Rudolf Johannesson

Altruism och egoism

1. Motsatsförhållandet

Motsatsen mellan gott och ont har särskilt under nyare tid och delvis under inflytande av protestantisk kristendom kommit att nära förbindas med motsatsen mellan altruism och egoism. Altruismen, den osjälviska viljan att göra uppoffringar för andras bästa, har ansetts utmärka den moraliskt goda handlingen, medan egoismen i betydelse av det hänsynslösa genomdrivandet av egna intressen på andras bekostnad, har betraktats som roten och upphovet till det moraliskt onda.

Den tendens att göra altruismen till ett moraliskt grundvärde som blivit gängse, har också satt sin prägel på själva språkbruket och bl a gett värdeordet "god" en särskild deskriptiv bibetydelse. Säger man om någon att han "är en god människa" eller "gör mycket gott", menar man i regel att han har omtanke om andra människor och verkar för deras bästa, dvs lägger i dagen ett altruistiskt, osjälviskt sinnelag.

Frågan om altruism och moral har under det senaste decenniet aktualiserats av den nya vetenskapsgren som kallas sociobiologi och som särskilt inriktat sig på att visa hur uppkomsten av altruistiska beteenden inom djur- (inklusive människo-) världen kan förklaras med hjälp av de allmänna lagarna för utvecklingen. Det är betecknande att när den australiensiske filosofen Peter Singer (1981) söker framlägga en tidsenlig syn på de moraliska grundfrågorna, så anknyter han till de sociobiologiska synpunkterna och antar att den mänskliga moralen har en biologisk bas som består i nedärvda altruistiska tendenser. Men denna biologiska altruism är till följd av sin uppkomsthistoria inriktad på vissa begränsade grupper, t ex de egna anförvanterna (s k släktskapsaltruism). Till i egentlig mening moralisk nivå upphöjs den, menar Singer, först när människan som förnuftsvarelse övervinner dess partikularistiska begränsning och omvandlar den till en rationell moralprincip som kräver att tillämpas universellt, objektivt och opartiskt. Detta är enligt Singer förnuftets utmaning mot den blinda utvecklingen och vittnar om människans förmåga att höja sig över sin biologiska begränsning och frigöra sig från slaveriet under sina gener.

Singer kommer därmed fram till en form av utilitaristisk moral. Visserli-

gen är denna moral, t ex sådan den kommer till uttryck i den klassiska formuleringen "största möjliga lycka åt största möjliga antal" inte rent altruistisk. Den fordrar ju "bara" att man vid beräkningen av den lyckosumma som ens handlingar kan frambringa, inte låter sin egen lycka väga tyngre än andras. Men den väger å andra sidan inte heller lättare. Om man för egen del avstår från en större lycka till förmån för en mindre hos någon annan, så handlar man orätt, eftersom den sammanlagda lyckomängden därigenom inte blir den största möjliga.

För principen att det egna jagets intresse skall helt likställas med varje annan människas och varken favoriseras – såsom enligt egoismen – eller uppoffras – såsom enligt altruismen – har man föreslagit termen "neutralism". Men i praktiken blir skillnaden mellan neutralism och altruism inte så stor. Under alla förhållanden är det tydligt att det är egoismen eller det partiska egenintresset som är det största hindret för en människa att motsvara det altruistiska idealet.

Till skillnad från utilitarismen som i likhet med andra former av teleologisk etik bedömer en handlings moraliska värde efter de resultat den får eller beräknas få, lägger den deontologiska etiken eller pliktetiken uteslutande vikt vid själva handlingens egen kvalitet. Att det är en plikt att tala sanning eller hålla ett löfte anses gälla oberoende av de resultat dessa handlingar i olika situationer kan föra med sig. Men pliktuppfyllelsen fordrar ett visst mått av osjälviskhet, en vilja att avstå från de fördelar man kan vinna genom att handla mot pliktens bud. Det är sålunda betecknande att Immanuel Kant, pliktetikens främste företrädare, stämplar den själviska viljan såsom "det radikalt onda" hos människan.

Också den kristna moralen som inte helt torde kunna inordnas under vare sig den teleologiska eller den deontologiska typen och därför får anses utgöra en tredje huvudriktning bland aktuella moraluppfattningar, behärskas av motsättningen mellan egoism och altruism. Människans djupaste fördärv bottnar enligt kristen uppfattning i hennes själviskhet, som framför allt i protestantisk teologi framställs som det grundläggande onda och syndens egentliga väsen. Det goda är däremot den osjälviska kärlek av gudomligt ursprung, som får sin högsta manifestation i Kristi offerdöd och som genom tron på honom förs vidare i det kristna livet. Tanken på den osjälviska kärleken till medmänniskorna som det moraliska livets centrum och som inbegreppet av allt gott handlande får en pregnant formulering i Paulus ord att "kärleken är lagens uppfyllelse" (Rom 13:10).

2. Antikens harmonitanke

Med hänsyn till den dominerande roll som det altruistiska idealet i olika varianter spelar i den kristet västerländska moralen, framstår det som ett

märkligt faktum att detta ideal i stort sett är främmande för den klassiska antiken. Det har t ex inte någon plats bland de s k kardinaldygderna. Den ställning i det moraliska livets centrum som kärleken intar i den kristna traditionen, tilldelas i stället kunskapen, insikten. Den sokratiska tesen att dygd är insikt, kontrasterar skarpt mot Paulus ord om kärleken som lagens uppfyllelse. Vad som enligt antik uppfattning driver människan till moraliskt förkastliga handlingar är sålunda inte som enligt kristen syn hennes krampaktiga fasthållande vid sig själv och sitt utan hennes vilseledda inriktning på falska värden. Det moraliskt onda har sin rot inte i kärlekslöshet mot medmänniskan utan i okunnighet om värdenas rangordning. Den som handlar orätt är okunnig om sitt sanna bästa och bedrar sig själv genom att offra högre värden för lägre och skaffa sig flyktiga materiella förmåner till priset av förblivande andliga värden. Av tyrannen och hans offer är enligt Platon den förre mest beklagansvärd, därför att han fördärvar den bästa delen av sitt väsen, medan den senare visserligen tillfogas kroppsliga eller materiella skador men bevarar själen oskadd. Av denna anledning är det, framhåller Platon, bättre att lida orätt än att göra orätt, bättre att förorättas än att förorätta.

Bakom denna syn på handlandet och dess konsekvenser torde bl a ligga den förhärskande dualistiska åskådningen med dess nedvärdering av det materiella i förhållande till det andliga. En handlings skadliga eller förmånliga verkningar på andra anses i huvudsak inskränka sig till det materiella området och sålunda vara av mindre betydelse. Det är människans egna handlingar som ensamma har avgörande betydelse för hennes andliga väl. Därför kan handlingar med inriktning på andras bästa inte tillmätas någon större vikt.

En annan och principiellt viktigare förklaring till att motsättnigen mellan egoism och altruism inte aktualiseras, är att söka i den för antiken centrala tanken på en kosmisk harmoni, på att universums alla delar är avbalanserade i en harmonisk ordning, där varje ting har sina bestämda mått och gränser fastställda. Den kosmiska harmonins moral kommer till förtätat uttryck i ett bekant yttrande av Herakleitos: "Solen skall icke överskrida sina mått. Annars skall erinnyerna, rättvisans medhjälperskor, gripa henne."

Föreställningar av detta slag sätter sin prägel på den moraliska problematiken liksom på den moraliska terminologin under antiken. Betecknande är den deskriptiva bibetydelse man lägger in i det moraliska värdeordet "god", *agathos*. Med en "god människa" menar man sålunda inte främst – såsom senare blivit vanligt – en person som osjälviskt verkar för sina medmänniskors bästa, utan en person som befinner sig i balans både inom sig själv och i förhållande till sin omvärld. Detta kommer ännu tydligare fram i den synonyma ordsammanställningen *kalokagathos,* "skön och god".

Också de båda kardinaldygder vilkas namn brukar översättas med rättrådighet (dikaiosyne) och måttfullhet (sofrosyne), åsyftar ett tillstånd av harmoni, måtta och balans. Den moraliska uppgiften för varje människa består i att försöka fylla det för henne rätta måttet och inte eftersträva mer än vad som tillkommer henne. Den som tror sig kunna vinna något på att gå utöver de uppdragna gränserna, förlorar sig i måttlösa strävanden som bringar hans eget väsen i upplösning. Han handlar dåraktigt och förstår enligt Platon inte sanningen i Hesiodos visdomsord att "hälften är i viss mening mer än det hela" (Staten 466 c).

Den kosmiska harmonin som innebär att alla element i universum är tilldelade sina rätta mått, avspeglas i det välordnade samhället. Utmärkande för detta är att varje människa har en plats där hon kommer till sin rätt och förverkligar sina naturliga möjligheter utan att inkräkta på andras. Men eftersom människorna av naturen är olika, måste också deras andelar av de tillgängliga värdetillgångarna vara olika. Slaveriet kan legitimeras som en rättvis samhällsordning med att den lott en slav har sig tilldelad svarar mot hans natur.

Mot bakgrunden av de föreställningar om en kosmisk-social harmoni som här skisserats, kan altruismen inte te sig som moraliskt ideal. Den som avstår från vad som tillkommer honom själv för att låta det komma någon annan till del, rubbar den balanserade avvägningen. Den ene får för litet, den andre för mycket, varigenom båda hindras från att fylla sitt rätta mått och uppnå sitt ideala tillstånd.

3. Den egalitära principen

Under nyare tid förbleknar den antika harmonitanken mer och mer. Därmed sker en djupgående förändring av den moraliska problematiken. Nu upphävs gränserna för vad som kan anses ligga i det egna jagets intresse. Vars och ens anspråk på de givna värdetillgångarna blir i princip gränslöst. Nu gäller inte mer att hälften i viss mening kan vara mer än det hela. Det blir inte längre fråga om att fylla sitt rätt mått och därmed lämna plats för andra, utan i stället strävar var och en efter ett så stort utrymme som möjligt. Den tidigare harmonin övergår därmed i en konflikt mellan ego och alter, mellan jagets och den andres intressen.

Denna konflikt skärps genom att samtidigt med harmonitanken också den dualistiska idealismen överges till förmån för en mer eller mindre uttalad materialism, främst i betydelse av en ensidig inriktning på materiella värden. Medan andliga värden, t ex kunskap, vishet och skönhet oförminskade kan komma flera till del, så kan materiella värden, t ex

rikedom och makt, i regel inte ägas av flera utan att delas mellan dem. Ju större del av den materiella kakan som den ene tar för sig, desto mindre blir det kvar för de andra.

Därmed är föreställningen om egenintressets självbegränsning och självreglering uppgiven och slussarna öppnade för en hämningslös egoism, ett allas krig mot alla. Den gamla på harmonitanken byggda moralen måste ersättas med en annan som på ett nytt sätt kan sätta gräns för övergrepp och godtycke.

Ett sätt som ligger nära till hands att reglera den uppkomna situationen, där olika anspråk kolliderar med varandra, är att uppställa ett rättviseideal baserat på allas lika rätt: vars och ens intressen bör tillmätas lika vikt, var och en bör få lika andel av de begränsade värdetillgångarna. Detta innebär att var och en måste avstå från att maximalt tillgodose sina egna intressen och finna sig i en inskränkning av sina livsmöjligheter. Här framträder den grundläggande olikheten med den antika harmonitanken som ju låter var och en i och genom begränsningen nå sin högsta möjliga fulländning.

Den egalitära rättvisan sätter alltså en spärr mot de individuella anspråken genom att hänvisa var och en till en begränsad del av de givna värdetillgångarna. Men förstärkt av kristet inflytande tillkommer tanken att man helst inte bör stanna vid denna begränsning av egenintresset utan göra utrymmet för detta ännu mindre genom att helt eller delvis avstå från sin beskärda del och låta den komma andra till godo. Rätt och rättvisa uppställs alltså inte som enda eller högsta ideal för det moraliska handlandet. Det överbjuds av osjälviskheten eller altruismen som inte stannar vid den gräns som dras upp av rätten utan går utöver denna. Rätten blir närmast ett moraliskt minimikrav, över vilket högre krav kan resas. Språkligt tar sig detta bl a uttryck i den olika betydelse som man numera ofta lägger in i de moraliska predikaten "rätt" (= vad som svarar mot rättvisekravet) och "gott" (= vad som går utöver detta).

4. Den bibliska uppfattningen

I de bibliska och framför allt i de nytestamentliga skrifterna finner man en moralisk problematik som i vissa avseenden påminner om – och också historiskt, främst genom förmedling av reformationen, torde ha inverkat på – den syn vi här angett som kännetecknande för senare tid.

Lika litet som i modern tid finner man sålunda någon nedvärdering (ehuru inte heller någon övervärdering) av den materiella och kroppsliga sidan av tillvaron i förhållande till den andliga. Och lika litet finner man i

vare sig Gamla eller Nya testamentet någon egentlig motsvarighet till antikens tankar om en harmonisk värdekosmos, där vars och ens intressen oavkortade kan bli tillgodosedda utan att inkräkta på någon annans. Därmed saknas båda de förutsättningar som möjliggjorde den antika moraluppfattningen, där de moraliska kraven kunde utgå från den handlandes eget bästa.

Människornas vitala intressen låter sig här inte utan vidare harmoniskt och konfliktfritt förenas med varandra. I stället beror den enes väl och ve på den andres vilja att göra avkall på sina egna intressen. Därför kan det moraliska kravet inte bestämmas av vad som är till gagn för den handlande själv utan måste utgå från medmänniskan och hennes behov. Den moraliska fordran tränger fram som ett rop från den ena människan till den andra. Att ha omsorg om sin medmänniska blir därför ett moraliskt grundkrav. "Du skall älska din nästa såsom dig själv" är det centrala budet i såväl Gamla som Nya testamentet. Människan är moraliskt förpliktad att "ej blott på eget bästa, men ock på andras se" (Sv ps 421:3). Att med brodermördaren Kain sätta denna förpliktelse i fråga – "skall jag ta vara på min broder?" (1 Mos 4:9) – ses som ett tecken på människans ondska.

Men hur långt sträcker sig plikten att ha omsorg om andra och i sitt handlande låta sig bestämmas av deras intressen och krav? Här återkommer den tidigare antydda motsättningen mellan den strikta rättens och den rena altruismens ideal. Enligt det förra erkänner man den andres krav och anspråk endast till en viss gräns och värjer sig mot dem, när de överskrider denna genom att inkräkta på vad man själv anser sig ha rätt till (vare sig detta bestäms rent egalitärt, eller differentierat efter prestation och samhällsställning). Enligt det senare kan ingen gräns dras, utan människan ger ut sig helt för sin medmänniska och avstår från allt, också från sin egen rätt. Kravet på ett sådant totalt avstående framställs med kompromisslös skärpa i bergspredikan, där Jesus mot det gamla ordet om "öga för öga och tand för tand" ställer sitt eget ord att inte värja sig mot det onda utan om man blir slagen på den ena kinden vända den andra till, och om man blir fråntagen sin livklädnad lämna ifrån sig manteln också (Matt 5:38 ff).

Motsättningen mellan det begränsade och det gränslösa kravet spelar en viktig roll i kristen teologi. Den bildar inom katolicismen bakgrunden för skillnaden mellan bud och råd, liksom inom protestantismen för den lutherska distinktionen mellan person- och ämbetsmoral.

5. Inledning till begrepps- och problemanalys

I den hittills förda framställningen har jag sökt visa att den roll som motsättningen mellan egoism och altruism spelar för moralen, är beroende av vissa allmänna metafysisk-axiologiska grundantaganden eller grundupplevelser. När dessa förändras, förändras också de moraliska problemen.

Jag övergår nu till uppgiften att analysera själva innebörden i vad som i en eller annan mening kan betecknas som antingen egoism eller altruism. Uppgiften består sålunda inte i att söka svar på frågan om dessa fenomens förekomst och uppkomst. Därför görs inga försök att avgöra t ex om altruistiska handlingar förekommer i verkligheten eller om allt handlande till slut ändå dikteras av egoistiska motiv, om det altruistiska beteendet är medfött eller inlärt, om altruistiska tendenser har sitt ursprung i genförändringar som blivit bestående genom naturligt urval, eller om ett verkligt osjälviskt sinnelag kan väckas till liv endast genom religiös omvändelse och omskapelse. Jag avstår också från att ställa frågan om den moraliska värderingen av egoism och altruism, vare sig i deskriptivt syfte, dvs för att klargöra vilka olika uppfattningar härom som faktiskt förekommer, eller i normativt, dvs för att söka avgöra vilken uppfattning som är den riktiga eller rimliga. I den mån sådana frågor berörs, sker det för att belysa själva *innebördsfrågan,* dvs frågan om vad det är för särskild beskaffenhet hos handlingssätt och handlingsmotiv som gör att dessa rimligen kan betecknas som egoistiska eller altruistiska. I mitt försök att skapa klarhet i denna fråga kommer jag att lägga särskild tonvikt på två med varandra delvis sammanhängande distinktioner, nämligen mellan värdesubjekt och värdeobjekt och mellan logiskt och psykologiskt subjekt.

6. Värdesubjekt och värdeobjekt

Av de båda distinktionerna är den första av gammalt datum. Den återfinns (ehuru inte med den här föreslagna terminologin) bl a hos medeltidens främste tänkare, Thomas av Aquino. I sin framställning av den kristna kärlekstanken framhåller denne att varje handling av kärlek i betydelse av välvilja har en dubbel inriktning, nämligen "mot det goda som man önskar någon, antingen sig själv eller någon annan, och mot den vilken man önskar detta goda" (Summa theologiae I, 2 q 26 a 4). För denna distinktion väljer vi termen "värdeobjekt" som beteckning för den goda eller värdefulla saken, och termen "värdesubjekt" som beteckning för den person som man tillönskar eller tillför denna sak. Som termer med ungefär

samma betydelse kan också uttrycken "intresseobjekt" och "intressesubjekt" användas. Det bör tilläggas att värde- eller intresseobjekt inte behöver utgöras av ett konkret ting utan också kan vara en egenskap, ett tillstånd eller ett sakförhållande.

Distinktionen förefaller näraliggande, enkel och naturlig. I själva verket torde den också, om än outtalad, ligga bakom de flesta resonemang om förhållandet mellan egoism och altruism. Trots detta har såvitt jag vet inget mera ingående försök gjorts att genom en konsekvent och systematisk tillämpning av denna distinktion få ett samlat grepp om problemet. Jag skall därför här framlägga ett sådant försök, även om redogörelsen för detta på många punkter av utrymmesskäl måste bli summarisk.

Man kan till att börja med använda distinktionen för att uppställa en enkel preliminär definition på egoism och altruism: Ett handlingssätt eller handlingsmotiv är att beteckna som egoistiskt när det åsyftade värde- eller intressesubjektet utgörs av den handlande själv, och som altruistiskt när detta subjekt utgörs av en annan person. Denna definition stämmer dock inte helt med allmän språkbruk, där man i regel använder orden endast när det råder konflikt mellan värdesubjekten, så att den ena av parterna helt eller delvis måste ge avkall på sitt värdeobjekt. Man talar sålunda vanligen om egoism endast när någon tillgodoser sina egna intressen på bekostnad av andras. På motsvarande sätt talar man om altruism endast när någon gör uppoffringar (dvs avstår från vissa värde- eller intresseobjekt) för andras bästa.

Den föreslagna definitionen är alltså vidare än den som förekommer i allmänt språkbruk. Det kan därför vara lämpligt att införa särskilda termer för att beteckna egoism och altruism i denna vidare bemärkelse. Förslagsvis skulle man kunna använda ordet *"ipsism"* (av latinets "ipse", själv) för en sådan inställning där den handlande själv spelar rollen som värdesubjekt och får del av de aktuella värdeobjekten, oberoende av om han därmed prisger någon annans intressen eller ej. På samma sätt skulle termen *"alterism"* kunna användas som beteckning för en inställning där den handlande är inriktad på att tillföra eller tillönska någon annan än sig själv det ena eller andra värdeobjektet, dvs göra en annan person till värdesubjekt, oberoende av om detta innebär någon påtaglig uppoffring för honom själv.

Det bör observeras att ordet "egoism" (liksom "altruism") ofta används i den här angivna vidare bemärkelsen. Så t ex i uttrycket "psykologisk egoism" som beteckning för teorin att alla handlingar ytterst är motiverade av den handlandes egenintresse, också när de kan förefalla ha någon annans bästa i sikte. Om en av de mest inflytelserika företrädarna för denna teori, 1600-talsfilosofen Thomas Hobbes, berättas att en prästman fick se filosofen i färd med att ge en allmosa till en tiggare och frågade

honom om han inte med detta utförde en oegennyttig handling i lydnad för Guds bud att hjälpa sin nästa. Hobbes svarade att han led av att se tiggaren lida och att han därför när han lindrade tiggarens lidande, ytterst syftade till att lindra sitt eget. Om detta var en riktig beskrivning av handlingsmotivet, handlade han alltså i eget intresse. Men eftersom det inte skedde på tiggarens bekostnad är det inte fråga om egoism i vanlig trängre utan i den vidare bemärkelse som vi betecknat som ipsism.

Frågan om innebörden i den psykologiska (och den etiska) egoismen kommer att närmare behandlas i fortsättningen. Men dessförinnan skall jag konfrontera de synvinklar som kan anläggas med utgångspunkt i distinktionen mellan värdesubjekt och värdeobjekt med de synvinklar som C D Broad anlägger i en essä där han analyserar den psykologiska egoismen (1971, s 247 ff).

Broad inleder sin framställning med att redogöra för de olika slags önskningar som kan betecknas som egoistiska, genom att räkna upp olika objekt för sådana önskningar: självbevarelse, lycka, självaktning, egendomsförvärv, maktutövning osv. Han tycks sålunda mena att alla önskningar vari något av dessa objekt ingår, är egoistiska. Därmed utsuddar han skillnaden mellan värdeobjekt och värdesubjekt, och det blir inte klargjort att önskningarnas eller handlingarnas egoistiska karaktär inte härrör från de värdeobjekt utan från de värdesubjekt som de är inriktade på. Det egoistiska (eller rättare: ipsistiska) ligger inte i att man söker lycka, självaktning, makt eller liknande, utan i att man eftersträvar sådant för egen del, för sin egen person. Söker man däremot göra en annan person lycklig, hjälper honom att återvinna sin självaktning eller resa sig ur sin maktlöshet, så är handlingen inte längre egoistisk utan altruistisk, trots att det är fråga om samma slags värdeobjekt: lycka, självaktning, makt. (Jfr S O Hanssons motsvarande riktiga påpekande i denna tidskrift 3/1982, s 2 av misstaget att betrakta självförverkligande-idealet såsom i och för sig uttryck för egoism.)

Vid sidan av de egoistiska *handlingsmotiv* som Broad tydligen anser vara knutna till de uppräknade (värde)objekten såsom sådana, inför han en faktor som han kallar egoistisk *motivstimulant*. Som exempel på sådana stimulanter eller förstärkare anför han ägarskapsrelationen. Om någon äger ett hus, så är hans önskan att reparera och förbättra detta starkare än om huset tillhörde någon annan. Som ett annat exempel anger Broad släktskapsrelationen: Man har en starkare önskan om välgång för sina egna barn än för andras.

Också här uppkommer oklarheter av att Broad förbiser distinktionen mellan värdesubjekt och värdeobjekt. Vad som är på sin plats i förhållande till det ena behöver inte vara det i förhållande till det andra. Det är visserligen obestridligt att den relation en person har till *värdesubjektet* för

sina önskningar är av avgörande betydelse för den egoistiska eller altruistiska karaktären hos dessa. (Härom mera längre fram.) Men däremot är det inte bara överflödigt utan direkt missvisande att betrakta en persons speciella relation till *värdeobjektet* såsom ett särskilt slags motivstimulant. Detta framgår klart av exemplet med en persons önskan att förbättra sitt hus. Att någon önskar utföra en sådan förbättring genom att t ex göra huset dragfritt, innebär helt enkelt att han sätter värde på och önskar sig ett dragfritt hus. Eftersom värdesubjektet, dvs den som han vill tillföra värdeobjektet i fråga (det dragfria huset) utgörs av honom själv, är hans önskan utan vidare, dvs utan laborerande med s k motivstimulanter att beteckna som egoistisk eller ipsistisk. Om någon i stället gör en annan person till värdesubjekt och utan tanke på egen vinning hjälper en sjuk granne att få sitt hus dragfritt, så är handlingen lika omedelbart att beteckna som altruistisk.

Också andra distinktioner hos Broad, t ex mellan extravert och introvert, blir mindre klargörande genom att värdesubjekt och värdeobjekt sammanblandas. Sålunda kan han som extravert beteckna både en önskan inriktad på ett utanför den egna personen befintligt värdeobjekt (t ex pengar till skillnad från lustkänslor), och en önskan inriktad på en annan person än den egna som värdesubjekt. Konsekvent tillämpad på enbart värdeobjekt, är däremot distinktionen betydelsefull. Bl a har den samband med den avgörande skillnaden mellan platonsk och aristotelsk moraluppfattning, såsom jag sökt uppvisa i en tidigare undersökning (1947, s 12 ff).

Jag övergår nu till att på ett par punkter försöka visa hur man kan använda distinktionen mellan värdesubjekt och värdeobjekt för att klargöra de problem som sammanhänger med frågan om egoism och altruism.

En första punkt gäller frågan om varje önskan eller handling måste vara antingen egoistisk eller altruistisk i den vidare bemärkelse som vi betecknat som ipsistisk, respektive alteristisk. (Att de inte behöver vara det i vanlig trängre bemärkelse behöver inte närmare motiveras.) Naturligtvis kan motiven till en och samma handling vara blandade, och frågan gäller därför varje enskilt motiv för sig. Denna fråga förgrenar sig i två, som vi här tar upp i tur och ordning.

7. Idéer som värdesubjekt – ideism

Den första av de båda delfrågorna gäller om värdesubjektet alltid måste vara en person, den handlande själv eller någon annan (ev också ett djur såsom kännande och förnimmande varelse), eller om det inte lika gärna kan utgöras av en idé, en sak. Det senare alternativet synes vara fullt

rimligt. Lika väl som man kan eftersträva det bästa för en person, kan man eftersträva vad som bäst befrämjar en idé eller sak. Så kan man tex betrakta utbredningen av en idé eller ideologi som en seger för denna, något som innebär att idén är värdesubjekt för det värdeobjekt som framgången utgör. På liknande sätt kan man tala om en seger för sanningens eller rättvisans sak, när det som sanning och rättvisa kräver blir genomfört. Visserligen kan det invändas att den som kämpar för en sak i själva verket gör det därför att han anser att dennas framgång är till människors bästa, så att hans handling genom denna slutliga inriktning är att beteckna som altruistisk. Invändningen är dock ovidkommande för vår framställning, eftersom denna är begränsad till att enbart gälla fenomenens innebörd under bortseende från deras fakticitet. Och det finns inte något logiskt-principiellt hinder för att en idé eller en sak skulle vara ett slutgiltigt värdesubjekt som man vill befrämja oberoende av konsekvenserna för en själv eller andra. För att i förbigående beröra frågan om den faktiska förekomsten av önskningar eller handlingar med sådan innebörd kan man erinra om det totala och obetingade engagemang för rättvisans sak som kommer till uttryck i det bekanta ordet "Fiat iustitia, pereat mundus" (Må rättvisan ske, om än världen skulle förgås).

En annan invändning skulle kunna göras, nämligen att en idé eller en sak till skillnad från en person inte upplever värdet av det som är till dess gagn och därför inte kan vara värdesubjekt i samma mening som denna. Invändningen kan bemötas genom att hänvisa till att det finns två olika subjekttyper, nämligen en logisk och en psykologisk, och att värdesubjektet hör till den förra och därför inte berörs av förekomsten eller frånvaron av psykiska upplevelsemoment. (Den närmare innebören i distinktionen mellan logiska och psykologiska subjekt kommer att behandlas längre fram.)

Att utan tanke på egen vinning arbeta för en idé eller sak, dvs att göra den till (slutgiltigt) värdesubjekt brukar betecknas som idealitet. Men på grund av detta ords mångtydighet kan det vara lämpligt att införa termen *"ideism"*. – Sammanfattande kan som svar på den inledningsvis framställda frågan sägas att ipsism och alterism inte bildar ett uttömmande alternativ utan att detta måste kompletteras med ideism som en tredje möjlighet.

8. Motivationsfrågan

Den andra av de båda avsedda delfrågorna gäller om alla handlingsmotiv kan uppfattas som önskningar och strävanden, analyserbara i värdetermer och därmed möjliga att bestämma (såsom egoistiska, altruistiska eller

ideistiska) med hänsyn till inriktningen på värdesubjektet. Därmed kommer man in på det komplicerade kapitel som motivationsteorin utgör. Denna har för egoism-altruismproblemets del gjorts till föremål för en djupgående undersökning av Thomas Nagel (1970). Men det är givetvis inte möjligt att här närmare gå in på hela detta problemkomplex, utan jag inskränker mig till att göra några reflektioner i anslutning till vad som sagts om möjligheten att göra en idé till värdesubjekt.

Kant är den klassiske representanten för uppfattningen att motivationen för en handling kan vara av två principiellt skilda slag. En handling kan sålunda enligt honom ske antingen av böjelse eller av plikt. Med "böjelse" synes han närmast avse en mera konstant önskeinriktning, varur i olika situationer enskilda önskningar framgår. Denna önskeinriktning är en psykisk tendens, t ex till medlidsamhet, som i lika hög grad som en fysisk disposition, t ex till sjuklighet, är en produkt av det blinda kraftspelet mellan kausala faktorer i arv och miljö. Handlingar som sker av böjelse är därför enligt Kants mening att betrakta som naturfenomen utan egentlig moralisk relevans. Annorlunda förhåller det sig med de handlingar som sker av plikt. De tillhör en annan sfär, inte naturens utan frihetens, inte kausaltvångets utan förnuftsnödvändighetens och är inte som böjelserna bestämda av handlandets mångfaldiga innehåll utan av dess enhetliga form (uttryckt i det kategoriska imperativet).

Men även om Kant skulle ha rätt i allt vad han säger om den avgörande skillnaden mellan plikt och böjelse, så följer inte därav att de inte skulle kunna ha själva önskekaraktären gemensam. Därav följer endast att den önskan som sammanhänger med plikten – önskan att följa sedelagen – skiljer sig från den som sammanhänger med böjelsen däri att den är av annat ursprung och har ett annat föremål. Ingenting hindrar att det i båda fallen kan vara fråga om en önskan eller en strävan, karaktäriserad av sin dubbla inriktning på värdesubjekt och värdeobjekt.

Det synes därför vara tänkbart att betrakta Kants pliktetik ur den synpunkt som är bestämd av distinktionen mellan värdesubjekt och värdeobjekt och beteckna den såsom en form av vad vi betecknat som ideism. Kännetecknande för den kantska ideismen skulle i så fall vara att den idé som tilldelas den centrala platsen som värdesubjekt, utgörs av plikten eller sedelagen, vars intressen obetingat måste hävdas, oberoende av om detta är till fördel för vare sig den handlande själv eller någon annan.

9. Altruism med och utan egoistiska inslag

Tidigare har vi definierat altruistiskt handlande i vidare bemärkelse såsom ett handlande där värde- eller intressesubjektet utgörs av någon

annan än den handlande själv. Men nu händer det ju ofta att en handling visserligen har en annan person till värdesubjekt, men en person som är nära förbunden med den handlande, såsom är fallet t ex när en mor eftersträvar det bästa för sina egna barn. Måste inte en sådan önskan eller handling anses ha ett tydligt inslag av självviskhet och därigenom förlora sin rent altruistiska karaktär?

Som ovan påpekats är det för behandlingen av sådana frågor som det begrepp Broad inför under beteckningen "egoistiska motivstimulanter" visar sig vara fruktbart. Han avser därmed sådana relationer som förbinder jaget med en annan person, t ex genom att de är släkt med varandra eller är medlemmar av samma grupp. En önskan som är influerad av egoistiska motivstimulanter betecknar Broad som "self-referential".

Man kan iaktta att i sammanhang där den rena altruismens eller osjälviskhetens ideal görs gällande, utmönstras radikalt alla bindningar vid medmänniskorna som skulle kunna betecknas som egoistiska motivstimulanter. För att kärleken skall visa sig fri från självviskhet, krävs att den riktas också mot personer som inte på något sätt står den handlande nära utan är helt främmande. Allra starkast framstår motivationens oberoende av själviska drivkrafter när kravet ställs att älska dem som inte bara är främmande utan också motståndare och fiender, alltså inte bara inte är förbundna med jaget utan i direkt konflikt med detta: "Älska era fiender och be för dem som förföljer er!" säger Jesus i sin bergspredikan och tillägger: "Om ni visar vänlighet bara mot era bröder vad för märkligt gör ni då? Gör inte hedningarna likadant?" (Matt 5:44 ff). Också Guds egen kärlek är enligt Nya testamentet fiendekärlek och framträder såsom sådan i Kristus som på korset ber för sina bödlar. Över huvud taget framställs människornas synd som fiendskap mot Gud, och Guds försoning med syndarna som ett uttryck för fiendekärlek (Rom 5:8 ff).

De föreställningar som man i kristendomen gjort sig om Guds och människors kärlek, är belysande för frågan om förhållandet mellan altruism och egoism. Ty även om altruismen inte utan vidare kan likställas med den kristna kärleken, agape, så utgör den dock ett betydelsefullt inslag i denna. Det kan därför vara instruktivt att med ett par exempel visa på vilka olika sätt det altruistiska draget i den kristna kärlekstanken kan tolkas.

Hos Marcion, verksam i Rom under det andra århundradet – av sin samtid avskydd som ärkekättare, i modern tid av somliga betraktad som en av kristenhetens främsta personligheter – blev detta altruistiska drag ett sprängstoff som fick själva gudsbilden att rämna. Delvis i anslutning till gnostikerna talar Marcion sålunda om två skilda gudar, nämligen å ena sidan Gamla testamentets gud som skapat människorna och därefter håller dem fångna under sina lagar och bud, å andra sidan Nya testamen-

tets gud, kärlekens gud, som befriar dem och för dem till en bättre värld. Genom att frälsarguden saknar varje tidigare befattning med människorna utmönstras totalt allt vad som med Broad's terminologi kan kallas egoistiska motivstimulanter från Guds kärlek. Om han däremot varit människans skapare, skulle han varit bunden vid henne såsom modern vid sitt barn eller såsom mästaren vid sitt verk. "Den förnämsta och fullkomliga godheten", säger Marcion, "är den som utan varje på släktskap grundad förpliktelse frivilligt och fritt hänger sig åt främmande enligt budet att vi skall älska också våra ovänner, följaktligen också de främmande".

I själva verket visar det sig dock att Marcion genom sitt försök att isolera och renodla det altruistiska draget i Guds kärlek kom att – tvärtemot vad han själv avsåg – bryta udden av detta. Tanken på Guds kärlek till de främmande blir nämligen helt dominerande och undantränger den i Nya testamentets centrala tanken på Guds kärlek till syndarna, till dem som förbrutit sig och i trots och fiendskap upprest sig mot honom. Detta har vi dock här inte någon anledning att gå närmare in på.

Hos den katolska kyrkans ledande teolog, medeltidstänkaren Thomas av Aquino, går den altruistiska tendensen i den kristna kärlekstanken ett helt annat öde till mötes. Thomas strävan att i sin teologi sammansmälta det kristna budskapet med den antika filosofin leder på etikens område till ett försök att förena det altruistiska elementet i den kristna moraluppfattningen med det egoistiska (i vidare bemärkelse = ipsistiska) elementet i den antika. Det är av särskilt intresse att undersöka innebörden i denna syntes, därför att den allmänna problematiken i förhållandet mellan egoism och altruism därvid tydligt träder i dagen.

Den av antikens filosofer som Thomas i första hand anknyter till är Aristoteles. Dennes syn på människans handlande kan helt allmänt betecknas som en form av psykologisk egoism i den betydelsen att alla handlingar i sista hand är inriktade på den handlande själv som värdesubjekt: Det goda och värdefulla man eftersträvar, eftersträvar man för sin egen räkning. Denna tanke utformar Aristoteles mot bakgrunden av sin allmänna teleologiska grundsyn att allt som existerar är inriktat på ett bestämt mål, nämligen på att uppnå sitt högsta goda, vilket består i att bringa sitt väsen till fullkomning genom att utveckla sina slumrande möjligheter. Detta sker t ex när ett frö gror och blir en planta som växer upp till ett fullt utvecklat exemplar av sin art. Den aktivitet vari ett väsen förs mot sitt mål, är hos människan medveten, underställd hennes förnuft och fria vilja. Vilseledd av falska uppfattningar och genom missbruk av sin fria vilja, kan hon därför förfela sitt mål. Därmed övergår den metafysisk-psykologiska egoismen i *etisk* egoism: Att eftersträva sitt sanna goda är inte något som människan gör med naturnödvändighet utan något som hon *bör* göra.

Thomas lägger Aristoteles etiska egoism till grund för sin moralfilosofi. Men samtidigt vill han göra rättvisa åt den kristna traditionen, i vars heliga skrifter tanken på den osjälviska kärleken står i centrum, den kärlek som "inte söker sitt" (1 Kor 13:5), som bjuder människan att inte eftersträva sitt eget bästa utan andras (1 Kor 10:24) och att älska sina fiender (Matt 5:44). På ett helt annat sätt än för Aristoteles blir det därför ett problem för Thomas, hur omsorgen om den egna personen skall kunna förenas med omsorgen om andra, kärleken till jaget med kärleken till nästan.

Han menar sig ha funnit lösningen på problemet i sin lära om ordo caritatis, kärlekens ordning. Enligt denna är kärleken till det egna jaget det primära och grundläggande. All kärlek till andra personer är sekundär, härledd ur den kärlek som man hyser till sig själv, fastslår han i Summa Theologiae (2,2 q 25 a 4). Detta är dock inte så att förstå at man i sin omsorg om medmänniskan ytterst syftar till att vinna egna fördelar, t ex i form av tacksamhet eller gentjänster. Ty i så fall skulle man ju, som Thomas själv framhåller, inte älska någon annan än sig själv. Tanken är i stället att den ena människan på olika sätt kan stå den andra nära, vara förbunden med och därför i viss mening ett med henne. Därför är det naturligt att den kärlek som en människa har till sig själv också riktar sig mot den varmed hon bildar en enhet. Men eftersom enligt Thomas var och en är mera ett med sig själv än med någon annan (jfr samma tanke i talesättet att var och en är sig själv närmast) går kärleken till det egentliga jaget före kärleken till det utvidgade jaget. Var och en bör sålunda först och främst sörja för sig själv, dvs göra sig själv till det primära värdesubjektet.

Närmast förbundna med jaget är de egna familjemedlemmarna som därför näst efter jaget självt bör komma i åtanke som föremål för dess kärlek och omsorger. Därefter kommer andra anförvanter i den ordning som bestäms av släktskapets olika grad av närhet. I avlägsnare förbindelse med jaget befinner sig personer som tillhör samma stånd, samma stad, samma land osv. Längst ut mot periferin har de människor sin plats som inte är förenade med jaget på annat sätt än genom sin delaktighet i samma människonatur. Men helt utanför det område dit jaget når med sin kärlek, står ovännerna, eftersom det inte råder enhet utan motsättning mellan dem och jaget. Det är därför enligt Thomas helt i överensstämmelse med den moraliska ordningen att man hatar sina fiender, "då ju varje ting av naturen hatar det som är motsatt detsamma, såsom vattnet elden och fåret vargen". Fienden bör dock samtidigt göras till föremål för kärlek, men inte i sin egenskap av fiende utan endast så till vida som han är människa och alltså i denna egenskap fortfarande förenad med jaget (2,2 q 25 a 8).

Med den ovan refererade tankegången har Thomas tagit ett första steg för att bereda plats för altruismen i sin av den etiska egoismen bestämda grundsyn. Detta steg kan kortast beskrivas som ett införande av vad Broad kallar "egoistiska motivstimulanter". Från att enbart ha varit inriktad på själva jaget som värdesubjekt, kommer kärleken därmed att få en inriktning också på andra personer – men väl att märka endast på sådana som på ett eller annat sätt står jaget nära. Därför måste kärleken till den helt främmande, av Marcion betecknad som "den förnämsta och fullkomliga godheten", avvisas som naturvidrig, och kärleken till fienden omtolkas på angivet sätt. Den etiska egoismen är alltså inte genombruten utan endast modifierad till den form där människans önskningar och handlingar med Broad's terminologi framträder som "self-referential".

Ännu ett steg närmare altruismen kommer Thomas, när han låter kärlekens ordning bero inte enbart på de relationer av närhet som råder mellan värdesubjekten utan också på arten av de värdeobjekt som står på spel. Att kärleken till det egna jaget går före kärleken till andra, gäller enligt denna tankegång endast för sådana fall där värdeobjektet har samma vikt för båda parter. Så får man t ex inte avstå från det nödvändiga varförutan man inte kan existera, till förmån för någon annan. Men om man har överflöd på en sak som är livsnödvändig för en annan, t ex mat för den svältande, så bjuder kärleken en att avstå därifrån. Därför är det en handling av rätt kristen kärlek att offra sitt (jordiska) liv för nästans salighet, dvs det egna lägre värdeobjektet för nästans högre. Däremot skulle det vara ett utslag av oriktig, oordnad kärlek, om man önskade offra sin egen salighet till förmån för någon annans, eftersom det här är fråga om samma slags värde. När aposteln Paulus bedyrar att han är villig att själv bli fördömd, om han därmed kunde hjälpa sina stamfränder judarna att ta emot frälsningen i Kristus (Rom 9:3), så omtolkar Thomas detta på olika sätt, t ex med att det endast är för en kortare tid som Paulus vill avstå från sin salighet. Alltså medför inte heller den tankelinje som Thomas beträder med sitt andra steg, något verkligt genombrott för den radikala altruismen i den kristna kärleken.

Men Thomas tar ytterligare ett steg mot det altruistiska idealet. Han synes nämligen helt vilja upphäva jagets företräde som värdesubjekt på ett bestämt område, nämligen det jordiska och materiella. Sålunda betraktar han det som en moraliskt god handling att för nästans materiella väl offra sitt eget och t o m ge sitt liv för att rädda den andres, ehuru detta enligt föregående tankegång skulle innebära ett brott mot kärlekens ordning, därför att det är fråga om värdeobjekt på samma plan. Men också här anlägger Thomas den etiska egoismens övergripande tankemönster och förklarar att man med sådana uppoffringar totalt sett inte åsidosätter kärleken till sig själv. I verkligheten offrar man endast ett lägre, materiellt

värde för att vinna det högre andliga och moraliska värde som ligger i handlingar av detta slag (Sent 3 d 29 a 6 ad 3). I denna tankegång framträder bjärt det motsägelsefulla i Thomas försök att åstadkomma en syntes mellan egoism och altruism: Den handling som enligt den etiska egoismen är oriktig och bryter mot kärlekens ordning, förklaras genom en överglidning till det altruistiska idealets måttstock såsom moraliskt värdefull, varefter det blir möjligt att återgå till den etiska egoismen och betrakta strävan efter detta högre värde som det moraliskt legitima motivet för handlingen. Denna något halsbrytande tankegång innefattar ytterligare ett principiellt problem, som vi nu skall övergå till.

10. Värdeobjektivering

Vilket särskilt värdeobjekt som man i en önskan eller handling vill tillföra sig själv eller andra som värdesubjekt, beror givetvis på situationens karaktär. Men situationen utpekar aldrig entydigt ett visst värde- eller intresseobjekt utan lämnar olika möjligheter öppna. Anta t ex att någon träffar en person som är illa däran av hunger och ger honom mat. Tänkbara värdeobjekt – inte bara påtagliga ting utan också aktiviteter, tillstånd eller sakförhållanden – är följande: födan eller kanske snarare intagandet av denna, lusten eller tillfredsställelsen vid ätandet, uppehållandet av livet (om den hungrande är nära svältdöden), vidare prestationen att mätta en hungrig medmänniska, förutsedd tacksamhet, framtida gentjänster osv. Av dessa faktorer kan vissa urskiljas som medel för uppnående av andra, t ex matförtäringen för uppehållandet av livet. Den avgörande skiljelinjen går dock mellan de tre första och tre sista exemplen och markeras av att värdesubjektet för de förra utgörs av den andra personen, för de senare av den handlande själv.

Termen *värdeobjektivering* är vald som beteckning för den mer eller mindre medvetna process, vari någon eller några av de med situationen givna faktorerna görs eller utväljs till (slutligt) värdeobjekt.

De problem som värdeobjektiveringen ställer får en förenklad lösning i den s k hedonismens teori. Enligt denna utgörs det slutliga värdeobjektet i alla önskningar och handlingar av en enda sak, nämligen lusten, för vars uppnående allt annat endast eftersträvas som medel. Det viktigaste – och enligt min mening avgörande – argumentet mot denna teori torde kunna formuleras på följande sätt. Teorin utgår från en mekanistisk förenklad psykologi. Lusten anses sålunda vara rent kausalt framkallad, så att förhållandet mellan det föremål man känner lust eller glädje över, glädje*ämnet,* å den ena sidan och själva lust- eller glädje*upplevelsen* å den andra

betraktas som ett förhållande mellan orsak (medel) och verkan (ändamål). Men i själva verket ger det föremål man gläder sig åt, upphov till glädje endast i sin egenskap av meningsfull motivering för denna. En sådan meningsfullhet förutsätter att själva föremålet har ställning som slutligt värdeobjekt, dvs som det man sätter värde på och eftersträvar såsom sådant och inte bara som medel för något annat. Om i stället glädjen eller lusten görs till det egentliga värdeobjektet, upphävs själva villkoret för dess existens: Det finns inte längre något att vara glad för. Den s k hedonistiska paradoxen att den som eftersträvar lust, glädje eller lycka inte finner dem, är således i själva verket inte någon paradox utan ett uttryck för ett klart logiskt samband.

En annan sak är att lustkänslor i vissa fall verkligen kan uppkomma på rent kausal väg, t ex med hjälp av alkohol eller andra euforiframkallande medel. Den druckne känner glädje *därför att* (= av den orsaken) att han druckit, men inte *över att* ha druckit. Det är möjligt att det också i vissa andra upplevelser, t ex av sexuell natur, ingår moment av kausalt framkallad lust. Den hedonistiska teorin synes endast kunna gälla för sådana speciella fall eller moment.

Såsom etisk teori kan hedonismen uppträda i egoistisk, altruistisk eller neutralistisk form, beroende på om man ställer den handlandes egen lust, andras lust eller allmän lustmaximering i centrum. Den ovan framförda kritiken träffar i första hand den egoistiska hedonismen, både som etisk och framför allt som psykologisk teori.

En form för värdeobjektivering av särskilt intresse är den som ger upphov till – eller utnyttjas av – det slags egoism (ipsism) som förslagsvis skulle kunna kallas *moralisk egoism* eller *moralism.* Vi har tidigare funnit exempel härpå hos Thomas av Aquino, som i syfte att ge rum för altruismen gjorde själva handlingen att uppoffra sig för andra till värdeobjekt, varmed man utökade sina värdetillgångar. Man kan finna en motsvarighet härtill hos Aristoteles, ehuru problemet med altruismen för honom inte blir aktuellt på samma sätt som för Thomas. Men i vad han betraktar som det goda livet tilldelar han en viktig roll åt vänskapen och kommer i samband därmed in på frågan hur frikostighet mot vännen kan gå samman med kärleken till det egna jaget. Hans svar går i korthet ut på att själva handlingen av frikostighet har ett mått av ädelhet och moralisk godhet vars värde är högre än det som man i sin frikostighet avstår åt andra: "Pengar åt vännen, men det ädla åt en själv. Så förvärvar man det högre värdet för sin egen del. – Detta gäller också dem som offrar livet: de väljer därmed för egen del något stort och skönt. – Så visar det sig alltså att den sedliga människan i alla lovvärda handlingar mest tillgodoser sin egen andel av det sköna och värdefulla. I denna mening bör man vara egoist (philautos)" (Eth Nic IX:8).

I Nya testamentet möter man en motsatt bedömning av vad vi betecknat som moralisk egoism eller moralism. Den avvisas som skrymteri eller hyckleri, därför att själviskheten här uppträder under osjälviskhetens mask. Den som ger allmosor och samtidigt låter stöta i basun för sig "för att människorna skall prisa dem" (Matt 6:2) ger sig sken av att följa osjälviskhetens eller altruismens ideal genom själva innehållet i sin handling, men låter i verkligheten samma handling tjäna de egna intressena.

I evangeliets exempel på moralistiskt handlande är det fråga om människor som vill vinna anseende genom att skapa en förmånlig bild av sina handlingar i andras ögon. I en annan form av moralism söker man att skapa en sådan bild i egna ögon och för egen betraktelse. Det är denna form som Fröding tar sikte på i sin dikt De gode och de ädle:

Jag vill ej vara ädel, jag vill ej vara god,
de gode och de ädle de ställa upp sin stod . . .
Sen stå de och betrakta sin älskliga bild,
hur ädel är ej minen, hur god och blid och mild.
de tänka i sitt hjärta: Si allt är ganska gott!
– men bakom står Hin onde och hostar så smått.

I en altruistisk handling tillför man en annan person (värdesubjektet) något som denne sätter värde på (värdeobjektet). Man ger t ex den törstige att dricka. I moralismen företas en omböjning av värdeinriktningen på så sätt att själva handlingen görs till ett värdeobjekt som i sin egenskap av bedrift utökar den handlandes egna värdetillgångar och för vilken denne således själv är värdesubjekt. En sådan omböjning eller reflektion äger inte rum i det "oskrymtade", icke-moralistiska handlandet, som enligt Jesu ord skall ske "i det fördolda", där man inte låter "den västra handen veta vad den högra gör" (Matt 6:3).

Men är en människa, sådan hon nu en gång är beskaffad, verkligen i stånd att utan bitankar handla enbart med tanke på sin medmänniskas bästa? Detta är en fakticitetsfråga som vi i överensstämmelse med denna framställnings begränsade syfte inte har att närmare gå in på.

11. Logiskt och psykologiskt subjekt

Distinktionen mellan logiskt och psykologiskt subjekt skulle kräva en utförligare framställning än utrymmet här tillåter. Då jag nyligen gett en mera ingående redogörelse för saken i en annan tidskrift (1981, s 12 ff) kan jag hänvisa till denna och här inskränka mig till att kort ange vad distinktionen går ut på och hur man med dess hjälp kan belysa vissa sidor av problemet om egoism och altruism.

Man kan anlägga både en logisk och en psykologisk aspekt på frågan om förhållandet mellan värdesubjekt och värdeobjekt. Denna dubbelhet har tidigare i vår framställning inte vållat några problem. Det beror på att de båda aspekterna sammanfaller i sådana värdesammanhang där värdesubjekten utgörs av enskilda individer och som vi hittills uteslutande sysslat med (med undantag för det korta avsnittet om vad vi betecknade som "ideism", där problemet också började framskymta).

Skillnaden mellan logiskt och psykologiskt subjekt kan lättast klargöras med exempel från sådana sammahang där värdesubjekten utgörs av kollektiva enheter. Antag t ex att ett fotbollslag besegrat ett annat. Denna seger tillkommer laget i dess helhet och inte de enskilda spelarna. En idrottslig lagseger är ett värdeobjekt som rent logiskt hör samman med ett kollektiv som värdesubjekt. Som beteckning för ett värdeobjekt av detta slag kan termen *"kollektivvärde"* föreslås. För ett värdeobjekt med enskilda individer som värdesubjekt kan då lämpligen användas beteckningen *"individualvärde"*.

Betraktar man värdesammanhang under logisk aspekt och alltså fixerar själva innehållet eller innebörden i dessa, kan såväl individer som kollektiv uppträda som subjekt. Anlägger man däremot en psykologisk aspekt och riktar uppmärksamheten på själva upplevelserna eller medvetandeprocesserna kan enbart enskilda individer komma i fråga som subjekt. I vårt tidigare exempel finns sålunda hos fotbollslaget som kollektiv inte något medvetande om segern och dess värde. Som psykiskt fenomen existerar värdeobjektet inte för laget såsom sådant utan enbart för de enskilda spelarna.

Ett annat exempel kan tjäna att ytterligare klargöra den avsedda skillnaden. En människa kan vara glad och stolt över sin egen individuella förmåga och den prestige hon åtnjuter. Men hon kan också känna glädje och stolthet över sitt lands nationella makt och prestige. Här är det i första fallet fråga om ett individualvärde, dvs ett värdeobjekt för vilket den enskilda människan själv är värdesubjekt, i andra fallet om ett kollektivvärde, dvs ett värdeobjekt vars värdesubjekt utgörs av det kollektiv hon tillhör. Men det psykologiska subjektet, dvs subjektet för själva värde*upplevelsen,* för medvetandet både om den egna individuella och om den kollektiva prestigen, utgörs av samma enskilda individ. Det är endast när det gäller värdeupplevelsens *innehåll,* dess mening eller logik, som kollektivet kan inta individens plats och spela rollen som logiskt subjekt.

Såsom jag närmare klargjort i ovannämnda artikel (1981, s 18 ff) är det den bristande insikten om den principiella skillnaden mellan logiskt och psykologiskt subjekt som gjort kontroverserna mellan de båda motsatta socialteorierna, den holistisk-organiska och den atomistisk-individualistiska, så ofruktbara. Den förra teorin kan ses som ett uttryck för den riktiga

insikten att meningen eller logiken i vissa sociala aktiviteter har kollektiva helheter som subjekt. Men då man inte gör någon skillnad mellan den logiska och den psykologiska aspekten, tenderar man att uppfatta kollektivet också som psykologiskt subjekt och att därmed hamna i metafysiska spekulationer om kollektivmedvetanden, gruppsjälar, folksjälar o dyl. T o m en så kritisk sociolog som Emile Durkheim inför begreppet "conscience collective" utan att göra någon klar skillnad mellan medvetandets logiska innehåll och medvetandet som psykisk akt eller process. Den atomistisk-individualistiska teorin ser däremot fullt riktigt att det endast är de enskilda individerna som är medvetna om den sociala aktiviteten och dess mål och sålunda fungerar som psykologiska subjekt. Men genom samma försummelse att skilja mellan logisk och psykologisk aspekt begår man här det motsatta felet att låta individen frånta kollektivet dess roll som logiskt subjekt för de sociala aktiviteter, vilkas mening eller logik fordrar en sådan roll. Endast genom att sammanhålla den logiska och den psykologiska aspekten och samtidigt klart beakta skillnaden mellan dem, är det möjligt att tillvarata sanningsmomenten i var och en av de båda socialteorierna. Den anförda kritiken är, såsom jag sökt visa (1981, s 12 f, 20 ff), tillämplig också på moderniserade former av dessa teorier, såsom strukturalism-funktionalism och symbolisk interaktionism.

Vi har anlagt de båda aspekterna på vad vi betecknat som kollektivvärden. Eftersom kollektivet visserligen är det logiska subjektet för dessa värden men individen samtidigt kvarstår som deras psykologiska subjekt, så utarmar de inte dennes liv på psykologiska värdeupplevelser utan kan tvärtom berika det. Kollektivet konkurrerar alltså inte med individen som psykologiskt subjekt. Däremot kan det uppstå konkurrens mellan dem som logiska subjekt eller värdesubjekt. Det kan bli nödvändigt att uppoffra individualvärdena för kollektivvärdenas skull. Så måste t ex en fotbollsspelare ofta göra avkall på sina privata intressen. Viljan till sådana uppoffringar når sin höjdpunkt hos den som offrar t o m det fundamentala individualvärdet, det egna livet, för ett kollektivvärde, såsom t ex är fallet i krig. En sådan offervilja kan inställa sig vare sig det gäller nationens själva existens, dess makt och storhet eller mindre väsentliga prestigevinster. Hur lätt också ett förhållandevis obetydligt kollektivt värdeobjekt kan tränga individualintressena i bakgrunden, visade nyligen de nationalistiska känslornas uppflammande i såväl England som Argentina under kriget om Falklandsöarna.

Att individen håller sina egna intressen tillbaka, är ju typiskt också för det altruistiska handlandet. Skillnaden består i följande. I altruismen är det fråga om en uppoffring som syftar till att ett visst individualvärde skall komma en annan enskild person till godo. Här gäller det däremot en uppoffring som har till syfte att tillföra ett kollektivvärde åt den grupp man

själv tillhör. Dessa båda syften kommer ofta i direkt konflikt med varandra. Så måste t ex en soldat i strid vara beredd att döda sin motståndare. Och även om han inte riktar sig mot motståndaren som enskild person utan som representant för de fientliga styrkorna så kvarstår dock det faktum att han berövar denne hans fundamentala individualvärde, livet, och alltså tycks handla i uppenbar strid mot det altruistiska idealet.

I detta och liknande sammanhang inställer sig ett antal frågor som här måste utelämnas. Som avslutning skall endast något sägas om frågan om gruppegoism. Är det nämligen inte helt enkelt så att när en människa avstår från sina privat- eller individualintressen till förmån för ett kollektivintresse, så utbyter hon endast en form av egoism mot en annan, nämligen individualegoism mot gruppegoism? Häremot kan till en början invändas att det synes rimligt att reservera uttrycket "gruppegoism" för sådana fall där en grupp hänsynslöst genomdriver sina egna kollektivintressen på bekostnad av andras.

En synpunkt av större betydelse för frågan om gruppegoism och om gruppaktiviteter över huvud taget är följande. Inte alla grupper har ett kollektivvärde som sammanhållande band. En grupp kan också hållas samman av att alla dess medlemmar var för sig är inriktade på samma eller likartade individualvärden, t ex att få skälig lön för sitt arbete. Bildningen av en sådan grupp, för vilken beteckningen "intressegrupp" lämpligen kan reserveras, har ett rent instrumentalt syfte, nämligen att så effektivt som möjligt tillvarata de intressen som individerna är inriktade på redan före och oberoende av sitt medlemskap i gruppen. Här framträder den grundläggande skillnaden mellan intressegrupp i denna mening och den kring ett kollektivvärde samlade gruppen. Ty i senare fallet – vare sig det nu är fråga om ett fotbollslag som försöker vinna en match, en orkester som uppför en konsert eller en nation som eftersträvar en maktposition – gäller det aktiviteter och målsträvanden som är otänkbara utanför och oberoende av det särskilda kollektivet, eftersom de har detta och inte den enskilde individen som logiskt subjekt. Därför kan man t ex inte vara fotbollsspelare annat än genom sin tillhörighet till laget. En samhällsklass fungerar däremot, åtminstone enligt marxistisk teori, som en intressegrupp: en person är proletär eller kapitalist med sina motsatta intressen redan före, oberoende av och inte först i och genom (medvetandet om) sin klasstillhörighet.

Ehuru motsättningen mellan individualintresse och gruppintresse, liksom mellan individualegoism och gruppegoism, får olika karaktär i de båda grupptyperna, finns det också vissa likheter. Sålunda är det inte bara den av ett gemensamt kollektivvärde sammanhållna gruppen som av sina medlemmar fordrar uppoffring av deras individualintressen. Också intressegruppen kan kräva sådana uppoffringar. Framför allt krävs att de enskil-

da gruppmedlemmarna inte för egen vinnings skull avviker från den uppdragna kollektiva aktionslinjen och t ex genom strejkbryteri försvagar sammanhållningen i kampen för de gemensamma individualintressena. Solidaritet med kollektivet är den kämpande intressegruppens första bud. Den individualistiska splittringen måste övervinnas till förmån för den kollektiva aktionens eller kollektivismens sak.

Men termen "kollektivism" är dybbeltydig. Den kan användas i nu avsedd betydelse, men också som beteckning för det ideal som besjälar det kollektiv som bygger på gemensamma kollektivvärden. Såväl nationalism och (gammal)konservatism å den ena sidan som socialism och marxism å den andra kan därför sägas företräda en kollektivistisk livsform, fast i olika mening. Likaså kan de sägas kämpa för det allmänna bästa, men i olika bemärkelser, nämligen i ena fallet för vad de anser vara det helas bästa (= det gemensamma kollektivvärdet), i andra fallet för allas bästa (= summan av individualvärdena).

12. Avslutning

De synpunkter jag i denna artikel lagt på de mänskliga relationer som har samband med egoistiska och altruistiska förhållningssätt, är enligt min mening inte tillräckligt beaktade inom vare sig moralfilosofin eller samhällsvetenskaperna. Jag har sökt visa att man genom att införa och systematiskt utnyttja två grundläggande distinktioner, nämligen mellan värdesubjekt och värdeobjekt och mellan logiska och psykologiska subjekt, samt ur dessa härledda distinktioner, t ex mellan individualvärden och kollektivvärden och mellan olika grupper sammanhållna av dessa värden, kan skapa klarhet i viktiga sammanhang av etisk-sociologisk-politiskt karaktär. Därmed får man också bättre möjligheter att kritiskt granska sådana i nutida debatt flitigt använda begrepp som t ex egoism och solidaritet, individualism och kollektivism.

Litteratur

Broad, C D, *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy,* New York 1971.
Harman, Gilbert, *The Nature of Morality* (kap 12, Egoism), New York 1977.
Johannesson, Rudolf, *Person och gemenskap,* Lund 1947.
Johannesson, Rudolf, "De sociala subjekten", *Sociologisk forskning* 4/1981.
Nagel, Thomas, *The Possibility of Altruism,* Oxford 1970.
Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness,* New York 1964.
Rushton, J Philippe, *Altruism, Socialization, and Society,* Englewood Cliff N J 1980.
Ryding, Erik, "Några reflektioner om altruism", *Filosofisk tidskrift* 3/1980.
Singer, Peter, *The Expanding Circle,* New York 1981.
Slote, Michael, "An Empirical Basis for Psychological Egoism", *The Journal of Philosophy* LXI, 1964.
Wilson, Edward, *Sociobiology: The New Synthesis,* Cambridge 1975.