någon grad autonoma politiska agenter, av personer som i åtminstone någon utsträckning har inte bara de jure, utan även de facto rätt att fritt bilda sig en uppfattning och att fritt fatta beslut, av individer som har åtminstone någon reell möjlighet att otvunget föra fram sina åsikter (hur inopportuna de än må vara) inför kollektivet, vilken garanti har vi då för att majoritetsbesluten har något värde som återspeglar av folkflertalets verkliga vilja? Blir inte demokrati (även i betydelse av "folkmakt") utan dessa förutsättningar endast ett sken, om kollektivets preferenser som de kommer till uttryck vid politiska beslut inte utgör dess faktiska preferenser?

Jag är givetvis medveten om att människors möjligheter att fritt välja och besluta i verkligheten ofta är kraftigt beskurna. Men medan jag betraktar detta som en *brist* hos demokratiska samhällen, betraktar alltså Tännsjö den enskildes rätt att fritt välja och besluta som oförenlig med demokrati.

Man kan på goda empiriska grunder hävda att om politiska beslut skall kunna återspegla folkflertalets vilja, så måste det finnas en sfär där denna vilja fritt kan få formas. Ett samhälle av andliga slavar kan aldrig bli ett demokratiskt samhälle eller fungera som ett sådant, hur mycket politikens område än utsträcks. Det finns därför anledning att vända på Tännsjös tes och hävda att det finns en gräns för politikens utsträckning, bortom vilken politik blir oförenligt med demokrati.

Den sunda kärnan i liberalismen består i tanken att för att realisera demokrati i någon rimlig bemärkelse, krävs att individen har rätten att vara självstyrande i åtminstone vissa frågor. Så på sätt och vis kan man, tvärtemot vad Tännsjö anser, säga att demokrati *förutsätter* individuell frihet i vissa avseenden. Vilken makt har folket, om folket inte har makt att fritt få forma sina åsikter?

Tännsjö säger sig vara utilitarist, men vid läsningen av hans skrifter mot friheten är det svårt att värja sig för intrycket att han är så förtjust i tanken på det totalpolitiserade samhället att detta nära nog upphöjs till ett mål i sig. Frågan om det totalpolitiserade samhällets allmännyttan skjuts antingen i bakgrunden eller görs trolig genom att Tännsjö inte alltid håller isär nyttan av folkmakt som beslutsform och nyttan av vad Tännsjö tror kommer att beslutas under folkmakt, dvs nyttan av dess beslutsinnehåll. Tännsjö är övertygad om att folkmajoriteten kommer att vara mot kärnkraft, mot privatbilism och mot egnahemsbyggande, för alternativ energi, kollektivtrafik och flerfamiljshus. Men dels är det en sak att plädера

för folkmakt, när man som Tännsjö redan vet vad folket vill, nämligen det man själv gillar, och dels är det enbart det utilitaristiskt motiverade i folkmakt som beslutsform frågan gäller. Demokraten behöver inget i förväg uppgjort facit beträffande folkviljan för att ge sitt stöd åt majoritetsprincipen. Om folkviljan uttalar han sig *efter* valet.

Demokrati innebär ingen garanti mot tokiga beslut, men att så är fallet berövar inte demokratin dess värde. Vad som däremot urholkar och förstör demokratin är att inte tillskriva individen några rättigheter. Rättigheter som individen har oberoende av varje politiskt beslut. Det samhälle som i Tännsjös anda t ex gör frågan om vilka tankar som det skall vara tillåtet att tänka till en politisk fråga, dvs en fråga att underställas kollektivet för beslut, gräver ur demokratisk synvinkel sin egen grav, vilket åtskilliga historiska exempel nog så tydligt visar. I samma ögonblick som politiken fått en "maximal utsträckning", har en allvarlig demokratisk förruttnelseprocess inletts.

Men bortsett från dessa mera generella invändningar mot tanken att folkmajoriteten bör vara suverän i alla frågor, finns det en rad invändningar av mer specifik filosofisk karaktär. De flesta av dessa har det gemensamt att de innebär ett påpekande av att långt ifrån alla frågor är av den arten att de aktualiserar frågan om beslutsmässig suveränitet. Jag skall här helt kort beröra ett par av dessa.

En konsekvens av folkmaktstanken är att även kunskapsmässiga och vetenskapliga frågor bör göras politiska. Frågor av typ: När dog Napoleon?, Vilken atomvikt har radium?, Hur omfattande är invandringen till Sverige?, Hur många röstade på vpk i valet 76?, bör således, ytterst sett, underställas kollektivet för beslut, något som givetvis inte kan tas på allvar.

Tännsjö kan förvisso här svara att folkmajoriteten alltid har möjlighet att delegera beslutsrätten till någon lämplig individ eller grupp av individer. Men detta slags genmäle missar i så fall hela poängen, ty denna är att ett *beslut* överhuvudtaget inte utgör något svar på denna typ av frågor. Man må besluta hur mycket man vill att inga mänskliga egenskaper är ärftliga, det är ändå ett faktum att somliga är det. Att rösta om vad som är fallet, är i bästa fall en nödlösning, och i varje fall ett vetenskapligt nederlag. Vet man så behöver man inte rösta. Fast röstar man så kanske man inte behöver få veta.

Det duger inte heller att svara att det viktiga inte är vad som *är* sant, vad som *är* fakta osv, utan hur vi *avgör* vad som är sant, hur vi *fastställer* att något är ett faktum osv, med hänvisning till att det härvidlag i alla fall måste till något slägs beslut. Ty hur vi avgör att något är ett faktum är dock främst en fråga om observationer, experiment, ja mera allmänt sett en fråga om empirisk evidens. I alla händelser är det inte en fråga om antal

röster. Och det bör det självfallet heller inte vara.

En annan konsekvens av folkmaktstanken är att även moraliska frågor bör underställas kollektivet för beslut. Kollektivet bör må vara suveränt även i fråga om rätt och orätt. Under folkmakt är moral inte längre en personlig och individuell angelägenhet, utan en politisk. Folkmajoriteten är, liksom i det aktuella fallet, suverän både i fråga om vad som är rätt rent principiellt och i fråga om att *avgöra* vad som är rätt. När därför Tännsjö i ett avslutande avsnitt i *Mot Friheten* hävdar att det ibland t o m är rätt att göra uppror mot folkmakten (om den nämligen fattar bestialiska beslut), blir man inte så lite förvånad. För antag att Tännsjö lever i ett samhälle där det råder folkmakt, och att han tycker att folkmajoriteten i hans samhälle fattar bestialiska beslut. Antag vidare att han går och grubblar på om det är rätt av honom att försöka organisera och genomföra ett uppror. Han plågas av frågan: Är det rätt eller ej? För det första tvingas han då konstatera att denna fråga inte är hans privatsak. Det är en fråga för kollektivet (och vi kan göra det lindrigt sagt realistiska antagandet att kollektivets majoritet inte anser sig ha fattat några bestialiska beslut och därför heller inte anser ett uppror mot folkmakten befogat). För det andra tvingas han då konstatera att han inte *har* någon rätt att göra uppror. Som individ har han ju inga rättigheter alls, vare sig moraliska eller andra.

Det bör observeras att det inte hjälper att komma dragande med utilitarismen i det här läget, ty antingen faller denna utanför kollektivets domvärjo, och kan således användas för oberoende kritik av dess verksamhet, eller också är utilitarismens värde som måttstock i detta avseende även den en fråga där kollektivet är suveränt. Men i det förstnämnda fallet råder inte folkmakt (kollektivets domvärjo är inte allomfattande) och det strider mot vårt antagande nyss. Och i det sistnämnda fallet är det knappast mycket bevänt med utilitarismens kritiska kraft. Dess värde som måttstock på folkmaktens beslut är ju en fråga för den folkmajoritet som fattat besluten i fråga. Man kan, för att travestera Tännsjö själv, säga att det att vara utilitarist är oförenligt med folkmakt. Ska det fortfarande vara något "krut" i utilitarismen, så får åtminstone frågan om utilitarismens giltighet vara undandragen politiken. Och det hade väl ändå Tännsjö tänkt sig? Eller?

7. Newspeak

Jag vill avslutningsvis peka på ett förhållande som tyvärr inte är alltför ovanligt i arbeten av typ *Mot Friheten*. Ord som "frihet" har ju inte bara en deskriptiv innebörd. De har också för de allra flesta en stark positiv värdeladdning. Fast Tännsjö alltså är en svuren motståndare till det som

”frihet” normalt står för, vill han därför ogärna avstå från själva termen. *Verkligt fria*, säger han, blir vi först när det råder folkmakt. Först då har frihet i ”någon *rimlig* bemärkelse” realiserats. En person som väljer fritt, säger Tännsjö,

är en person vars beslut är uttryck för hurdan han *är*, och en person som blivit den han är *genom en demokratisk process av politisk planering*. (*Mot Friheten*, s 45; Tännsjös egen kursivering)

Kommentarer torde vara överflödiga. Varje ettbetygsstudent i filosofi lär genomskåda det välkända knepet. Självt erinrar jag mig följande passage hos Aldous Huxley:

”But if you want to be free, you’ve got to be a prisoner. It’s the condition of freedom – true freedom”.

”True freedom!” Anthony repeated in the parody of a clerical voice. “I always love that kind of argument. The contrary of a thing isn’t the contrary; oh, dear me, no! It’s the thing itself, but as it *truly* is. Ask any die-hard what conservatism is; he’ll tell you it’s *true socialism*”.

Aldous Huxley, *Eyeless in Gaza*.

Frihet eller demokrati? Ett svar till Lars O Ericsson

Lars O Ericsson (LOE) har skrivit en uppsats med titeln "Om politikens gränser – en kritik av den rena intoleransen". Uppsatsen refererar och diskuterar olika uppfattningar jag i olika sammanhang framfört om förhållandet mellan demokrati och frihet. Då jag läser LOE:s uppsats kan jag för mitt inre öga se hur hans kinder glöder och jag kan för mitt inre öra uppfatta hur hans röst glider upp i falsett. Han måste ha varit förfärligt arg när han skrev sin uppsats. Delvis kan jag förstå hans ilska. Det är bitvis rysliga åsikter han polemiserar emot. Men till trots för att han tillskriver mig dem, har jag aldrig uttryckt merparten av dem. Han måste ha varit bra ilsken redan när han började läsa vad jag skrivit i detta ämne. Hur har han eljest kunnat läsa så slarvigt? Inte nog med att han sökt pracka på mig kontroversiella ståndpunkter som jag aldrig uttryckt. Han *missar* också av bara farten sådant, som *borde* ha uppväckt hans vrede. *Det* kan jag inte alls förstå.

Nu finns det ju nästan ingenting tråkigare än att läsa skrifter där en författare lägger ut texten om hur han missförstås, om hur skenbara fall av oenighet kan upplösas osv. Därför klarar jag av den sidan av min uppgörelse med LOE i ett speciellt appendix. Här ska jag i stället koncentrera mig på vad jag uppfattar som reell oenighet oss emellan.

1. Vad är frihet?

Då jag i olika sammanhang skrivit om demokrati, och pläderat för "demokrati" i en *direkt* bemärkelse av *obegränsad majoritetsstyrelse* (som när det gäller staters styrelse bäst realiserar genom ett rådssystem) har jag ofta mötts av invändningar med innebörden att *friheten* skulle hotas av det system jag förordar. För enkelhets skull ska jag i fortsättningen referera till "demokrati" i den mening som jag förordar, som "folkmakt". Är det då riktigt att folkmakt på något vis skulle hota eller vara oförenligt med frihet?

Vill man besvara den frågan på ett tillfredsställande sätt bör man nog göra åtminstone lika klart vad man menar med "frihet" som jag sökt göra beträffande ordet "demokrati".

Ordet "frihet" brukas i högst olikartade sammanhang och för att formulera skilda frågeställningar. Låt oss se på några exempel.

(1) "*Frihet*" i betydelsen av *handlingsfrihet*. Antag att en person P väljer mellan två handlingsalternativ, h_1 och h_2 , och att han faktiskt utför h_2 . Om nu P i stället för att göra h_2 hade kunnat göra h_1 så skulle vi kunna säga att P ägde handlingsfrihet med avseende på de två alternativen h_1 och h_2 . Men vad betyder det närmare bestämt att P "kunde" ha gjort h_1 i stället för h_2 , som han faktiskt gjorde? Ja, det är ett ofta diskuterat frihetsproblem. Andra frågor som aktualiserats i relation till detta frihetsbegrepp har varit om det att vi har handlingsfrihet i relation till några alternativ är förenligt med att determinismen är sann och om det att vi har handlingsfrihet i relation till några alternativ är en förutsättning för moralen.

Jag tror det är klart att problem rörande handlingsfrihet inte på något *direkt* sätt är relevanta för politiska styrelseproblem. "Demokrati" i betydelsen av folkmakt kan inte gärna utgöra ett hot mot vår handlingsfrihet.

(2) *Social frihet*. Ett begrepp om frihet, som är vanligt i politisk litteratur, gör friheten till en relation mellan olika personer (eller institutioner – detta tillägg är fortsättningsvis underförstått) och något handlingsalternativ. Tanken är att en person P är fri visavi en annan person Q att göra en handling h om och endast om Q ej lägger hinder i vägen för P :s genomförande av h . Också beträffande social frihet är det ett problem att avgöra hur begreppet mera bestämt ska förstås. Vad är det att "lägga hinder i vägen" för en persons handlande? Andra problem beträffande social frihet som diskuterats har varit om individer bör ha sådan frihet visavi politiska instanser i några bestämda avseenden. Social frihet, liksom handlingsfrihet, är ju en *relation*. Det går inte att meningsfullt tala om vare sig handlingsfrihet eller social frihet i en absolut mening. Vi har handlingsfrihet med avseende på vissa alternativ och vi kan tänkas ha social frihet visavi vissa personer med avseende på vissa alternativ. Frågan om den sociala friheten visavi de politiska instanserna – vad vi kunde kalla frågan om den politiska friheten – skulle därmed kunna ges en mera bestämd mening om vi talade om politisk frihet i *vissa avseenden*. Här är vi alldeles klart inne på frågor med relevans för styrelseproblem i ett samhälle. Det bör gå att konstruera tänkbara politiska friheter, som verkligen är oförenliga med "demokrati" i betydelse av *folk*makt. Visserligen är det svårt att tänka sig ett samhälle där t. ex. opinionsbildningen skedde *helt* utan statliga restriktioner, men kanske kunde man tänka sig att tala om yttrande- och tryckfrihet i ett samhälle där allt som inte av staten var förbjudet på dessa områden var tillåtet och där de

restriktioner som staten uppställde uppfyllde vissa villkor. Jag har sökt skärpa idén om yttrande- och tryckfrihet just på det viset i en uppsats, som LOE kritiserar, dock utan att han tycks ha uppfattat min poäng. Trots att den åsikt jag pläderar för borde te sig som vederstygglig för LOE – jag är *mot* yttrande- och tryckfrihet uppfattade på detta vis – så tar han inte upp den till någon detaljerad granskning. Här har vi annars, tror jag, ett av de viktigaste frihetsproblemen med anknytning till demokratidiskussionen.

Ett annat sätt att ge mening åt idén att det ska råda politisk frihet i vissa avseenden i ett samhälle vore att hävda att en gräns bör dras för den politiska maktutövningen i *varje* samhälle, också det mest demokratiska. Då en konstitution skrivs och då politiska institutioner byggs upp, så bör något slags garanti konstrueras för att individen på vissa områden kan agera utan hinder från staten. Ett sätt att åstadkomma detta vore att i konstitutionen förbjuda den högsta politiska instansen att fatta vissa typer av beslut (utan att grundlagen på ett eller annat omständligt vis dessförinnan ändrats) och att inrätta en instans som juridiskt överprövar den politiska högsta instansens lagstiftning.

John Stuart Mill är kanske den som främst pläderat för denna typ av garantier för den individuella friheten gentemot "det politiska". Jag har argumenterat för att ingen rimlig sådan gräns mellan det politiska och det privata kan dras. I sitt svar på vad jag skrivit är det framför allt denna ståndpunkt LOE angriper. Det är också till den jag ska koncentrera min argumentation i den här uppsatsen.

(3) *Att vara fri.* De frihetsbegrepp jag skilt mellan hittills har varit av relationskaraktär. Ändå är ett absolut språkbruk ifråga om frihet mycket vanligt. Det sägs sådant som att vi bör vara "fria" eller "autonoma", att ingen demokrati kan bäras upp av "ofria" individer osv. Jag tror att bästa sättet att ge mening åt ett sådant språkbruk är att uppfatta det så, att man tagit sin utgångspunkt i en idé om handlingsfrihet varvid variabeln för handlingsalternativ bundits genom något slags kvantifikation. Idén är att en fri människa är en som har handlingsfrihet beträffande vissa angivna *typer* av handlingsalternativ. Kanske kan "frihet" i någon sådan bemärkelse ha värde? Kanske kan den vara en betingelse för demokrati? Jag har snuddat också vid den typen av frågeställningar och jag har sökt precisera ett begrepp om handlingsfrihet, som skulle kunna vara fruktbart i detta sammanhang. Jag tror att det finns en inte alltför sökt innebörd av "fri" sådan att frihet hos medborgarna i ett samhälle blir ett medel att på bästa sätt realisera demokrati. LOE delar inte på något vis mitt synsätt här. Då han emellertid inte ger några argument för sin ovilja mot mitt förslag till begreppsbildning ska jag inte försöka föra diskussionen vidare i detta sammanhang.

2. Den liberala principen

I sin bok *Om friheten* pläderar J S Mill för att en gräns ska dras gentemot det politiska, ett skydd för det privata bör skapas. Mills liberala idé är att en sådan avgränsning bör göras, inte bara i despotiskt styrda samhällen, utan också i demokratier. Vad han pläderar för är tänkt som en generell politisk princip.

Har Mill rätt?

Svaret på den frågan kan endast bli välgrundat om det baseras på en noggrann granskning av olika möjliga tolkningar av Mills förslag till princip. Jag menar att ingen utformning av den liberala princip Mill försvarar är normativt acceptabel. LOE vill också ge ett exempel på en gränsdragning. Jag menar att också LOE:s förslag är oacceptabelt. Har jag rätt i detta har vi nog rätt att provisoriskt avföra liberalismen från den fortsatta diskussionen om demokratin. Någon rimlig liberal princip, som hotar folkmakten, låter sig ej formuleras. Att denna slutsats måste bli *provisorisk* hänger samman med att det aldrig är möjligt att säkert veta att ingen någonsin ska kunna finna på en princip som *är* rimlig.

Skulle det ligga något rimligt i tanken om en gräns för det politiska också gentemot demokratiska politiska institutioner återstår att praktiskt visa *hur* denna gräns ska dras upp. Med vilka institutionella medel ska en garanti skapas för att inte folkets majoritet lägger sig i det som borde vara privatsaker?

Fortsättningsvis ska jag bortse ifrån detta praktiska problem. Har jag rätt i mitt förkastande av alla liberala principer, så aktualiseras ju aldrig dessa problem.

LOE invänder inte i sak mot min argumentation mot Mills liberala princip. Möjligen menar också LOE att den är normativt oacceptabel i de tolkningar jag ger den. Däremot vill han alltså själv föreslå en princip av liberal karaktär, nämligen följande:

(L) En normal vuxen människa bör ha suverän beslutanderätt åtminstone i fråga om varje handling sådan att den antingen inte har några som helst kausala effekter på någon annan än henne själv, eller, i den mån som den kausalt påverkar andra, denna påverkan uteslutande är av positiv art.

Är (L) normativt acceptabel? Bör vi också i en demokrati, i ett system där folkmakt i övrigt råder, införa konstitutionella hinder mot att majoriteten lägger sig i vad "normala vuxna människor" gör ifråga om sådant som "antingen inte har några som helst kausala effekter på någon annan" eller "kausalt påverkar" andra endast positivt?

Denna fråga förutsätter för att kunna ges ett välgrundat svar, att vi preciserar utifrån vilket etiskt system vi vill göra vår bedömning och att vi

preciserar innebörden i vissa centrala uttryck i formuleringen av (L).

Då jag har diskuterat Mills förslag till liberal princip har jag gjort det utifrån handlingsutilitaristisk utgångspunkt. Det har varit naturligt för mig av den anledningen att jag är handlingsutilitarist. Det har också tyckts mig naturligt med tanke på att också Mill rimligen kan tolkas till att vara handlingsutilitarist (eller i vart fall utilitarist, det finns ju en och annan regelutilitaristisk *antydning* hos honom). Det har också tyckts mig naturligt av den anledningen att handlingsutilitarismen snarare än något annat, deontologiskt system, har tyckts mig kunna erbjuda någorlunda goda utsikter till en för *liberalismen* positiv upplösning av problemsituationen. Om *någon* normativ utgångspunkt skulle kunna göra liberala principer rimliga så torde det vara den utilitaristiska.

Till min förvåning finner jag att LOE inte bara ger mig rätt när jag till slut, på basis av min argumentation, konkluderar att inga liberala principer är försvarbara ur handlingsutilitaristisk synpunkt eftersom vi i ett system av folkvalt bör upphäva gränsen för det privata, han hävdar också att min slutsats är *trivial*. Det hade jag inte kunnat drömma om! LOE skriver:

Det är snarast... så att det med utgångspunkt i handlingsutilitarismen är tämligen utsiktslöst att försöka underbygga den liberala tanken att individen är *suverän* i åtminstone vissa frågor.

Läser man LOE noga och eftertänksamt får man nog emellertid på känn att han råkat använda uttrycket "suverän" på ett tvetydigt sätt. Folkvalt förutsätter att folkmajoriteten är suverän ifråga om alla beslut i samhället. Det finns inga *garantier* inbyggda i konstitutionen för att individerna ska få göra några som helst val utan inblandning från folkvalts organ. Handlingsutilitarismen, däremot, ger inte på något omedelbart sätt vid handen att individer skulle sakna suveränitet på detta sätt. Hur konstitutionen ska utformas bedöms utifrån handlingsutilitaristisk synpunkt med hänsyn till nyttan. Kanske blir konsekvenserna de allra bästa om vissa beslut förbehålles individerna själva? Om så är fallet eller ej är just det problem jag vill diskutera. Däremot utesluter handlingsutilitarismen att individer är "suveräna" i en *annan* mening. Om handlingsutilitarismen är korrekt så har alla dina handlingar normativ status. Det ger mening att inför vilken som helst handling du utför fråga om den är rätt eller fel. Tanken att vissa handlingar skulle falla utanför moralen eller vara sådana att du själv bestämmer (suveränt) om de är rätt eller fel eller liknande, är oförenlig med handlingsutilitarism. Liberalismen förutsätter dock inte någon sådan, i mitt tycke befängd, idé om suveränitet för individer. Därför hotas inte liberalismen på något omedelbart och självklart vis av handlingsutilitarismen.

LOE tycks mena att "någon form av deontologisk etik" är bästa grunden

att stöda sig på, för den som vill försvara (L). Tyvärr anger han inte på något vis hur denna deontologiska etik skulle vara beskaffad. Stundtals tycks det som om LOE skulle vilja föra diskussionen kring (L) och liknande principer utifrån regelutilitarism. Han gör dock aldrig klart av vilken typ den regelutilitarism han i så fall favoriserar – och tillskriver Mill – ska uppfattas. Är det värdet av allmän efterlevnad av regler som ska studeras eller är det värdet av allmänt accepterande av dem? Hur ska de relevanta jämförelserna göras då vi vill ta ställning till hur en konstitution bör skrivas? Ska vi se till samhällen i något avseende "liknande" det relativt vilket diskussionen förs? Lyckligtvis tror jag inte det är nödvändigt att gå in på alla dessa svårigheter eftersom LOE i praktiken för sin diskussion utifrån handlingsutilitaristisk utgångspunkt. De argument han vill anföra för sin princip (L) är de Mill anfört för sin liberala princip och de *är* av handlingsutilitaristisk karaktär.

Hur är det då med rimligheten av (L)?

Ett första problem då vi vill tolka (L) har att göra med LOE:s formulering att vuxna och normala människor ska få ha suverän beslutanderätt (göra som de vill?) "i fråga" om handlingar av ett visst slag. Hur ska detta "i fråga" om förstås. Ska vi ha rätt att göra en handling utan inblandning om den uppfyller LOE:s villkor i övrigt dvs inte har några som helst kausala effekter på någon annan än oss själva eller, om den har sådana effekter, endast har *positiva* sådana? Men hur ser han då på situationer då handlingen ifråga har alternativ, som skulle få konsekvenser för andra om de utfördes? Antag att jag funderar över om jag ska tillbringa eftermiddagen med att läsa en viss bok eller ej. Vi förutsätter att handlingen att läsa boken uppfyller LOE:s villkor så till vida att den endast skulle få konsekvenser för mig själv om jag utförde den. Men anta att bland alternativen till denna handling finns den, att bära alla böcker till antikvariat och försäljning så att jag kan sända pengarna till ANC i Sydafrika. Och anta att den sistnämnda handlingen skulle innebära att femtio personers liv räddades. Skulle jag då inte kunna åläggas att bära böckerna till antikvariat, om (L) byggts in i konstitutionen? Skulle jag därmed kunna blockera *alla* krav från samhället, andra människor osv på mig, genom att "vända mig inåt" i mitt handlande?

Jag vet inte riktigt hur LOE skulle bedöma detta problem. Jag tycker dock det är klart att (L) här måste modifieras för att alls bli rimlig. En idé vore kanske att låta "i fråga" uppfattas så, att jag endast var suverän att göra en handling om varken den eller några alternativ till den hade konsekvenser för andra. Nu är det väl tveksamt om (L) skulle erbjuda något skydd att tala om för den individuella friheten. Alltid finns det väl *något* socialt betydelsefullt alternativ till våra handlingar. Vad (L) skulle kräva vore därmed snarast ett visst slags *motivering* för politiska ingripanden i

privatlivet. Dessa måste göras just med hänvisning till att mitt handlande skulle vara oförenligt med vissa sociala förpliktelser.

Men också detta att en viss typ av motiveringar skulle erfordras för politiska ingripanden, om (L) skulle respekteras, framstår som normativt dubiöst. Det torde finnas goda handlingsutilitaristiska skäl att konstruera en konstitution så att folkmajoriteten har möjlighet att påbjuda *också* sådana handlingar, som inte själva har konsekvenser för andra eller är sådana att alternativen till dem har det. De politiska instanserna skulle eljest tvingas att välja mellan extremt hyckleri – att framtvinga vissa individuella handlingar med hänvisning till alternativ med *förment* social betydelse – eller total impotens. Tänk på situationer då enskildas handlingar varken är tillräckliga eller nödvändiga för att ett visst resultat ska uppkomma men likväl sådana att ska ett socialt önskvärt resultat alls kunna realiseras, så krävs att *alla* eller *många* gör samma sak. Om *jag* slutade betala min skatt skulle sannolikt detta inte ens märkas, annat än därigenom att staten skulle på olika sätt reagera *mot* mitt beslut. En enda vanlig skattebetalares insats är varken nödvändig eller tillräcklig för att något visst projekt ska bli av. Inget daghem får stå utan personal, inget Viggenplan blir kvar på marken bara därför att *jag* inte betalar skatt. Ändå tror jag att de flesta skulle vara villiga att medge att staten bör ges rätt att *tvinga* mig här till. Enligt (L) skulle jag emellertid ha rätt att i stället göra vad jag ville med mina pengar, bara detta inte fick negativa konsekvenser för andra. Detta talar starkt emot rimligheten av (L). Just hänvisningar till nyttan av *allmän* efterlevnad av en eller annan maxim måste ofta beledsaga politiska ingripanden. Att förbjuda detta och i fall som detta framtvinga *hycklande* motiveringar för besluten (med hänvisning till någon liten inverkan handlingarna individuellt kan tänkas ha för andra än agenten) förefaller inte särskilt välbetänt. (L) är helt enkelt en orimlig princip.

Till svårigheterna med alternativ och handlingar som är av en *typ* som är sådan att *allmänt* utförande av den har betydelsefulla effekter kommer, då vi vill bedöma rimligheten av (L), det faktum att flera uttryck i formuleringen av (L) är mycket vaga. Vad är det att en handling har kausala effekter "på" någon? Finns det några handlingar som inte har kausala effekter på någon annan? Hur kan vi i de fall en handling faktiskt har kausala effekter "på" andra än agenten avgöra om dessa är "positiva" eller ej?

Jag ska inte driva diskussionen kring dessa tolkningsproblem djupare än så. Oavsett hur vi preciserar (L) i dessa avseenden, så kvarstår skälen mot (L), som tar fasta på förekomsten av alternativ och handlingar av en *typ* med viktiga effekter av ett *allmänt* utförande, som konklusiva mot den. Jag ska bara flyktigt beröra *en* typ av argument som möjligen kan ha föresvävat LOE, även om han aldrig uttryckt det explicit. Man skulle kunna

tänka sig, att någon som ville försvara (L) skulle göra det med hänvisning till en eller annan deontologisk idé om, att vad som avgränsas som "privat" enligt (L) är sådant som endast individen själv har ansvar för ur moralisk synpunkt. Kanske är det någon idé av följande typ som ligger bakom LOE:s tes: (L) avgränsar ett område av "individuell frihet" som vi (*prima facie*) har rätt till. Vi bör (*prima facie*) vara autonoma så till vida att vi inte låter andra blanda sig i det som (L) avgränsar som privat.

Nu menar jag att dessa normativa ideér är ohållbara. Frihet har inget egenvärde, i synnerhet inte social frihet. Vi har inget "rätt" till privatlivet, på det sätt som här förutsättes. Vi har faktiskt ett ansvar för varandras lycka och välbefinnande likaväl som för vårt eget. Moralen är inte *partisk* på det sätt som här förutsättes. Ja, vi har varken rätt att försumma andras lycka med hänvisning till att den är deras privatsak eller att försumma vår egen med hänvisning till att den inte angår någon annan. Detta är *min* uppfattning om moralen. Jag vet emellertid inget effektivt sätt att övertyga den som tvekar om detta. Emellertid tycks det också som om den deontologiska idé, som här skisserats, med innebörden att vi "har rätt" till vårt eget privatliv och inget med andras att göra, dessutom skulle vara irrelevant med avseende på (L). Och *det* tror jag att jag kan visa också för den som inte delar min moraliska grundsyn. Ty *även* om alltså frihet har ett värde i någon mening eller om vi har en förpliktelse att vara autonoma och att respektera andras autonomi, så kan denna förpliktelse inte gärna gälla ett privatliv avgränsat just så som (L) drar upp gränserna. *Om* vi bör vara autonoma, så torde detta vara en plikt både för barn och vuxna, för normala och onormala. *Denna* typ av inskränkningar av friheten – som ingen liberal torde klara sig utan – är uppenbarligen *utilitaristiskt* motiverade. Men har vi en gång accepterat att *försvaga* våra liberala principer på utilitaristiska grunder så borde det inte finnas några hinder för att på samma grunder *förkasta* dem. Och det är just vad jag vill göra med (L) och med alla andra förslag till formuleringar av den liberala ståndpunkten jag träffat på.

3. Den liberala principen (fortsättning)

Då LOE vill argumentera för sin princip (L), som han uppfattar som en rimlig tolkning av Mill, ansluter han sig helt enkelt till ett par argument hos Mill som jag tämligen utförligt har diskuterat. Mill hävdar att individerna i allmänhet vet bäst om sådant som rör just dem själva. Detta av två skäl: de har själva det största intresset i vad som sker med dem och de har bästa kunskapen om egna behov och önskningar.

Det är inte så lätt att ge en alldeles bestämd mening åt detta argument hos Mill. Uppenbarligen har han inte velat uttrycka något lagmässigt

samband. Det är inte med nödvändighet så att individen själv alltid vet bäst ifråga om sådant som rör honom själv. Och det är inte alltid fallet att han på detta sätt vet bäst. Utsagan måste på något vis uppfattas statistiskt – men hur skulle man egentligen kunna pröva dess rimlighet? Mitt främsta argument mot Mills resonemang har dock inte tagit fasta på att det skulle vara oklart eller ohållbart. Frågan om dess giltighet får aldrig någon riktig aktualitet, menar jag, eftersom det är irrelevant för den tes Mill (och LOE) driver. Även om vi kunde ge en bestämd innebörd åt tanken att folk "oftast" vet bäst själva i förhållanden som direkt rör dem, så att vi t ex visste att detta var fallet i 80 % av alla beslut, så skulle inte därav följa, att individerna borde vara suveräna i alla de frågor som rör dem exklusivt. Kanske skulle en upplyst folkmajoritet ge dem beslutsrätt på tillfällig delegation just i de 80 % av alla frågor där de faktiskt visste bäst och själv fatta beslut i återstående 20 % av fallen! Vad Mill behöver visa är inte vilka som "oftast" vet bäst i frågor som rör individer direkt, utan vad som ger de bästa besluten, att majoriteten provisoriskt fördelar beslutsrätten mellan sig och enskilda individer å ena sidan eller att individerna får absolut suveränitet i vissa frågor (med konstitutionellt skydd för beslutsrätten) å den andra. De intressanta fall vi bör granska är de där kompetensvister kan tänkas uppstå. Och jag menar att det finns skäl att i dessa fall ge beslutsrätten åt demokratiska organ. Det är dels viktigt att de politiska instanserna har en möjlighet att – om de så finner lämpligt – ingripa för att skydda individer mot sådana individuella planer som hotar individerna själva (här vill t o m Mill vara med en bit på väg: sin *frihet* har man inte rätt som individ att sälja ut!), dels kan det vara alldeles nödvändigt att de politiska instanserna har möjlighet att hindra individer från att genomföra vad de uppfattar som sin ensak i fall då *majoriteten* menar sig ha goda skäl att anta att dessa planer kan bli till ett hot mot det allmännas bästa. Jag har tämligen utförligt diskuterat de här problemen i de två skrifter LOE främst bygger sin uppsats på. Ändå tvingas jag konstatera att han inte på något vis sökt *bemöta* mina invändningar. Han nöjer sig med att *upprepa* Mills argument och *påstå* att det är relevant.

4. Slutsats

Efter att jag gjort olika försök att, i min uppsats *Mot friheten*, ge en rimlig och normativt acceptabel tolkning av Mills frihetsprincip, tvingades jag konstatera, att ingen sådan tycktes stå att finna. Ingen av de tolkningar jag diskuterat tycktes hålla stånd för en utilitaristisk prövning. LOE har antytt att Mill skulle stått starkare, om jag i stället valt en annan tolkning av Mill, den LOE själv formulerat. Granskningen i denna uppsats ger dock vid

handen att LOE:s tolkning av Mill är normativt *mindre* acceptabel än någon av de tolkningar jag diskuterat. LOE:s princip (L) skulle, om den tilläts styra utformningen av en demokratisk konstitution, omöjliggöra för folkets majoritet att besluta om de flesta skatter, den skulle ge individen möjlighet att undfly allt socialt ansvar genom att vända sig "inåt" i handlandet. LOE:s princip (L) torde också vinna ännu mindre stöd av Mills argument för liberalismen, än vad Mills egen liberala princip gör. Ty LOE:s princip (L) drar gränsen för det privata så, att det är helt uppenbart att vad som tilläts ske där kan få utomordentligt stor betydelse för andra. Därmed blir tanken om rätten till det privata, att suveränt besluta över för individen, omöjlig att försvara endast med hänvisningar till att individen skulle veta bäst i sådant som endast rör individen själv.

Sammanfattningsvis: LOE har inte givit några i mitt tycke goda skäl mot tesen om det orimliga i varje *generell* avgränsning gentemot den politiska makten till skydd för individen. LOE ger mig rätt i att folkmakten och "frihet" i den bemärkelse som här diskuterats är oförenliga. Jag kan inte se annat än att min slutsats måste stå kvar: i valet mellan "demokrati" i betydelsen av folkmakten och frihet bör vi välja det förra.

Appendix

Vid flera tillfällen, då jag läst LOE:s uppsats "mot den rena intoleransen" har jag knappt trott mina ögon. Missförstånden av mina uppfattningar är så grova att jag frestas tro att det rör sig om något slags missriktat skämt. Här ska jag beröra några av de värsta fallen. Jag börjar med det praktfullaste av dem alla.

Förvisso har jag försvarat tanken att ingen *generell* avgränsning till skydd för det privata mot politisk intervention kan formuleras – om vi eftersträvar en som håller för handlingsutilitaristisk prövning. I en väl fungerande "demokrati", i betydelsen av att där råder folkmakten, bör folkmajoriteten vara suverän att besluta i vilken som helst fråga. Inga konstitutionella hinder för detta bör föreligga. LOE tycks nu tro att jag därmed har menat att man medelst majoritetsbeslut bör avgöra sådant som huruvida gräset är grönt eller ej. Han gör sig sedan stor möda att visa att sådant ej *låter* sig avgöras genom majoritetsbeslut. Ja, inte nog med det, han invecklar sig i ett krångligt resonemang där han tänker sig att jag skulle invända, då jag gjorts uppmärksam på att ett majoritetsbeslut ej *kan* avgöra om gräset är grönt eller ej, att majoriteten kanske i så fall *delegerar* till någon *individ* att göra detta avgörande. Han fortsätter så med att visa att inte heller en individ kan *avgöra* vilken färg gräset faktiskt har. Det är ju

rena nyset! Jag har aldrig trott och aldrig hävdad att det går att avgöra hur det förhåller sig i en sak eller, för den delen, i moraliska spörsmål, genom *beslut*. Är gräset grönt så är det, oavsett vad en majoritet kan tänkas yttra. Min tanke om oinskränkt beslutsrätt för folkets majoritet innefattar endast en tanke om att ingenting över vilket beslut *kan* fattas ska undandras dess suveränitet. Efter vad jag kan förstå följer därav endast att inga beslut om hur en eller annan agent i ett samhälle ska *handla* är folkmajoriteten främmande. Så är det t ex möjligt att fatta majoritetsbeslut om vad samhället ska *anse* i en viss fråga, t ex om kärnkraftens farlighet. Kanske är det tankar av det slaget, som jag i olika sammanhang uttryckt, som lett LOE på avvägar. Han har inte sett skillnaden mellan sådana beslut som exempelvis att kärnkraft ska *anses* som farlig och därför oförenlig med viss lagstiftning å ena sidan och å andra sidan beslut att kärnkraft *är* farlig? Eller driver han med läsaren?

LOE påstår att jag konstruerat ett bevis för att demokrati och frihet ej kan förenas. Han insinuerar också i nästa ögonblick att jag skulle ha "lånat" beviset från A Sen. Han tillrättavisar mig så i magistral ton och påpekar att de två antaganden, som ligger till grund för Sens bevis, om kollektiv rationalitet och paretooptimalitet, ej är liktydiga med "demokrati" i betydelsen av *folkmakt*.

Den som läst min uppsats "Mot friheten" med minsta uppmärksamhet vet att jag över huvud taget aldrig återgivit något *bevis* för tesen om att demokrati och frihet ej kan förenas. Jag har hänvisat intresserade läsare till Sens egen text. Då jag redovisar Sens *tes* har jag inte försummat att nämna att den är hans och att det är Sen och ingen annan som givit ett bevis för den. Givetvis har jag aldrig påstått att Sens två villkor, om kollektiv rationalitet och paretooptimalitet, är liktydiga med "demokrati" i betydelsen av *folkmakt*. Jag har påpekat att *redan* kollektiv rationalitet och paretooptimalitet kommer i konflikt med "frihet" i en mycket minimal bemärkelse. LOE själv tycker det är trivialt att folkmakt och frihet är oförenliga storheter. Jag har inget att invända mot det påståendet. Vad Sen visar utöver detta är emellertid att det inte är så lätt att *åstadkomma* förenlighet mellan "demokrati" och "frihet", genom en försvagning av begreppen. Och *det* är nog inte så trivialt.

LOE tycks a propos detta, att det *trivialt* är så att frihet och folkmakt är oförenliga, anse att häri skulle ligga något metodologiskt problematiskt. Jag borde enligt LOE ha definierat "demokrati" så att det blir en empirisk fråga huruvida demokrati kan förenas med frihet. Nu tror jag emellertid för det första att Sen visat att detta inte är så lätt att åstadkomma. För det andra så tror jag inte det finns några goda metodologiska skäl att förfara på det viset. Jag är ju beredd att försvara "demokrati" i betydelsen av folkmakt. Jag är *för* "demokrati" i en mening som logiskt utesluter frihet.

Inte har väl min tes genom valet av denna begreppsbildning blivit ointressant eller platt? Den tycks om inte annat få adrenalinet att rinna till hos LOE!

LOE hävdar att jag gjort mig skyldig till inkonsekvens då jag på en gång pläderat för folkmakt och hävdat rätten till uppror i de fall folkets majoritet gör allvarliga fel. Men givetvis ligger ingen motsägelse i detta. Det är *ett* problem att avgöra hur en konstitution bör skrivas. Jag har pekat på i mitt tycke goda skäl för att, i en väl fungerande demokrati, skriva den så att folkmajoriteten är suverän i alla tänkbara former av beslut. Skulle emellertid någon bestämd stat urarta så till vida att man där på demokratisk väg började fatta bestialiska beslut, så skulle jag givetvis, som den handlingsutilitarist jag är, känna mig förpliktad att motarbeta dessa beslut. Jag tror inte att en väl fungerande demokrati faktiskt *kommer* att utvecklas på detta vis. Det är därför jag pläderar *för* en demokratisk konstitution. Men *skulle* i något givet fall min optimism befinnas ogrundad tvekar jag inte att sabotera i laga ordning fattade beslut. Häri ligger ingen motsägelse. Å ena sidan föreligger ett kategoriskt påstående: en demokratisk konstitution med en suverän majoritet är något vi bör realisera. Å andra sidan ett hypotetiskt förbehåll: *Skulle* det gå åt pipan så bör vi göra uppror. Dessa två omdömen är logiskt förenliga.

Religion och vetenskap

”Filosoferna har endast försökt att tolka världen på olika sätt; det väsentliga är emellertid att förändra den”. Dessa ord av Karl Marx står inristade på hans gravsten på High Gate-kyrkogården i London. De utgör förmodligen ett av de mest citerade uttalandena av honom. Marx gör i detta citat en distinktion mellan tolkningen av världen och dess förändring. Samtal om förhållandet mellan religion och vetenskap kan handla om bägge sakerna. Historiskt sett har det handlat mest om förhållandet mellan kristen trosåskådning och de tolkningar av världen som inte bara filosofin ger utan också andra vetenskaper. På senare tid har däremot intresset alltmer koncentrerats på frågan om kristendomens förhållande till den förändring av världen som tekniken åstadkommit – och vill åstadkomma. Då brukar kristendomen också jämföras med andra religiösa traditioner. I detta sammanhang ska jag emellertid koncentrera mig på den förstnämnda problemställningen; jag ska försöka att beskriva några betydelsefulla *grunduppfattningar* (modeller) om förhållandet mellan religiös tro och vetenskaplig förståelse.

Under medeltiden sammansmälte kristen tro med filosofiskt tänkande och vetenskap på ett oförliktigt sätt i Thomas av Aquinos tankesystem. Religionernas grundläggande trosutsagor, att Gud existerar, att Han skapat världen, att människan har ett evigt liv kunde enligt Thomas göras rimliga med vetenskapliga skäl. Religion och vetenskap var för Thomas inte två olika storheter i ett mer eller mindre spänningsfyllt förhållande till varandra; i hans tankesystem var en del av religionen vetenskap – även om religionen i form av den kristna uppenbarelsen också gick utöver vetenskapen. Thomas ger uttryck åt en syn på förhållandet mellan religion och vetenskap, som vi skulle kunna kalla *partiell enhetsmodell* – den kristna uppenbarelsen går utöver vetenskapen, men kristendomens grundläggande trossatser kan göras rimliga med vetenskapliga skäl.

Så småningom börjar sprickorna i denna imponerande tankebyggnad att bli synliga. Huvudorsaken är att de aristoteliska grundförutsättningar, som Thomas’ tankesystem bygger på, börjar ifrågasättas. Galilei bryter med Aristoteles i början av 1600-talet och för in en helt ny syn på vetenskapens metod som en förening av empiriska iakttagelser och

matematisk teori. Galilei är annars mest bekant för att han förföljdes av kyrkan när han anslöt sig till Kopernikus världsbild.

Den aristoteliska fysiken fick sin dödsstöt genom Newton. Aristoteles hade utgått ifrån att vilan var de fysiska kropparnas naturliga tillstånd och att det är deras rörelse som måste förklaras. Och ytterst förklaras all rörelse med den orörlige Röraren, Gud. I Newtons fysik är det tvärtom rörelsen som är kropparnas naturliga tillstånd – och förändringen av deras rörelser eller deras vila som måste förklaras. Kropparnas rörelser förklaras i Newtons fysik genom oföränderliga naturlagar. Gud förvandlas från den orörlige Röraren till den kosmiske Urmakaren. Newtons nya fysik fick ett avgörande inflytande på teologin. Vissa deistiska teologer i 1700-talets England ansåg att hela den kristna tros läran kunde framställas med stöd av förnuft och vetenskap. Dessa deister företrädde i sin syn på förhållandet mellan religion och vetenskap en *total* enhetsmodell.

Enhetsmodellen förutsätter att religion och vetenskap s a s står på samma nivå. Därför blir den också – paradoxalt nog – en av förklaringarna till att konflikterna mellan religion och vetenskap blir talrika under 1700- och 1800-talet. Den häftiga striden kring Darwins utvecklingslära är bara ett exempel hämtat från en lång rad av kontroverser, som så småningom undergräver enhetsmodellens trovärdighet.

Under 1900-talet växer en annan syn på förhållandet mellan religion och vetenskap fram. Vi kan kalla denna syn för *boskillnadsmodellen*. Det är en modell med många varianter. Huvudtanken (som i en form utvecklades av Immanuel Kant redan i slutet av 1700-talet) är att religion och vetenskap är två ojämförliga storheter, religion är en sak och vetenskap en annan. Men gränsen mellan religion och vetenskap har dragits på de mest skiftande sätt. Enligt en variant på boskillnadsmodellen är alla religiösa utsagor om Gud och det eviga livet teoretiskt sett meningslösa (dvs varken sanna eller falska) – medan alla vetenskapliga utsagor är teoretiskt meningsfulla (dvs antingen sanna eller falska). Enligt en annan variant är alla religiösa utsagor om Gud helt enkelt falska medan åtminstone en väsentlig del av vetenskapens utsagor är sanna. Vi kan kalla dessa uppfattningar för *religionskritiska boskillnadsmodeller*. Men alla boskillnadsmodeller är inte religionskritiska. Enligt andra varianter är religiös tro aldrig bevisbar, medan vetenskapliga utsagor alltid kan bevisas eller motbevisas. Enligt andra har religiöst språk genom sina mytologiska och metaforiska drag en helt annan karaktär än vetenskapligt språk. Vi skulle kunna kalla dessa uppfattningar för *religiöst konstruktiva boskillnadsmodeller*. Utan att ansluta mig ska jag försöka att förtydliga en utformning av en sådan boskillnadsmodell – och studera några av dess starka och svaga sidor.

Utgångspunkten är att det vi menar med "Gud" är något helt annat än den här ändliga världen – och att den här ändliga världen är något helt

annat än Gud. W T Stace säger på följande sätt i sin bok *Time and Eternity* (Princeton University Press. N J 1952, s 137. Ett liknande resonemang finns hos H H Price i *Some Aspects of the Conflict Between Science and Religion*. Cambridge University Press. Cambridge 1953, s 8f):

The eternal order is not the natural order, and the natural order is not the eternal order. The two orders intersect, but in the intersection each remains what it is. Each is wholly self-contained. Therefore it is impossible to pass, by any logical inference, from one to the other. This at once precludes as impossible any talk either of the proof or disproof of religion.

Vetenskapliga påståenden hänför sig till "the natural order"; religiösa utsagor hänför sig till "the eternal order". Vetenskapens upptäckter kan alltså enligt Stace (och Price) lika lite bevisa gudstron som de skulle kunna vederlägga den. Men hur kan vi då få någon kunskap om det oändliga? Svaret är: genom en religiös erfarenhet, genom en förnimmelse av det gudomliga, som är något helt annat än våra erfarenheter av det ändliga, som vetenskaperna bygger på (Stace 1952, s 138 f; Price 1953, s 11–22).

Mot denna harmoniska uppfattning om förhållandet mellan religion och vetenskap vill många rikta följande invändning: det finns *endast* en källa till kunskap om världen och den är sinneserfarenheter av det slag som godtas i naturvetenskapen. Vi kan kalla denna uppfattning *naturalism*. Naturalismen hävdar att det finns en bestämd gräns för den mänskliga kunskapsförmågan. Vi kan endast få kunskap genom kontrollerbara sinneserfarenheter. Men fördenskull förnekar inte naturalisten existensen av det fenomen som kallas "religiös erfarenhet" eller "religiös uppenbarelse". Men för honom är religiösa erfarenheter och uppenbarelser bara känslomässiga upplevelser. Dessa kan ha stort värde för enskilda människor – men de kan inte ge någon särskild kunskap.

Den naturalistiska människosynen har en mycket stark ställning i västerlandet. Ett skäl som anförts för dess sanning är dess betydelse för vetenskapens framsteg. Efterlevelsen av naturalismens stränga krav på tillförlitlig erfarenhet har visat sig mycket fruktbar. Den har främjat naturvetenskapens utveckling på ett sätt som gjort denna till en modellvetenskap för andra vetenskaper.

Ett annat skäl för den naturalistiska människosynen är att de erfarenheter den hänvisar till är tillgängliga för alla människor under vissa angivbara betingelser. Därigenom är det lätt att kontrollera olika erfarenhetsanspråk och nå en hög grad av samstämmighet i beskrivningen av verkligheten. Men religiösa erfarenheter uppstår inte "automatiskt", de är inte tillgängliga för alla människor under vissa angivbara betingelser.

Naturalismen gör gudstron till en grundlös övertro. Men den som vill

företräda den beskrivna utformningen av en religiöst konstruktiv boskillnadsmodell behöver inte stå helt och hållet svarslös inför naturalistens resonemang.

Naturalismen säger att ett skäl för dess sanning är dess betydelse för vetenskapens framsteg. Men den troende kan invända att man måste skilja mellan en *dogmatiskt* och en *metodiskt* motiverad inskränkning av människans kunskapsförmåga till en viss typ av kontrollerbara sinneserfarenheter. En sådan inskränkning kan motiveras dogmatiskt med åberopande av en naturalisk människosyn vars sanning inte ifrågasätts. Men en inskränkning kan också motiveras metodiskt med hänvisning till att det för förståelsen av vissa delar av verkligheten är fruktbart att endast ta hänsyn till ett visst slag av kontrollerbara sinneserfarenheter. För vetenskapens framsteg räcker det med en metodiskt motiverad begränsning av människans kunskapsförmåga.

Naturalisten säger också att religiösa erfarenheter inte är trovärdiga, därför att de inte är tillgängliga "automatiskt" för alla människor under vissa angivbara betingelser. Den troende kan naturligtvis ifrågasätta om detta gäller för alla typer av religiös erfarenhet. Gäller det t ex för vissa former av mystik erfarenhet av en förening med verklighetens "grund"? Men denna försvarslinje är inte särskilt stark: religiös erfarenhet är vanligtvis något mycket personligt och oberäkneligt. Naturalisten hävdar att detta bestyrker hans uppfattning att man inte kan grunda några kunskapsanspråk på religiös erfarenhet. Men det finns en svag punkt i naturalistens resonemang; han tar inte hänsyn till skillnaden mellan det som är objektet för våra sinneserfarenheter, dvs ändliga skeenden och föremål, och det som är (det föregivna) objektet för religiösa erfarenheter, dvs Gud.

Det kan också finnas en annan sak som förklarar religiösa erfarenheters oberäknelighet. Det är inte otroligt att sannolikheten för att en person ska göra en religiös erfarenhet påverkas av personens positiva eller negativa attityd till den förväntade erfarenheten – i varje fall i högre grad än vad som gäller för sinneserfarenheter i allmänhet (även om t ex vittnespsykologin kan omvittna ett samband mellan attityder och sinneserfarenhet i vissa mänskliga situationer). Det är också sannolikt att personlighetsdrag och personlighetsstruktur kan främja eller förhindra förekomsten av religiös erfarenhet på ett mera markant sätt än förekomsten av vanliga sinneserfarenheter.

Vi har här refererat två olika argument *för* en naturalistisk människosyn och diskuterat deras hållbarhet. Dessa argument har enligt min mening sina svagheter. Vi bör nu ställa en fråga om argumenten *mot* naturalismen: finns det några skäl mot naturalismen som gör den ohållbar och som visar att en bredare syn på människans kunskapsförmåga är påkallad? Jag

tror att det är svårt att direkt vederlägga en naturalistisk människosyn. Men däremot kan man peka på en sak som visar att det inte är alldeles självklart att den är riktig.

Det finns en egenartad typ av fenomen som studeras i den s k parapsykologin. Inom parapsykologin studerar man sådana (föregivna) erfarenheter som går under samlingsnamnet ESP – Extra Sensory Perception: prekognition (förkunskap), telepati och klärvoajans. I Sverige anses dessa studier oftast som humbug, men i andra länder betraktas parapsykologin mer seriöst. I England har under 1900-talet en lång rad ansedda filosofer uppmuntrat parapsykologisk forskning. I ett av de senaste numren av tidskriften *Forskning och framsteg* (nr 5:1978) redogör Martin Johnson för en del aktuella experiment beträffande ESP. (Martin Johnson är professor i parapsykologi i Utrecht, Holland.) Liksom andra försök tyder dessa på existensen av okända sidor av den mänskliga kunskapsförmågan – även om resultaten är svårtolkade och (inte minst) förklaringarna av de påstådda fenomenen mycket skiftande.

En sak kan man emellertid notera. Också när det gäller parapsykologiska erfarenheter tycks det förhålla sig så att en positiv/negativ attityd till fenomenen påverkar utfallet av olika experiment. På motsvarande sätt tycks också försökspersonernas personlighetsstruktur kunna påverka resultaten.

Dessa saker bevisar naturligtvis *inte* att religiösa erfarenheter är erfarenheter av något verkligt. De bevisar inte heller att den naturalistiska människosynen är ohållbar. Men de visar möjligtvis att denna människosyn inte är självklart riktig.

Nu finns det emellertid en annan fråga man måste ställa i detta sammanhang och som berör den beskrivna boskillnadsmodellens trovärdighet överhuvudtaget. Den vilar på en del oredovisade förutsättningar: att människor kan vara utrustade med både sinnliga och religiösa kunskapsorgan och att religiös erfarenhet är någonting helt annat än sinneserfarenhet. Företrädaren för vår religiöst konstruktiva boskillnadsmodell har inte övervägt en alternativ analys av religiös erfarenhet: att de är en form av sinneserfarenheter som innefattar en religiös tolkning (och *inte* ett speciellt slag av erfarenheter vid sidan av sinneserfarenheten). Gudstron blir då inte i första hand ett uttryck för en människas omedelbara gudskunskap, utan för en människas tolkning att allting hon ser (hör, känner etc) omkring sig ytterst är beroende av Gud.

Med en sådan syn på religiös erfarenhet understryks såväl likheterna som skillnaderna mellan dessa erfarenheter och "vanlig" sinneserfarenhet. Båda slagen av erfarenheter innefattar en tolkning av inkommande sinnesförnimmelser – men religiös erfarenhet innefattar en tolkning som inbegriper en tro på en helt annan verklighet, som inte är identisk med den

ändliga verkligheten. (Denna idé har utvecklats av John Hick bl a i artikeln "Religious Faith as Experiencing-as" i *Talk of God*. Royal Institute of Philosophy Lectures. Vol 2 (1967–68). Macmillan. London. 1969. ss 20–35.)

Är en sådan religiös erfarenhet trovärdig? Eller är den bara en godtycklig projektion av en religiös föreställning på världen? Jag har inget patentsvar på den frågan. Men jag skulle tro att svaret på frågan har att göra med svaret på en annan fråga: kan mina erfarenheter av världen som Guds skapelse kasta ett ljus över livet som helhet? (Se vidare i Anders Jeffners *The Study of Religious Language*. SCM Press. London. 1972. Kapitel 5.)

Om man istället för att beskriva religiös erfarenhet som en speciell erfarenhet vid sidan av sinneserfarenheten uppfattar den som en form av sinneserfarenhet, så är man på väg bort från boskillnadsmodellen. Man närmar sig istället en syn på förhållandet mellan tro och vetenskap, som vi skulle kunna kalla *analogimodellen*. Religiösa erfarenheter liknar till en del sinneserfarenheter, som utgör grunden för naturvetenskaplig verksamhet. Enligt det vi kallar analogimodellen finns det också vissa paralleller mellan religiöst och vetenskapligt språk – och mellan argumentation i religiösa och argumentation i vetenskapliga frågor.

Det utmärkande för det religiösa språket är enligt många dess mytologiska karaktär, dess ihärdiga användning av symboler och bilder. Nu kan man hävda att också i vetenskapligt språk förekommer en användning av bilder och modeller. Exempel på detta är Bohrs atommodell och vissa modeller inom nationalekonomin. (En bok som på ett klart och nyanserat sätt utvecklar denna parallell mellan religiöst och vetenskapligt språk är Ian Barbour's *Myth, Models and Paradigms*. SCM Press. 1974.)

På ett liknande sätt är den argumentativa och kritiskt-prövande framställningen utmärkande för all vetenskaplig framställning. Men exempel på detta kan man också finna i rent religiösa texter, dvs texter som uttrycker en attityd av tillbedjan (och som inte är "neutral" teologiska). Sådana texter kan vi i den kristna traditionen finna i Augustinus', Anselms och – i vårt eget århundrade – Karl Barths författarskap. (En bok som på ett intressant sätt belyser förnuftets plats i religiöst liv – i jämförelse med vetenskapens – är Basil Mitchells *The Justification of Religious Belief*. Macmillan. 1973.)

Jag har i denna artikel berört fem olika grunduppfattningar om förhållandet mellan religion och vetenskap. Jag har kallat dem total enhetsmodell, partiell enhetsmodell, religionskritisk boskillnadsmodell, religiöst konstruktiv boskillnadsmodell och – slutligen – analogimodell. Den totala enhetsmodellen förutsätter att man för den religiösa tron som helhet kan anföra skäl av samma slag som man anför för vetenskapliga

teorier. Den partiella enhetsmodellen hävdar att detta är sant endast för en del av den religiösa tron – men ofta en grundläggande del. Enhetsmodellen är enligt min mening inte särskilt övertygande och den har historiskt sett lett till en rad konflikter mellan religiös tro och vetenskap. Den religionskritiska boskillnadsmodellen förutsätter att all religiös tro är falsk eller – i en annan variant – teoretiskt sett utan mening. I naturalismen finner vi en utformning av en sådan religionskritisk boskillnadsmodell. Endast ett visst slag av sinneserfarenheter är erfarenheter av något verkligt och religiösa erfarenheter är bara känslomässiga upplevelser utan värde ur kunskapssynpunkt. Denna religionskritiska boskillnadsmodell kommer i direkt konflikt med en mera religiöst konstruktiv boskillnadsmodell. Enligt en utformning av en sådan modell är religiös erfarenhet någonting helt annat än sinneserfarenhet. Denna syn på religiös erfarenhet är emellertid inte alldeles trovärdig. Enligt analogimodellen är religiös erfarenhet en speciell form av sinneserfarenhet – även om den skiljer sig från "vanlig" sinneserfarenhet därigenom att den förutsätter en andlig verklighet. Dessutom kan man enligt analogimodellen finna vissa paralleller mellan religiöst språk och vetenskapligt språk, mellan argumentation i vetenskapliga frågor och argumentation i religiösa frågor.

När man funderar över dessa olika modeller verkar det som om en viss modell "passar" bättre till ett visst slag av religiösa erfarenheter än en annan modell. Den religionskritiska modellen "passar" bra om man tänker på religiösa känslöerfarenheter av frid och salighet. Men om man istället riktar intresset mot mystiska erfarenheter av enhet med verklighetens "grund", så blir den utformning av den religiöst konstruktiva boskillnadsmodellen vi preciserat mera naturlig. Analogimodellen är mest trovärdig om man tar sin utgångspunkt i sådana religiösa erfarenheter som samtidigt är erfarenheter av skeenden, föremål eller personer i den materiella världen.

Notiser

Den 2:a till 4:e juni anordnade institutionen för vetenskapsteori vid Umeå universitet ett mindre symposium kring modern anglosaxisk vetenskapsteori. Tanken med symposiet (som tyvärr inte p g a pressläggningstiden hann annonseras i Filosofisk tidskrift) var att samla de svenska vetenskapsteoretiker och filosofer som sysslar med eller är intresserade av det nytänkande som ägt rum i den anglosaxiska vetenskapsteorin de senaste två decennierna. Symposiet bestod av sex seminarier, alla med en kort inledning och därefter diskussion.

Inledare var Ingvar Johansson, Umeå om T Kuhn, Bengt Hansson, Lund om I Lakatos, Svante Nordin, Lund om P Feyerbabend, Peter Gärdenfors, Lund om J Sneed, Martin Edman, Umeå om D Shapere.

På ett avslutande seminarium diskuterades vetenskapsteorins externa roll.

Olika synsätt och utgångspunkter i de centrala vetenskapsteoretiska frågorna kom fram i de olika inledningarna. Problem som dominerade samtliga seminarier var förhållandet externalism – internalism, inkommensurabilitetstesen och rationalismens giltighet och gränser. Inledarna försökte, förutom presentiaon av de centrala tankegångarna hos de olika filosoferna, ta fasta på vissa aspekter som de ansåg väsentliga och möjliga att utveckla.

Vid det avslutande seminariet om vetenskapsteorins externa roll vidgades perspektivet till att gälla vilken betydelse och funktion vetenskapsteorin har/bör ha för andra vetenskaper. Huvudfrågan här var: Kan vi hjälpa andra vetenskaper och i så fall hur? När det gällde vad man konkret kan göra diskuterades erfarenheterna av externa kurser för olika ämnen och fakulteter. Efterfrågan på denna typ av kurser har de senaste åren ökat kraftigt.

Symposiet samlade ca 40 personer varav ett 25-tal kom från andra orter än Umeå. Trots deltagarantalet fungerade seminarieformen bra, livliga diskussioner kom i gång vid samtliga sammankomster. Korta inledningar (ca 30 min) gjorde att de problem och invändningar som kom upp kunde diskuteras relativt grundligt.

Det allmänna omdömet bland deltagarna var att symposiet varit givande, och det rådde stor enighet om att liknande symposier borde anordnas i framtiden. Deltagare får institutionerna för vetenskapsteori och teoretisk filosofi i Göteborg ämnar försöka anordna en likande sammankomst om två år. Vi får hoppas att de lyckas.

Tomas Svensson

Till den ledigförklarade professuren i teoretisk filosofi i Göteborg har de sakkunniga lämnat följande förslag. Professor Søren Kjørup föreslog: 1) Mats Furberg, 2) Bengt Hansson, 3) Dick Haglund. Professor Dag Prawitz föreslog: 1) Mats Furberg, 2) Dick Haglund och Bengt Hansson. Professor G H von Wright föreslog: 1) Mats Furberg, 2) Dick Haglund, 3) Helge Malmgren. Tjänsteförslagsnämnden beslöt på grundval härav att föreslå Mats Furberg till innehavare av tjänsten.

Mellan den 29 november och den 1 december 1980 anordnas i Reykjavik på Island det andra inter-nordiska filosofisymposiet. Temat är "understanding", och inbjudna föredragshållare Arne Grøn, Lauri Routila, Thorsteinn Gylfason, Dagfinn Føllesdal, Mats Furberg och Charles Taylor. Närmare upplysningar kan fås från: Inter-Nordic Philosophical Symposium, Háskóla Íslands, 101 Reykjavík, Island.

Konsthistorikern Oscar Reutersvärd har i en artikel i Sydsvenska Dagbladet den 24 april lämnat vissa uppgifter om den nyligen avlidne Jean-Paul Sartres relationer till Sverige. Sartre tycks ofta ha besökt norrländska fjällpensionat eller semesterstugor om somrarna, han kunde tydligen en smula svenska och beundrade bl. a. Linné. "Men den störste av våra landsmän var för honom Axel Hägerström. Dennes form av subjektivism och värdeanalys hade bestämt själva profilen i Sartres filosofi. Och i ett lustigt akrostikon, som Sartre skanderade, kom Hägerström att vid sidan om Husserl och Heidegger inta rummet som den tredje i den filosofitrio med namn på H, som han erkände som sina lärofäder."

Att Sartre skulle ha varit påverkad av Hägerström är utan tvivel ett smått sensationellt påstående. Men kan det verkligen vara riktigt? Borde det i så fall inte förekomma i standardlitteraturen om Sartre? Borde inte Sartre öppet ha refererat till Hägerström i sina skrifter, så som han refererar till Husserl och Heidegger?

Kan Sartre – eller Reutersvärd – ha förväxlat Hägerström med en annan filosof på H, nämligen Hegel? Eller kan det helt enkelt vara så, att Sartre har skojar med Reutersvärd? Eller skojar Reutersvärd med sina läsare? Vem vet? Men svenska Hägerströmxperter kommer säkert att forska i saken.

I Tjeckoslovakien anordnas mer eller mindre regelbundet en mängd inofficiella kurser och seminarier – bl a i filosofi – som leds och besöks av personer som är utestängda från det officiella undervisningsväsendet. Det finns många sådana personer i Tjeckoslovakien. Flera akademiker har stötts ut från universiteten sedan 1968, och enligt en uppgift i DN den 22 augusti har hittills omkring en kvarts miljon ungdomar nekats tillträde till högre skolor på grund av föräldrarnas "opålitlighet". Ibland talar man om "Patocka-universitetet" (efter filosofen Jan Patocka, som var en av de första talesmännen för Charta 77) som en sammanfattande benämning för dessa inofficiella kurser. Denna beteckning är dock vilseledande. Den kan föra tankarna till det "Flygande universitetet" i Polen, men till skillnad från detta har kurserna i Tjeckoslovakien ingen gemensam organisation, och de syftar inte heller till att utgöra ett komplement eller "alternativ" till den officiella utbildningen.

Den hittills kanske mest omtalade av de tjeckoslovakiska seminariegrupperna har letts av filosofen Julius Tomin, en elev till Patocka. Tomin är 42 år, utbildad vid Karlsuniversitetet i Prag, där han doktorerade på en fenomenologisk avhandling om antik filosofi. Han har skrivit böcker om Aristofanes, Descartes och Platon, och därutöver en rad politisk-filosofiska artiklar. Efter 1968 har han tvingats livnära sig bl a som turbinskötare och som nattvakt vid Prags Zoo. Redan på 50-talet satt han två gånger i fängelse för vapenvägran, och i januari 1977 tillhörde han och hans fru, Zdena Tominova, de ursprungliga 242 undertecknarna av Charta 77. 1967 genomförde han en föreläsningsturné i USA, och under läsåret 1968/69 var han anställd vid universitetet i Hawaii, där han också erbjöds – men avböjde – en permanent befattning. Han har också inbjudits av universiteten i Oxford, Cambridge och London. Under det senaste året har han i stort sett saknat inkomster.

Sedan 1977 har Tomin lett ett filosofiskt seminarium som sammanträder varje vecka, oftast i hans eget hem. Ibland har andra föreläsare medverkat, vid vissa tillfällen även utländska gäster (hittills från England, Västtyskland, Sverige, Norge, Frankrike och Australien). Många av Tomins elever deltar också i andra "oppositionella" aktiviteter; flera av dem har undertecknat Charta 77 eller är barn till kända oppositionella. Men själva seminarierna har inget som helst politiskt innehåll. De är rent filosofiska. Trots detta har deltagarna utsatts för en hel del trakasserier av myndigheterna. Mötena har invaderats av polis, deltagarna har tagits till förhör och berövats sina körkort, telefoner och arbeten. Förra sommaren uteslöts t. ex. tre studenter, Lenka Dvorakova, Vladimir Prajzler och Ludvík Bednar, från sina platser på en teknisk högskola för att de hade bevisat "anti-socialistiska" föreläsningar. (Fyra av dessa nämndes särskilt, däribland en föreläsning av Charles Taylor om Quines språkfilosofi!) Tomin själv har ofta arresterats, man har försökt få honom förklarad sinnessjuk, och han har utsatts för attentatsförsök, m. m.

Under våren 1980 har trakasserier varit särskilt intensiva. Den 8 mars avbröts W H Newton-Smith från Oxford mitt i ett föredrag om rationalitet i vetenskapen. Han arresterades, förhöordes i flera timmar och deporterades sedan mitt i natten till

Västtyskland. Den 12 mars avbröts ett föredrag av professor Radim Palous (som avskedades från Karlsuniversitetet 1977), och en engelsk student arresterades och deporterades. En vecka senare avbröts återigen en föreläsning av Palous (om "The Meaning of Meaning"). Polisen ingrep mycket brutalt, och åtta personer arresterades, däribland Palous och Tomin. Alla släpptes efter 48 timmar. Den 2 april försökte polisen förhindra en föreläsning av Tomin om Aristoteles metafysik, bl. a. genom att släpa iväg och misshandla Tomin. Efter några timmar kunde dock Tomin återvända hem och hålla sin föreläsning. Nästa vecka var ämnet detsamma; Tomin och tre studenter arresterades och hölls inspärrade i 48 timmar. Två av studenterna misshandlades, en av dem allvarligt. Den 12 april höll rektorn för Balliol College i Oxford, Anthony Kenny, ett föredrag om Aristoteles etik. Efter en stund avbröts han av en mängd poliser, som arresterade Kenny, hans fru, en fransk gäst, Tomin och 23 studenter. Utlänningarna förhördes och deporterades framåt morgonen; Tomin och hans elever hölls i förvar de sedvanliga 48 timmarna.

Tomins grupp har inte givit upp, men den har beslutat att tills vidare endast sammanträda en gång i månaden. Utländska gästföreläsare är fortfarande välkomna. Tomin själv har emellertid fått nog. Han leder fortfarande gruppen, men i början av sommaren ansökte han om tillstånd att få vistas utomlands under fem år tillsammans med sin fru och sina två barn. Det främsta skälet till detta är att hans barn inte tillåts få någon som helst utbildning i Tjeckoslovakien. Seminarierna skall dock fortsätta oavsett om Tomin och hans familj får lämna landet.

Tomins utländska kontakt har framför allt varit universitetet i Oxford. Där har också två fonder inrättats som stöd för verksamheten: "The Prague Books Fund" och "The Patocka University Fund". Adressen är The Secretary of the Sub-Faculty of Philosophy, 10 Merton Street, Oxford OX1 4JJ, England.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Erik Ryding är docent i praktisk filosofi vid Lunds universitet. Lars O Ericsson och Torbjörn Tännsjö är bägge docenter i praktisk filosofi vid Stockholms universitet. Carl-Reinhold Bråkenhielm är docent i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Uppsala universitet. Ingvar Johansson är docent i vetenskapsteori vid Umeå universitet.

Recension

Bengt Hansson (utg.): *Metod eller anarki. Moderna teorier om vetenskapens väsen och metoder*, Doxa, Lund 1980.

Sverige har äntligen fått en svenskspråkig filosofitidskrift, och Sverige har äntligen fått ett bokförlag som vågar ge ut svensk filosofisk litteratur kontinuerligt. Det är mycket angenämt att i *Filosofisk tidskrift* kunna recensera den på bokförlaget Doxa utgivna boken *Metod eller anarki* (Lund 1980, utg. Bengt Hansson). Boken har undertiteln "Moderna teorier om vetenskapens väsen och metoder", och presenterar i nio kapitel de två senaste decenniernas diskussion inom anglosaxisk vetenskapsteori. Sett ur svenskt perspektiv är det tyvärr inte de två senaste decenniernas diskussion, utan på sin höjd det senaste decenniets. Det har tagit lite tid för debatten att slå igenom i Sverige. Vi får hoppas att det blivit bättre filosofiska tider nu.

I det första kapitlet presenterar Bengt Hansson de vetenskapsteoretiska problemen ur ett allmänfilosofiskt perspektiv. Därefter följer i kap 2 en redogörelse för Karl Poppers och Thomas Kuhns vetenskapsteori av Bertil Mårtensson, i kap 3 en redogörelse för Lakatos' syn av Bengt Hansson, i kap 4 Feyerabend's av Svante Nordin. Kritik mot Feyerabend framförs i förbifarten av Svante Nordin, men i kap 5 ger Gunnar Falkemark en översikt av sådan kritik. Störst utrymme ger han Larry Laudans bok *Progress and its problems* (London 1977). Samtliga kapitel ger föredömligt klara och koncisa framställningar av respektive filosofer, och lämpar sig väl som introduktioner. Här och där framskyttar åsikter hos författarna som jag anser felaktiga. Men allt kan man inte begära. På s 56 finns ett lite olyckligt tryckfel. Lakatos' "degenerande" forskningsprogram har blivit "generande" forskningsprogram. I kap 4 har det smugit sig in en historisk felaktighet i en annars korrekt redogörelse för en av Feyerabend's filosofiska poänger. Galilei tillskivs Newtons linjära tröghetslag, men hade i själva verket hypotes om en *circulär*tröghetslag. Han antog att kroppar ovanför jordytan, ex.vis en kanonkula, skulle fortsätta i en cirkel runt jorden i all oändlighet om ingen kraft påverkade den. Enligt Newton skulle den fortsatt längs en rät linje.

En av de filosofer som behandlas senare i boken, Wolfgang Stegmüller, skriver i inledningen till sin bok *The structure and dynamics of theories* (New York 1976) att: "Den utgångspunkt som godtas i den här boken är att T S Kuhns arbeten har givit oss *en ny metavetenskaplig uppfattning*. Istället för att angripa hans position utifrån en förtuttad stereotyp om hur vetenskaplig rationalitet skall se ut, kommer vi att försöka att *systematiskt rekonstruera uppfattning*, och vi är beredda att mer eller mindre fundamentalt revidera begreppet 'rationellt vetenskapligt beteende'. Denna systematiska rekonstruktion saknas i hans egna skrifter" (s ix).

Det Stegmüller säger är i viss mån också representativt för Lakatos och Laudan samt några andra som nämns mer i förbifarten i boken. De ställer sig alla uppgiften att utifrån ett erkännande av flera av Kuhns teser rädda det rationalitetsbegrepp som Kuhn underminerat med sin inkommensurabilitetstes, dvs tesen att teorier aldrig kan jämföras från en plats som är neutral. De godtar att det gamla analytisk-filosofiska teoribegreppet utvidgas; hos Kuhn ersätts det med "paradigm", hos Lakatos med "forskningsprogram", hos Laudan med "forskningsstraditioner", och hos Sneed/Stegmüller med "mängdteoretisk struktur". Vidare godtar de tesen att ett neutralt observationsspråk är omöjligt, och godtar också som ett vetenskapshistoriskt faktum att alla teorier (i den utvidgade bemärkelsen) alltid har och har haft anomalier, dvs data som strider (faktiskt eller endast skenbart) mot teorin i fråga. Men de vägrar uppge åsikten att man kan definiera vari vetenskapliga framsteg och vetenskaplig rationalitet består. Denna fråga är kopplad till frågan hur vetenskaplig förändring skall förklaras. Skall den förklaras med rationellt tänkande måste naturligtvis denna rationalitet kunna avgränsas. Inledningskapitlet kunde kanske ha ägnat något mera utrymme åt den här kontroversen, och tydligare pekat ut det faktum att den stora konflikten inom anglosaxisk vetenskapsteori idag inte är den mellan positivisterna som helt vill förneka Kuhn och den typ av vetenskapsteori som i början av 60-talet dök upp via namn som Kuhn, Hanson, Feyerabend, Toulmin m fl, utan mellan denna riktning och en icke-positivistisk riktning som vill bevara men modifiera det äldre rationalitetsbegreppet. Internationellt sett för positivismen inom vetenskapsteorin en undanskymd tillvaro. Glädjande nog också i Lund av *Metod eller anarki* att döma. Den intressanta striden står idag mellan dem som är beredda att överge tron på att vetenskapens utveckling härrör från ett bestämt rationellt tänkesätt (externalister), och de som inte är det (internalister). Detta

påpekande försvinner något i inledningen i mängden av alla filosofiska positioner som presenteras.

Två kapitel (kap 6 & 7) ägnas åt Joseph Sneeds och Wolfgang Stegmüllers försök att med hjälp av mängdteori på ett nytt sätt definiera bl a "teori", "teoretiskt begrepp" och "teorireduktion". Sneed/Stegmüller hoppas härigenom, speciellt med hjälp av sitt reduktionsbegrepp, kunna ta sig förbi Kuhns inkommensurabilitetstes och definiera vari vetenskapliga framsteg består. Peter Gärdenfors, som skrivit båda kapitlen, har gjort en mycket hedervärd insats genom att popularisera den här ansatsen.

Både Stegmüller och (i synnerhet) Sneed använder en mycket teknisk och svår genomtränglig begreppsapparat, och bakom de två kapitlen ligger säkert betydligt mer arbete än den, givet utgångspunkten, enkla framställningen låter ana. Min egen upplevelse efter genomläsningen var att Sneed/Stegmüller i stora styckena bara säger samma saker som Kuhn men på ett krångligare sätt. Till en del ligger denna upplevelse dock i sakens natur. En informell framställning av en strängt formell teori som säger sig rekonstruera tankegångar hos Kuhn kan inte helt undkomma en sådan effekt.

En formell teori är naturligtvis också svår att bedöma utifrån en informell framställning. Men i detta fall tycks det på ett par punkter vara möjligt. Sneed/Stegmüller förutsätter dels att teoretiska begrepp inte kan modifiera observationsbegrepp, och dels att en teori som utgör ett vetenskapligt framsteg alltid har en finare struktur än sin föregångare. Båda sakerna rimmar dåligt med vetenskapshistorien. Kuhn har själv gjort den här typen av invändningar mot Sneed, och Peter Gärdenfors refererar lite av kritiken.

I kap 8 tar Ingemar Nordin upp distinktionen mellan vetenskap och teknologi. Han refererar främst Joseph Agassis reflektioner i frågan. Dennes grundtanke är enkel. Den är att skillnaden i målsättning (för vetenskapen sanna förklaringar och för teknologin praktisk nytta) är förbunden också med skillnader ifråga om bl a metodik och värderande referensramar. Det sista kapitlet (kap 9) är skrivet av Germund Hesslow och redogör för diverse darwinistiska synsätt på inte bara vetenskapens växt, utan också på en individs kunskapsutveckling och utvecklingen av den kognitiva förmågan hos arten människa. Hesslow tar därför kortfattat upp, förutom vetenskapsteoretikerna Karl Popper och Stephen Toulmin, psykologerna B F Skinner och Jean Piaget samt etologen Konrad Lorenz.

Kapitel ett o m sju utgör en kring vissa problem väl centrerad enhet. Det hade varit bra om problemen i kapitel åtta och nio klarare hade förbundits med det som avhandlas i de tidigare kapitlen. Men denna avslutande anmärkning skall inte dölja vad jag redan framhållit, nämligen att boken är en utmärkt och lättläst introduktion till modern anglosaxisk vetenskapsteori.

Ingvar Johansson

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*

- bör vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida, helst på av förlaget tillhandahållna manuskriptblad
- bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och med 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

Filosofiintresserade!

Prenumerera på **häften**
för
KRITISKA STUDIER

HfKS är en partipolitiskt oberoende tidskrift på marxistisk grund, som vill kritisera och avslöja de borgerliga analyser och ideologier som sällan förklarar men ofta försvarar olika samhällsföreteelser. Detta gäller inte minst de tappningar som serveras vid våra universitet och högskolor. Som alternativ, har vi ambitionen att föra fram marxistiska analyser som syftar till att förklara och förändra verkligheten.

HfKS innehåller ofta artiklar om vetenskapsteori och vetenskapshistoria. Nr 5/79 behandlade t ex Sohn-Rethels materialistiska vetenskapsteori samt subjektets roll i sociologi och filosofi. I anslutning till detta nummer publiceras bl a under 1980 en artikel av Fredrik Lång om pengar, tanke och vara.

Sätt in 70 kr (50 kr för studerande) på postgiro **40 94 57-9** med angivande av vad inbetalningen avser så får du 6 häften för 1980 eller begär postanvisningstalång från **HfKS, Box 5220, S-102 45 Stockholm**. Manuskript kan också skickas till denna adress. Du kan också skicka efter gamla nummer **med vetenskapsteoretiskt innehåll** för 75 kr (13 nr för närvarande). Glöm då inte att ange "vetenskapsteoripaketet" på inbetalningstalongen!