

Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 12

NUMMER 3

1991



Ingmar Persson
Jämlikhet

Anders Tolland
*Om Hobbes och
Heidegrens insikter*

Per Frostin
Svar till Rune Söderlund

Per Lindström
Perssons svårigheter

Peter Sandøe
*Ønske-opfyldelse og
moralsk værdi*

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 3 * 1991 * ÅRG 12

<i>Ingmar Persson</i>	Jämlikhet	s 1
<i>Anders Tollard</i>	Om Hobbes och Heidegrens insikter	s 10
<i>Per Lindström</i>	Perssons svårigheter	s 19
<i>Per Frostin</i>	Svar till Rune Söderlund	s 23
<i>Peter Sandøe</i>	Rec av Dan Egonson: <i>Interests, Utilitarianism and Moral Standing</i>	s 28
Notiser		s 44

Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg) Göran Hermérén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 10405 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malmnäs, tel 08 16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnummer SEK 35:-, pg 507991-8 Filosofisk tidskrift

Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:-, 1/2-sida SEK 150:-, 1/4-sida SEK 100:-

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Ingmar Persson

Jämlikhet

Det populära talet om att människor är jämlika(r) eller att de är värda detsamma verkar kunna pendla mellan att vara ett slags konstaterande om några egenskaper som människor gemensamt är utrustade med och en rekommendation eller norm om hur de bör behandlas. Intuitivt tycks det också vanskligt att rättfärdiga ett förslag att människor bör behandlas i någon bemärkelse lika om de inte uppvisar likhet med avseende på egenskaper som bedöms relevanta. Icke desto mindre har jämlikhetsanhängare en tendens att ta skydd bakom försvaret att de endast avser att utfärda en rekommendation om lika behandling, när de iögonfallande skillnaderna i mänskliga egenskaper förs på tal.

Jag tänker i den här uppsatsen försöka visa att det här försvaret inte är så ihåligt som det i förstone kan synas. Mer specifikt ämnar jag ge mig i kast med att demonstrera att fastän människor med plausibilitet inte kan sägas vara lika med hänsyn till värdemässigt relevanta kvaliteter, kan man ändå motivera en, om än reservationsbemängd, anslutning till uppfattningen att det är ett rättvisekrav att människor bör behandlas så att värdet av deras liv blir så likartat som möjligt.

1. Principen om värdedifferenser

Min utgångspunkt är de resonemang som jag förde kring människovärde i en artikel med samma namn i *Filosofisk tidskrift* 1986:1. Jag avvisade där en likavärdesprincip av följande lydelse:

(1) Alla människor har samma värde.

Tillåt mig summera min argumentation. Jag distingerade mellan det värde en människas liv innehar för henne själv — det *reflexiva* värdet — från det värde det besitter för andra — det *transitiva* värdet. Jag förutsatte en värdeteori enligt vilken vad som har värde för en varelse är vad som tillfredsställer (vissa av) dess önskingar eller viljeattityder (kanske de som är välgrundade — precision på denna

punkt är inte avgörande för det kommande resonemanget). Det reflexiva värdet av en individs liv är en funktion av hur många av dess egna viljeattityder som tillfredsställs: det blir högt om många tillgodoses, lågt om få tillgodoses. Det är tänkbart att det reflexiva värdet av en varelses liv blir negativt, d v s att det är bättre för vederbörande att dö — och hamna i ett tillstånd av icke-existens vars reflexiva värde är plus minus noll, eftersom här inte finns några viljeställningar att satisfiera eller frustrera — än att fortsätta leva. Detta kan vara fallet om vederbörande drabbas av kronisk, outhärdlig smärta, som i slutstadiet av vissa cancerformer. Det transitiva värdet av en människas liv bestäms av i vilken grad hon tillfredsställer andra människors preferenser, i vilken hon bidrar till samhällsnyttan, kulturen, vetenskapen, det sociala umgänget etc.

Som nästa steg definierade jag en människas värde vid en tidpunkt t som det sammanlagda — d v s det reflexiva plus det transitiva — värdet av ett liv hon vid t har en potential för, *minus* värdet av de omständigheter som fordras för att denna potential skall aktualiseras. Att den sista klausulen är outhärlig är uppenbart. Det krävs livsförnödenheter, utbildning, kollegialt samarbete etc för att en persons talanger och gåvor skall kunna manifesteras i handlingar och verk som är av transitivt värde. Givet detta är det förstås orimligt att se det transitiva värdet av en persons livsgärning som härstammande helt och hållet från personen själv: det skulle kunna få till följd att en person tillskrivs högre värde än en annan enbart p g a att han har vuxit upp i en fördelaktigare miljö, fått bättre utbildning t ex. På samma sätt förhåller det sig med reflexivt värde: om två individers liv uppnår samma grad av detta värde endast tack vare den ene är föremål för omfattande vårdinsatser från samhällets sida, är det rimligt påstå att den andre har en större potential för reflexivt värde (eller en potential för högre reflexivt värde under samma yttre villkor).

I ljuset av denna diskussion står det utom tvivel att (1) måste förkastas. Alla människor har uppenbarligen inte samma potential för reflexivt värde: handikapp och andra funktionsnedsättningar gör att vissa människor får en mindre potential att göra sina liv reflexivt värdefulla än andra. Med god omvårdnad kan naturligtvis det reflexiva värdet av dessa sämre lottades liv i många fall väsentligen höjas, men som sagt värdet av denna omvårdnad måste subtraheras från det resulterande reflexiva värdet för att man skall få fram subjektets eget bidrag.

Det är ännu mer odiskutabelt att olika människors liv varierar med hänsyn till potentialen för transitivt värde. Vissa konstnärers och vetenskapsmäns livsverk har haft stor positiv effekt på andras livskvalitet: många har njutit av Mozarts musik, räddats till livet genom Flemings upptäckt av penicillinet etc. Å andra sidan finns det stora missdådare, som Hitler och Stalin, vilka bidragit till oöverskådliga mängder lidande och död. Någonstans mittemellan finns den genomsnittlige medborgaren. På en lägre nivå än denne finner vi t ex individer med grava förståndshandikapp. Det är inte välbetänkt att hävda att geniets större kontribution till mänsklighetens fromma oavkortat måste tillskrivas bättre livsomständigheter, att de stora missdådarnas framfart eller de underbegåvades improduktivitet huvudsakligen måste hänföras till olyckliga uppväxtmiljöer. Här rör det sig uppenbarligen om att de olika människotyperna har olika potential att generera transitivt värde.

Lägger man samman dessa observationer angående reflexivt och transitivt värde erhåller man slutsatsen att följande *differensprincip* håller

(D) Människor har inte samma potential för att leva reflexivt och transitivt värdefulla liv.

Jag ser (D) som negationen av en tolkning av (1); alltså är (1) i denna tolkning falsk.

(D) implicerar inte att man kan göra några mera precisa uppskattningar av olika människolivs reflexiva och transitiva värde; för dess sanning är det tillräckligt att man i vissa extremfall kan skönja differenser i värde. Dessa differenser skulle förbli oomtvistliga även om man överskred ramarna för det rent kvantitativa eller utilitaristiska synsätt jag hittills anlagt på viljetillfredsställelse och introducerade en kvalitativ rankning av viljeattityder som högre och lägre, vilket skulle kunna få till följd att exempelvis en fotbollsspelares dribblingskonst aldrig skulle kunna bli mer värdefull än en poets ordkonst hur många fler preferenser den än stillar.

2. Förtjänstprincipens fall

Om det nu föreligger värdedifferenser av denna typ människor emellan, ligger det nära till hands att tänka sig att den måste slå i genom i behandlingen av dem. Visst är det så att en person vars livs transitiva värde är högre än en annans som är lika gynnad av

omständigheterna är värd eller förtjänar en bättre behandling. Idén om förtjänst förefaller att vara en föreställning om att rättvisan fordrar att det existerar någon sorts balans eller proportion mellan det transitiva och reflexiva värdet av en persons liv. Vi upplever det som upprörande orättvist om en ogärningsman undgår straff och lever ett angenämt och njutningsfyllt liv, d v s ett liv med stort reflexivt värde: i kraft av det negativa transitiva värdet av hans illgärningar förtjänar han en sänkning av sitt livs reflexiva värde. På samma sätt störs vår känsla av rättvisa om en gynnare av mänskligheten försmäktar och går under: denne person förtjänade ett bättre öde, ett liv innehållande mer reflexivt värde. Föreställningen om att en människa är värd eller förtjänar en viss behandling i kraft av sina gärningar är således en föreställning om att det är rättvist att hon kommer i åtnjutande av behandlingen därför att detta medför en sorts jämvikt mellan det reflexiva och det transitiva värdet av hennes liv.

På basis av denna analys av begreppet *förtjänst* och de överbägganden som utmynnade i (D) når vi fram till följande princip:

(2) Det människor förtjänar eller är värda är inte detsamma för alla.

Eftersom det transitiva värdet av människors liv inte alltid är detsamma och vad de förtjänar eller är värda står i proportion till detta — när det är vad som bringar det reflexiva värdet i nivå med det transitiva — följer det att människor inte alltid förtjänar eller är värda detsamma. Vissa förtjänar belöningar, andra bestraffningar.

(2) förser oss med ett skäl att inte behandla människor lika, utan reservera en större del av det reflexivt goda åt dem som i förtjänsthänseende står högre. Det finns förstås andra distributionsgrunder att ta hänsyn till, t ex mottagarnas önskemål eller behov: en varelse som lider och har det svårt, d v s som lever ett liv vars reflexiva värde är lågt, ställer större moraliska anspråk på bistånd än en varelse som lever gott. Men om förtjänstbegreppet äger applikation, är det rimligt att fördela inte enbart efter behov utan också efter förtjänst.

Det finns emellertid en klassisk tankegång som just leder till slutsatsen att förtjänstbegreppet inte är tillämbart på oss. Den går i korthet ut på att det inte kan vara rättvist att låta det reflexiva värdet av människors liv helt eller delvis fixeras av deras varierande transitiva värde, ty de inre förutsättningar eller anlag som, trots likheten i yttre omständigheter, möjliggör för några att på ett mer positivt sätt bidra till sina medvarelsers välbefinnande härrör ytterst

från faktorer som ligger utanför dessa individers natur och kontroll, t ex från gener som kommer från andra varelser. Det kan inte vara annorlunda, eftersom man en gång i tiden över huvud taget inte existerade. Men det kan inte vara rättvist att någon belönas med ett liv av högre reflexivt värde p g a att han eller hon genom gynnsamma betingelser har utrustats med förutsättningar för att i relativt hög grad förbättra andras liv, medan andra bestraffas med reflexivt sämre liv för att de haft otur att förses med anlag som gör dem skickade att inverka negativt på andra.

Det var t ex endast tack vare sin enastående musikaliska begåvning som Mozart kunde skänka andra så stora musikupplevelser, som Mozarts liv fick sitt höga transitiva värde. Men det var genetiska och miljömässiga faktorer utanför hans egen kontroll som var upphov till denna begåvning. Det goda han bidrog med härstammar således ytterst inte från honom själv. Rättvisan kan därför inte fordra att Mozart ska åtnjuta ett reflexivt värde som återspeglar det transitiva värdet av hans liv. Det skulle innebära att han behandlades bättre än t ex Salieri som p g a mindre fördelaktiga betingelser var mindre begåvad. Det kan inte vara rättvist att behandla vissa bättre och andra sämre på grundval av faktorer som ligger utanför deras kontroll, som är en fråga om tur och otur.

Givet ovanstående analys av begreppet *förtjänst* följer härav att begreppet inte är applicerbart på oss människor eftersom vi till syvende og sist inte är upphov till och ansvarar för de talanger och karaktärssegenskaper i kraft av vilka vårt liv får varierande transitivt värde. (2) är således ohållbar. Men om vi nu vid distribution kan bortse från förtjänstaspekten, förefaller det som om vi måste fördela enbart på grundval av styrkan av behov eller önskemål. Möjligheten öppnar sig nu för att försvara följande jämlikhetsprincip:

(J) Mottagarna bör behandlas så att graden av deras vilje- eller behovstillfredsställelse i livet blir så likartad som möjligt, d v s så att det reflexiva värdet av deras liv blir så lika som möjligt.

Vi ser nu hur jämlikhet i behandling kan förenas med ett erkännande av att människor skiljer sig med avseende värdemässigt relevanta egenskaper. Konjunktionen av (D) och (J) uttrycker just denna förenlighet. Nyckeln till förenligheten ligger i att de värdemässiga differenserna inte kan fungera som grund för rättvis fördelning emedan de är bestämda av betingelser som ligger utanför mottagarnas natur och kontroll.

Peter Singer t ex förefaller att ha ett resonemang liknande det just skisserade i åtanke när han skriver:

anspråk på jämlikhet vilar inte på intelligens, moralisk personlighet, rationalitet eller liknande sakförhållanden. Det finns inget logiskt tvingande skäl till varför en skillnad i förmåga mellan två personer skulle rättfärdiga en skillnad i den grad av hänsyn vi tar till deras intressen. Jämlikhet är en grundläggande etisk princip, inte ett påstående om fakta (*Practical Ethics*, Cambridge U P 1979, s 18).

Jämlikhetstanken är alltså inte ett påstående om människors likhet med avseende på värdemässigt relevanta kvaliteter, utan en normativ princip om hur människor bör behandlas, en princip som ålägger oss att "ta lika hänsyn till lika intressen" (s 19). Eftersom det i högre grad ligger i människors intresse att få hjälp när de har det dåligt ställt, tenderar distributioner efter denna intresseprincip att skapa en utjämning med avseende på det reflexiva värdet hos olika liv.

3. De långsiktiga konsekvenserna av fördelning efter behov

Det här är emellertid inte slutet på historien. Ett problem är att om man vid distribution tog hänsyn endast till mottagarnas behov, till nivån av reflexivt värde i deras liv, skulle man fastna för fördelningar som är improduktiva, dvs som på sikt skulle medföra att fördelningsresurserna konstant minskade. Antag t ex att vi skulle upphöra att straffa brottslingar med motiveringen att de har samma behov av ett liv i frihet som andra, att det skulle sänka det reflexiva värdet av deras liv alltför långt under genomsnittet att beröva dem friheten. Med största sannolikhet skulle denna åtgärd leda till att fler brott begicks, eftersom det inte längre skulle finnas några straff som kunde tjäna i avskräckande syfte. Följden skulle bli att samhällsmedborgarna skulle känna sig mer otrygga, mindre benägna att lita på och samarbeta med andra, och detta skulle innebära att nivån av reflexivt värde överlag skulle sjunka.

Antag att vi inte heller skulle belöna dem som med sina gärningar bidrar till sina medmänniskors fromma, därför att detta tenderar att höja deras reflexiva värde över mängdens. I stället skulle dessa resurser satsas exempelvis på att tillgodose gravt handikappades behov, då dessa utan detta bistånd skulle framleva liv som är reflexivt subnormala. Återigen skulle improduktiviteten bli följden. Personer med talanger och färdigheter skulle genom de uteblivna belöningarna i mindre utsträckning stimuleras att använda sig av sina gåvor och

därmed skulle deras bidrag till samhällsnyttan krympa, till förfång för alla medborgare.

Även Singer, som är böjd att tona ned de pekuniära belöningarnas motiverande effekt, tvingas medge att sålänge människor är animerade av egoism och habegär i nuvarande omfattning, är en icke-statsreglerad ekonomi en förutsättning för att ekonomin inte skall stagnera eller gå kräftgång (s 39). Men ett fritt affärsliv resulterar i ekonomisk ojämlikhet, i att driftiga personer ackumulerar förmögenheter, medan mindre företagsamma hamnar i bakvattnet.

Den slutsats dessa i och för sig föga originella funderingar utmynnar i är följande: givet de differenser som i sektion 1 konstaterades med avseende på egenskaper (här rörande från förmåga eller motivation) som tenderar att frambringa transitivt värde, kan en rättvis distribution inte ta sikte enbart på de direkta mottagarnas behov, ty sådana fördelningar är på sikt resursstrypande. Dessa fördelningar är orättvisa därigenom att de förhindrar att framtida behov tillfredsställs i samma mån som innevarande. För att undvika denna orättvisa prioritering av mer näraliggande behov måste vi vid fördelningar av för- och nackdelar också väga in mottagarnas bidrag i form av transitivt värde. Eftersom mottagarna skiljer sig i detta hänseende, kommer de resulterande fördelningarna att avvika från den mest jämlika. Ett fördelningsmönster liknande det som vi skulle få om vi appellerade till förtjänst återuppstår alltså, men det rättfärdigas nu på andra grunder, nämligen genom att det i långa loppet befrämjar största möjliga likhet i reflexivt värde. (Jag utvecklade samma tankegång i 'Genvägen till bättre människor', *FT* 1988:1, s 29-31, men försummade då att understryka att det är oriktigt att begagna beteckningen 'förtjänst' när individers transitiva värdeskapande införs som distributionsgrund med hänvisning till ett framåtblickande rättfärdigande.)

I en avlägsen framtid kommer vi kanske att kunna manipulera de genetiska faktorer som bestämmer människors potential att skapa transitivt värde. Vi skulle då kunna se till att alla blir likställda med avseende på denna potential, att alla blir i stånd till att skapa samma kvantitet av transitivt värde (vilket inte implicerar att alla likriktas så att de producerar samma *slag* av transitivt värde). Till dess får vi stå ut med de ojämlikheter i behandling som hänsyn till resursalstring kräver.

Den reviderade jämlikhetsprincip vi har kommit fram till kan formuleras så här:

(R) Mottagare bör behandlas så att man åstadkommer den största möjliga utjämning av det reflexiva värdet av deras liv som inte bidrar till att minska de resurser som är nödvändiga för att vidmakthålla samma fördelning inom överskådlig framtid.

I enlighet med (R) bör vi tillgripa genetisk och miljömässig manipulation för att åvåga bringa att människor blir mer likvärdiga, ty detta skulle naturligtvis medföra att vi närmade oss idealet att kunna fylla alla liv med samma grad av reflexivt värde. Denna konsekvens är värd att betonas, eftersom det ofta tas för givet att jämlikhetsidealet utesluter att människor kan "förbättras".

Inte heller (R) är invändelsefri. Det är svårt att tycka att den inte går alltför långt i sina jämlikhetsanspråk, för antag att det existerar ett alternativ till den distribution som uppfyller (R), en alternativ distribution som visserligen inte medför riktigt lika stor utjämning av det reflexiva värdet av mottagarnas liv, men som i gengäld genererar avsevärt större resurser för framtida bruk; då kan man anse att detta alternativ bör föredras, att överlägsenheten i resursproduktion mer än väl uppväger den något större ojämlikheten.

Om denna bedömning är riktig, måste vi ersätta (R) med en modererad jämlikhetsprincip:

(M) Mottagare bör behandlas så att man åstadkommer den största möjliga utjämning av det reflexiva värdet av deras liv som inte bidrar till att minska de resurser som är nödvändiga för att vidmakthålla samma fördelning inom överskådlig framtid, givet att det inte existerar en något mindre jämlik fördelning som skulle vara avsevärt mer resursgenererande.

(M) är förstås en mycket vag princip i och med att den inkluderar formuleringar som "något mindre jämlik" och "avsevärt mer resursgenererande". Jag tror inte man kan uppnå någon konsensus om hur alla möjliga avvägningar mellan jämlikhet och resursökning bör utfalla. Alla är ense om att ett strikt jämlikt samhälle där alla lever i misär är sämre än ett där det finns små variationer i levnadsstandard men alla åtnjuter en hög grad av välfärd. Alla skulle också vara överens om att ett samhälle där alla har det medelbra är bättre än ett där många lever överdådigt, men nästan lika många lever undermåligt, fastän den sammanlagda kvantiteten tillfredsställelse är aningen större i det senare samhället. Mellan dessa båda extremer finns många fall där personlighetsskillnader skulle göra att bedömare kom till olika resultat. Men för alla som inser att begreppet *förtjänst* inte är tillämpligt står det klart att jämlikhet människor emellan med

avseende på livets reflexiva värde är åtminstone *ett* eftersträvansvärt mål.

För att sammanfatta. Människor är inte lika värda i den meningen att de har samma potential för att leva liv av reflexivt och/eller transitivt värde. Av denna värdedifferens följer dock inte att vissa människor är värda eller förtjänar bättre behandling än andra: begreppet *förtjänst* är över huvud taget inte applicerbart på oss, eftersom vår potential för att leva värdefulla liv i sista hand helt är bestämd av faktorer utanför vår konstitution och kontroll. Att nämnda begrepp inte äger tillämpning innebär dock inte att fördelning måste ske enbart efter mottagarnas behov och att dess målsättning bör vara att se till att det reflexiva värdet av deras liv blir så likartat som möjligt, ty en sådan distribution skulle på sikt medföra en sänkning av det genomsnittliga reflexiva värdet av människolivet. För att undvika denna orättvisa konsekvens måste man fördela delvis på basis av de grunder som en distribution efter förtjänst appellerar till, d v s människors varierande bidrag i form av transitivt värde. Med andra ord, denna värdedifferens människor emellan tvingar en att på kort sikt acceptera skillnader i nivån av reflexivt värde för att en nivellering på längre sikt skall kunna realiseras. Jämlikhetstanken uppfattad som en rekommendation att skapa en värld, där generation efter generation av människor lever liv av samma grad av reflexivt värde, sätter upp *ett* eftersträvansvärt mål, men det finns åtminstone ett annat försvarligt mål som ibland drar i en motsatt riktning, nämligen det utilitaristiska målet att maximera den totala kvantiteten av reflexivt värde.

Anders Tolland

Om Hobbes och Heidegrens insikter

I FT 1989:3 fick Thomas Hobbes politiska filosofi välförtjänt uppmärksamhet, detta i en artikel av Carl-Göran Heidegren betitlad "Hobbes' ursprungliga insikt". Författarens metod är att skilja mellan en filosofs "ursprungliga intention", dvs dennes egen (filosofiska) huvudavsikt, och hans "ursprungliga insikt", det som vi nu ser som den mest intressanta av de nya idéer filosofen ifråga för fram. Enligt Heidegren består Hobbes ursprungliga insikt i åsikten att förpliktelser alltid har formen av *självförpliktelser*, "Varje giltig förpliktelse måste kunna återföras på en fri viljeakt av den vars rätt därigenom vederfares en inskränkning" (Heidegren s 24).

Heidegrens angreppssätt, att skilja mellan en filosofs huvudsakliga intention och hans mest värdefulla insikter, är naturligtvis en helt legitim metod och ofta fruktbart. Jag har dock invändningar mot det resultat analysen resulterar i. Jag menar att *det som Heidegren för fram som Hobbes ursprungliga insikt är en åsikt som Hobbes överhuvudtaget inte hade*.

Det finns visserligen enstaka passager där Hobbes verkar hävda idén om att all förpliktelse är frivillig och därför självförpliktelse. Jag menar dock att om man ser till det verkliga innehållet i hans teorier måste man betrakta dessa passager som enbart vilseledande formuleringar från Hobbes sida. Den frivillighet det där är fråga om är nämligen sådan att det blir fråga om en tämligen tom tes, dessutom en tes som inte, ens i denna tunna form, är allmängiltig för Hobbes.

Jag ska i nästa avsnitt utveckla och belägga denna tolkning av Hobbes. Artikeln avslutas med att jag följer Heidegrens exempel och i två avsnitt ser vad man, utifrån det jag anser vara Hobbes teori, kan säga om ömsesidigt förtroende respektive civil olydnad i moderna demokratier.

1. Hobbes och tanken på förpliktelseernas frivillighet

Heidegren ser i sin framställning *De Cive* och *Leviathan* som varandra kompletterande uttryck för en och samma teori. Jag kommer att följa honom i detta. Så länge man inskränker sig till en stat som bygger helt på ett fördrag, det som i *De Cive* kallas "institutive city", i *Leviathan* "Common-wealth by Institution", är det på ett sätt sant att staten vilar på frivillighet. Hobbes måste dock ha varit helt klar över att knappast någon av hans läsare, samtida eller framtida, skulle komma att bo i en sådan "instituerad" stat.

Även om Hobbes använder mest utrymme åt att diskutera statsbildning genom fördrag, presenterar han också en annan och för Hobbes lika legitim form för statsbildning, "Common-wealth by Acquisition" (*Leviathan* kap. XX), "natural city" (*De Cive* kap V sektion 12 och kap VIII). Det är helt klart att alla moderna stater är av denna typ, skapade, inte genom fördrag, utan genom makt, hot och erövring.

I en sådan, enligt Hobbes *naturlig* stat—märk benämningen—erhåller suveränen sin ställning genom våldsmakt; "och den erhålls genom våldsmakt, när enskilda människor, eller många tillsammans genom ett flertal av röster, av fruktan för döden, eller för bojor, auktoriserar alla handlingar av den man eller grupp, som har deras liv och frihet i sin hand" (L XX).

I en mening är det naturligtvis även här fråga om en frivillig inskränkning av ens rättigheter men det är fråga om det slags frivillighet jag har med en pistol mot min tinning; man kan välja mellan att lyda eller att dö. Det är knappast en typ av frivillighet som går att kalla en *självförpliktelse*.

Inte heller när det är fråga om statsbildning genom fördrag behöver det vara fråga om en starkare form av frivillighet än den ovan beskrivna, åtminstone inte för alla inblandade. Det är uppenbart att om en stor majoritet är för ett fördrag, medan några få motsätter sig det, kan majoriteten, i kraft av sin övermakt, ställa ultimatum till dessa: "Anslut er till fördraget *annars ...!*". Det är lika klart att Hobbes skulle anse en sådan tvångsanslutning vara helt legitim. Han är noga med att betona att *i naturtillståndet* är avtal och löften ingångna under hot giltiga (se D II.16).

Frivillighetens roll hos Hobbes kan dock tonas ned ytterligare. Även enligt Hobbes teori måste den vanligaste formen för anslutning till en stat vara, inte att man fattar något slags beslut (ens under tvång), utan att man *föds* in i en redan befintlig stat. För att närmare utreda detta får vi ta några steg tillbaka.

All statsbildning går tillbaka på de hobbeska naturlagarna. Vid ett samhällsfördrag är det (förutom naturligtvis den fundamentala naturlagen) den tredje naturlagen, "Uppfyll ingångna avtal" (L XV; i D motsvaras den av den andra naturlagen, D III.1), som utgör bakgrunden. Vad det gäller naturliga statsbildningar är det dock en annan naturlag som spelar denna roll, nämligen "att du inte tillfogar honom någon försämring, som, utifrån det förtroende han hade för dig, först gjorde dig något gott; eller att du inte tar emot någon gåva om du inte är inställd på att givaren inte ska få någon anledning att ångra sin gåva" (D III.8; detta är i D den tredje naturlagen; den motsvaras i L av den fjärde naturlagen "*Gratitude*", L XV).

Skillnaden framstår klart om man ser till något som Heidegren betonar starkt, nämligen *förtroendets* roll vid statsbildningen. Heidegren sysslar bara med fördragsstaten och i den är det fråga om de enskilda fördragsslutarnas förtroende för varandra och—antar jag—för den tilltänkte suveränen. I en naturlig statsbildning är det i stället fråga om ett förtroende som går "åt andra hållet", dvs det är fråga om att *suveränen* visar förtroende för dem som underkastar sig hans makt.

Att någon ger upp inför en övermakt, gör inte i sig att den övermäktige får några skyldigheter gentemot den uppgivna. Övermakten är i sin fulla (natur)rätt att slå ihjäl den nu hjälplösa om det passar honom. Om nu övermakten skonar henne och låter henne behålla sin frihet i stället för att slå henne i bojor, då är detta en *gåva* från övermakten gentemot den sig underkastande; det är ett *förtroende* som han visar henne. Hon är då, enligt ovan citerade naturlag, skyldig att sträva efter att han inte får anledning att ångra detta, dvs hon skall, efter bästa förmåga, lyda övermakten, suveränen (se D VIII.3).

Ett nyfött barn är automatiskt i en sådan situation av hjälplöshet och underkastelse. I ett statslöst tillstånd har ingen, inte ens en förälder, någon skyldighet att ta hand om ett barn. Om någon ändå gör det är det en gåva och ett förtroende, och barnet är skyldigt att lyda vårdaren även sedan det vuxit upp (se D IX.2f).

Att någon är skyldig någon annan lydnad är för Hobbes en transitiv relation. Om barnets vårdare—och därmed härskare—är skyldig någon, tex suveränen, lydnad, är därmed även barnet skyldigt denne lydnad (D VIII.5f, IX.5). Enligt Hobbes teori är det alltså så att, eftersom någon av mina förfäder en gång underkastade sig övermakten hos något som har bestått och utvecklats till den svenska staten, är jag nu, liksom mina föräldrar före mig, skyldiga den

svenske suveränen (= den svenska väljarkåren) lydnad. Detta förhållande är enligt Hobbes helt i sin ordning, men det har ingenting att göra med något som helst val från min sida. Jag har, utan att kunna värja mig, fötts in i denna underkastelse, och jag kan inte på något sätt av egen kraft ta mig ur den utan att bryta mot skyldigheter jag enligt naturlagarna har.

Jag har i detta avsnitt försökt visa att det som Heidegren kallar "Hobbes ursprungliga insikt" är en åsikt som Hobbes överhuvudtaget inte håller sig med. Hobbes ger visserligen tanken på ett (frivilligt) samhällsfördrag stort utrymme men det är förmodligen närmast av "propagandistiska" skäl, för att göra teorin mera lättsmält—möjlig även för Hobbes själv. Det är dock helt klart att en stat kan *bildas* genom tvång och hot, och tvång och hot utesluter varje form av frivillighet som vi skulle vara beredda att kalla "självförpliktigande". I en redan uppkommen stat föds medborgarna normalt in, utan någon som helst frivillighet.

Heidegrens tanke verkar vara att för Hobbes är det som gör en stats makt legitim att den uppkommit på ett visst sätt, nämligen genom frivillig anslutning. Jag menar dock att förhållandet är det motsatta. För Hobbes är frågan om hur staten uppkommit likgiltig för den etiska legitimitetsfrågan. Suveränens makt blir legitim genom att den åstadkommer det den ska, nämligen medborgarnas trygghet, och bara genom detta.

2. Förtroende eller svärd?

Heidegrens artikel innehåller inte bara Hobbes-exegetik. Han försöker även applicera Hobbes insikt på den moderna debatten, närmare bestämt på frågan om civil olydnad. Ett bekymmer—åtminstone för mig—är att jag är osäker på hur Heidegren kopplar idén om självförpliktigande till problemet civil olydnad.

Jag tror att gången är den följande: hos Hobbes manifesteras självförpliktigandet i det frivilliga samhällsfördraget och som varje annat fördrag förutsätts då ett förtroende mellan de fördragslutande parterna. Hobbes menar att ett sådant ömsesidigt förtroende fordrar svärd, dvs suveränens tvångsmakt, men med en mera positiv människosyn kan man hävda att förtroendet är sig själv nog, alltså att människor går att lita på även utan hot från den juridiska apparaten. I en sådan samhällsordning har den enskilde behållit (det mesta av) sin faktiska frihet; hon underkastar sig gemensamma regler av fritt val,

utan hot, alltså ett slags självförpliktigande. Det är då inte bara fråga om ömsesidigt förtroende *horisontalt* (mellan de enskilda medborgarna) utan även *vertikalt*, mellan medborgarna och den exekutiva politiska makten. Även i Hobbes enväldsstat genom statsfördrag föreligger vertikalt förtroende i den ena riktningen—de enskilda visar det för suveränen när de ger denne makt—men i de fall när de enskilda får behålla frihet, innebär det att centralmakten har förtroende för dem. I en demokratisk rättsstat föreligger denna typ av ömsesidigt vertikalt förtroende och den civila olydnaden är den nuvarande "yttersta gränsen" för förtroendet från centralmakten gentemot medborgarna.

Jag ska återkomma till frågan om civil olydnad i nästa avsnitt. Det finns dock anledning att först fundera en smula över frihetens och förtroendets förhållande till svärdet i den demokratiska rättsstaten—jag kommer att utgå från att den exemplifieras av de nutida västerländska demokratierna.

Den frihet som Heidegren verkar anse råder i en demokrati—en frihet som innebär förtroende och självförpliktigande—drar i riktning mot sartreansk autenticitet. Det är inte fråga om att man, som vid ett faktiskt samhällsfördrag, vid *ett* tillfälle, med *en* fri handling, förpliktigt sig, utan jag behåller min frihet och förpliktigar mig i stället vid varje enskilt handlingstillfälle, då man på nytt väljer att underordna sig de gemensamma reglerna, inte under skuggan av suveränens svärd, utan av min egen fria—och goda—vilja.

Mycket hänger här på vilket alternativ man ställer upp. Vid läsning av Hobbes kan man få intrycket att han menar att det förtroende ett samhälle måste innefatta fordrar både statsmaktens överallt och ständigt vakande öga och det direkta hotet från svärdet, med andra ord, Orwells 1984, fast värre. Jag menar dock att detta är en alltför ogenerös tolkning av Hobbes.

Det finns stora likheter mellan Thomas Hobbes och Uppsalafilosofin, speciellt sådana namn som Vilhelm Lundstedt och Karl Olivecrona. De senare kallar den orwellska typen av stat för *terroristisk* och jag tror att Hobbes skulle ha instämt i deras åsikt att en sådan stat förmodligen är i praktiken omöjlig och hur som helst icke önskvärd. Trots att Uppsalaskolan vänder sig mot en sådan terroristisk stat ser de ändå statsmaktens svärd som det helt avgörande för samhällsordningen; tag t ex denna mycket hobbeska passage hos Olivecrona:

Vi kan inte tänka oss ett samhälle—åtminstone inte under moderna förhållanden—som inte är grundat på organiserad tvångsmakt. Utan den skulle det inte finnas någon verklig trygghet, inte ens till liv och lem. De dolda förråden av hat, av hämndlystnad och av gränslös egoism skulle bryta fram på ett destruktivt sätt om de inte hölls tillbaka genom närvaron av en tvångsmakt, omätligt överlägsen den hos någon enskild individ eller privat grupp. (*Law as fact* (1939) s 136)

Svärdets, tvångsmaktens, funktion är dock inte i första hand att utgöra ett direkt hot. Närvaron av tvångsmakten är, enligt detta synsätt, i stället en av huvudfaktorerna bakom skapandet och upprätthållandet av *internaliserad* laglydning och moral. "Vi avhåller oss från att stjäla helt enkelt för att det är ohederligt. Handlingen är i allmänhet utesluten från vårt medvetande och vi har följaktligen inte någon känsla av att göra ett val när vi avstår från att röra andras egendom" (Olivecrona s 144). I bakgrunden till detta förhållningsätt finns dock medvetandet om närvaron av en sanktionsapparat och det föreligger dessutom ett gruppträck mot den enskilde och tvångsmakten är det som ligger bakom gruppens samstämmighet.

Jag hävdar nu att detta är en beskrivning av svärdets funktion i en stat som Hobbes helt och hållet skulle kunna instämma i. Inte så att teorin redan finns färdig hos Hobbes—det är fråga om problemställningar och en terminologi som inte var kända av honom—utan det är en naturlig *utveckling* av hans idéer och det finns inget i det centrala i hans teori som hindrar en sådan påbyggnad.

Enligt detta synsätt kan svärdet mycket väl vara den yttersta garanten för förtroende utan att det finns ett ständigt upplevt hot. Storebrors yttre, ständigt vakande öga behövs inte, eftersom vi har *internaliserat* normerna och sas bevakar oss själva. Statens tvångsmakt är dock en viktig bakgrundsförutsättning för denna internaliserings bibehållande.

Frågan är nu om det förtroende som visas enskilda medborgare i demokratiska rättsstater bygger på att centralmakten litar på oss som sartreanskt-autentiskt fria, eller på att denna samhällsform är så effektiv på att skapa och vidmakthålla den acceptans som internaliseringen kräver och att därför medborgarnas inre sanktioner är så starka att föga yttre bevakning behövs. Om det är det senare som är det dominerande så exemplifierar inte de demokratiska rättsstaterna den typ av vertikalt förtroende "uppifrån och ner" som Heidegren tänker sig.

3. Hobbes och den civila olydnaden

Heidegren avslutar sin artikel med att applicera sin tolkning av Hobbes ursprungliga insikt på ett aktuellt politiskt-filosofiskt problem, civil olydnad. Jag ska följa detta exempel och avsluta med att diskutera vad man kan säga om fenomenet civil olydnad utifrån den politiskt-filosofiska teori jag vill tillskriva Hobbes.

Man bör då skilja mellan två olika "idealtyper" som båda rymms bland det som kallas "civil olydnad", den *argumenterande* respektive den *tvingande* civila olydnaden.

Jag ska börja med att diskutera den argumenterande civila olydnaden. Ett typexempel på sådan olydnad skulle vara om någon begick ett lagbrott med den uppenbara avsikten att blir fast, ställd inför rätta och dömd enligt lagens bokstav, allt för att skapa uppmärksamhet kring och därigenom väcka insikt om, den aktuella lagsatsens (förmenta) orimlighet. Denna olydnad är bara avsedd att tjäna som ett medel i och för rationell och opartisk debatt och handling.

Denna typ av civil olydnad ligger nära det slags civil olydnad som Heidegren diskuterar. Denna är något "som den demokratiska rättsstaten måste tolerera och erkänna" (s 28). Heidegren uttalar dock aldrig vad denna tolerans består i. Som jag förstår honom innebär den *inte* att civil olydnad ska göras laglig. Det avgörande i den tolerans det är fråga om är att man uppfattar civil olydnad inte bara som ett brott, utan framför allt som ett försök att rikta uppmärksamheten på något missförhållande, som ett försök att kommunicera.

Jag har dock svårt att se att Hobbes skulle haft något att invända mot *detta* slag av civil olydnad. Den argumenterande civila olydnaden ifrågasätter nämligen inte alls suveränens maktposition.

Heidegren talar om civil olydnad i demokratier men det är inget problem i sammanhanget. Jag skulle hävda att tex det nuvarande svenska statsskicket är i överensstämmelse med grunddragen i Hobbes politiska filosofi. I en demokrati är det väljarkåren som är suveränen, "All offentlig makt i Sverige utgår från folket" (RF). Andra politiska och administrativa organ får sin formella makt genom att suveränen *delegerat* maktutövning till dem, dock med bibehållen möjlighet att återkalla denna makt. Demokratins suverän har även gett frihet åt massmedia och det är genom dessa som enskilda med civil olydnad försöker väcka en insikt om ett missförhållande hos en majoritet av folket.

Civil olydnad är inte en principiell omöjlighet för Hobbes, ens när suveränen är en enväldig monark. Det avgörande är att suveränen

maktställning inte ifrågasätts (detta svarar mot vad Heidegren kallar "trohet mot författningen"). Det måste vara just suveränen i monarkin, alltså kungen, man är inriktad på att övertyga. Man får *inte* försöka påverka genom att svänga uppfattningen bland massan av medborgare och därigenom *tvunga* suveränen; det vore ett angrepp mot dennes maktställning.

Med det senare har vi närmast oss den andra idealtypen av civil olydnad, den tvingande. Som exempel på civil olydnad som närmar sig denna typ kan vi ta skatte- och avgiftstrejker i Israel-ockuperade områden. Det är även i dessa fall fråga om politiska handlingar utförda av övertygelse, handlingar som är lagstridiga men offentliga och fredliga och som syftar till politisk förändring (jfr Heidegren s 26).

Den tvingande olydnaden skiljer sig från den argumenterande, dels genom att den inte behöver förutsätta någon respekt för grundläggande maktförhållanden (trohet mot författningen), men framför allt genom att lagbrottet inte är symboliskt utan har en påtaglig skadeverkan för samhället. Den tvingande civila olydnaden är alltså inte primärt ett instrument för rationell debatt utan för *tvångsmakt*.

De exempel jag gav är inte renodlade fall av tvingande olydnad; deras syfte var/är *också* att väcka opinion och insikt. Möjligen är fall av renodlad tvingande civil olydnad osannolika—det rör sig om en idealtyp—men vad ska man utifrån Hobbess teorier säga om fall där inslaget av tvingande olydnad är starkt eller rentav dominerande?

Hobbess politiska filosofi behandlar hur man ska hantera ett tillstånd av ständig latent konflikt. Det finns inget för alla gemensamt högsta goda, tvärtom, det som är det ideala för en egoist är inte det ideala för en annan. Det finns dock en viss gemensam bas, intresset att undvika allas krig mot alla; det ger möjlighet för *kompromisser*.

Den kompromiss som staten utgör sammanfaller inte med vad de enskilda individerna helst skulle vilja för egen del. Därför behövs suveränens tvångsmakt för att tvinga dem till anpassning. Suveränen har den totala yttersta *formella* politiska makten. Det är dock en omöjlighet att suveränen också skulle inneha all *reell* makt. Hobbess får nöja sig med att kräva att suveränen har övermakt över varje enskild medborgare och grupp i staten.

I detta samhälle blir den tvingande civila olydnaden oacceptabel. Den skulle innebära ett försök att med maktmedel tvinga suveränen till något, alltså ett ifrågasättande av dennes överlägsna maktställning, alltså ett hot mot det sammanhållande elementet i staten.

Även om man ser staten som ett *modus vivendi* för intressen i konflikt behöver man dock inte tilldela suveränen en absolut övermakt. Man kan, till skillnad från Hobbes, anse att detta är i praktiken ouppnåeligt eller att möjligheterna till missbruk av en sådan position är oacceptabelt stora och i stället bygga freden i samhället på en *maktbalans* mellan särintressena. En viktig del i detta skulle vara att maktgrupperingarna representerades och integrerades i den institutionaliserade politiska beslutsprocessen (jfr den sk korporatismen i Sverige med flera länder).

I detta synsätt har även den tvingande olydnaden en plats. Den är ett sätt för en maktgruppering att protestera utan att hota freden genom att använda våld. Det skulle tex kunna användas när en grupp upplever att dess vitala intressen hotas eller när den finner att dess reella makt inte motsvaras av dess politiska makt. Detta senast presenterade synsätt är dock helt oförenligt med Hobbes syn på den rätta maktfördelningen i en stat.

Not

De studier av Hobbes politiska filosofi som ligger till grund för denna artikel har huvudsakligen utförts inom ramen för ett forskningsprojekt "Välfärd och integritet" finansierat genom ett anslag från Civildepartementets delegation för forskning om den offentliga sektorn.

Hobbes citeras ur *De Cive or the Citizen* (ed. Lamprecht, Appleton-Century-Crofts N.Y. 1949) och *Leviathan* (ed. Macpherson, Penguin Classics 1988). Samtliga översättningar är mina egna.

Per Lindström

Perssons svårigheter

I min uppsats "Röda Turken och Viljans frihet" (RTVF, Filos Tidskr 1988:4) bjuder jag enligt Ingmar Persson (ibid 1989:2) på "en anrättning som för (Persons) sinne ter sig grumlig och oklar". "Lindströms huvudtes", fortsätter han, "förefaller att vara att det begrepp *fri* som cirkulerar i den traditionella viljefrihetsdebatten är ett "kvasi-deskriptivt" begrepp, d v s ett begrepp som normalt, men med orätt, betraktas som deskriptivt. "Förefaller att vara?—för den som kan läsa innantill är det ju alldeles klart att min "tes"är att det relevanta begreppet *fri* är kvasi-deskriptivt. Och vilket eller vilka begrepp *fri* det är som "cirkulerar i den traditionella viljefrihetsdebatten" har jag alls inte uttalat mig om. Annars var det rätt.

Men redan här börjar Perssons svårigheter.. "Att döma av hur termen "deskriptiv" används i värdeteorin", filosoferar han, "skulle man härav kunna sluta sig till att "fri" är en normativ eller värderande term...". Och det är visserligen möjligt att denna beskrivning av hur ""deskriptiv" används i värdeteorin" är korrekt, men vad har det med saken att göra? Och Persson lägger också snart nog märke till att denna slutsats rimmar illa med mitt exempel på ett kvasi-deskriptivt begrepp, nämligen begreppet *orsak*. (Varför stryker han då inte den, milt sagt, omotiverade reflektionen om hur "deskriptiv" används i värdeteorin?) Detta exempel "ger", enligt Persson, "vid handen att med ett kvasi-deskriptivt begrepp menas (menas?) ett begrepp, som vi normalt tror är tillämbart på världen, men som faktiskt *inte* är det". Ger vid handen?—har Persson alldeles glömt att han bara några rader tidigare helt korrekt återgivit vad som "menas" med ett kvasi-deskriptivt begrepp? Om nu bara Persson härmed hade återvänt till utgångsläget vore väl ingen större skada skedd, men se det har han inte, inte riktigt: i det lilla uttrycket "tillämbart på världen" har insmugit sig en tvetydighet, eller

möjligen mångtydighet, som kommer att visa sig fatal för Perssons vidare funderingar.

Med detta är det emellertid ingalunda slut på Perssons lidanden. "Om tolkningssvårigheterna hade stannat vid detta, hade allt varit gott och väl", suckar han, "problemet är emellertid att, även om min läsning hittills är riktig, tesen att begreppet *fri* är kvasi-deskriptivt (är) öppen för två tolkningar vilka kan benämnas den *agnostiska* respektive den *förnekande* tolkningen". (Här följer en alldeles missvisande skildring av hur jag "nått fram till" min "tes" och argumenterat för densamma.) "Enligt en näraliggande uttydning har", tycker Persson, "detta uttalande (ett uttalande som är avsett att vara liktydigt med att *fri* inte är deskriptivt) följande innebörd: vi kan inte fastställa sanningsvillkoren för (och därmed meningen av) "*fri*"— termen används på ett sätt som är hopplöst överskådligt; därför kan vi inte avgöra om termen är applicerbar eller ej. En klarsynt person måste inta en agnostisk hållning och varken bejaka eller förneka att individer är fria". Detta är alltså den "agnostiska" tolkningen, en tolkning som förefaller närmast självmotsägande: om vi inte kan "fastställa" meningen hos "*fri*", hur skulle vi då kunna "bejaka eller förneka att individer är fria"? Enligt den "förnekande" tolkningen, å andra sidan, är innebörden av uttalandet att ""*fri*" inte är tillämpbar på världen" den att "vi kan fastställa sanningsbetingelserna för tillämpningen av "*fri*"— och vi konstaterar att de inte är uppfyllda i världen. Detta utmynnar i en *förnekelse* av att vi är fria, ett *påstående* att vi *inte* är det".

Här har Persson möjligen rätt. Kanske går det att, med en viss ansträngning, förstå uttrycket "inte tillämpbar på världen" på dessa båda sätt. Men faktum är att jag i (de relevanta avsnitten av) RTVF inte använt mig av detta uttryck eller något liknande uttryck som lider av samma mångtydighet. Persson har alltså introducerat ett uttryck som jag inte använt mig av och sedan lastar han *mig* för de tolkningssvårigheter detta uttryck ger upphov till; en i sanning fruktbar metod som kommer att föra Persson från den egna segern till den andra i hans kamp mot grumlighetens och oklarhetens väderkvarnar.

"Är då Lindström en talesman för ovisshet eller förnekelse?" undrar Persson och i RTVF finner han stöd för båda möjligheterna, naturligtvis gör han det. Som stöd för att jag ansluter mig till den "agnostiska" tolkningen anför han att jag i RTVF säger att frågan om viljans frihet, när allt kommer omkring, inte är "en fråga rörande verklighetens beskaffenhet". Men den "agnostiska" ståndpunkten

innebär ju, i den mån den alls är begriplig, att frågan om viljans frihet just är en fråga om verklighetens beskaffenhet och därtill en svår, alltför svår, *fråga* som vi alltså, åtminstone för närvarande, bör avstå från att ha någon bestämd mening om. Och lika galet är det förstås att se det faktum att, enligt min uppfattning, begreppet *fri* är icke-deskriptivt i samma mening som (kan vi tillåta oss säga) Hume visade att begreppet *orsak* inte är ett deskriptivt begrepp, som stöd för den "förnekande" tolkningen". Det innebär ju att man alldeles missat poängen med Humes upptäckt.

Är jag då "agnostiker" eller "förnekare"? Ingetdera förstås. Båda dessa förutsätter ju att *fri* är ett deskriptivt (beskrivande) begrepp. Detta kan möjligen uttryckas med att säga att *fri* "inte är tillämbart på världen" men då naturligtvis inte i den bemärkelsen som t ex begreppet *enhörning* inte är tillämbart, d v s inte korrekt tillämbart, på världen. *Enhörning* är ett fullt respektabelt deskriptivt begrepp men världen är nu en gång sådan att ingenting faller under detta begrepp; det finns inga enhörningar. Men det är inte, som Persson tycks tro, i denna mening av "inte tillämbart på världen" som Hume upptäckte att t ex begreppet *orsak* inte äger tillämpning". (Populasens?). Vad Hume menade var naturligtvis inte att det finns en relation R mellan händelser som är sådan att, det faktum att h (verkligen) är orsak till H består i att h bär R till H, men som råkar vara tom, d v s sådan att ingen händelse h bär R till någon händelse H. Vad Hume avsåg att säga var i stället att det inte finns någon sådan relation. Och det är i *denna* mening som det relevanta begreppet *fri*, skulle jag vilja påstå, inte heller är ett deskriptivt begrepp. Det är naturligtvis möjligt att detta inte är riktigt, men för att visa det fordras helt andra argument än de Persson lyckats prestera.

Persson avslutar sin kritik av RTVF med ett antal allmänna reflektioner och smått magistrala tillrättavisningar. "Personligen" uppfattar han den agnostiska inställningen som "i högsta grad förhastad", detta "med tanke på att det bara under de två sista årtionena har skett betydande framsteg i förståelsen av frihetsbegreppet". Han är i stället "beredd att satsa (sina) slantar på förnekelsen, eller rättare sagt en modifierad förnekelse". Vilka de "betydande framsteg" är, som Persson har i tankarna och som alltså gjorts under de senaste tjugo åren, har jag ingen riktigt klar bild av. Men, om vi tillåter oss att förutsätta att Persson tillgodogjort sig dessa framsteg, förefaller de inte vara särskilt betydande.

Persson medger att "det givetvis är mycket besvärande om vissa av våra djupt rotade attityder visar sig vila på ohållbara föreställningar.

Vi ställs då", fortsätter han "inför dilemmat att antingen försöka kväsa (kväsa?) dessa reaktioner—vilket är svårt och smärtsamt—eller också fortsätta reagera på ett sätt som vi erkänner vara irrationellt. Att som Lindström försöka släta över predikament av sådana slag genom att hävda att det är "egentligen ganska självklart" att vi i vår egenskap av människor hamnar i dem" och "med slappt (slappt?) överseende (överseende?) konstatera "detta faktum" Är missklädsamt för en filosof". Men att jag i RTVF alls skulle ha försökt "släta över" något "predikament" är förstås alldeles fel. I stället har jag försökt att beskriva det relevanta "predikamentet" så klart och utförligt som jag ansåg vara nödvändigt och dessutom, felaktigt skulle det visa sig, tillräckligt för att det skulle framstå som "egentligen ganska självklart" att det här, till skillnad från vad flertalet filosofer som sysslat med frågan velat göra gällande, är fråga om en djup och, av allt att döma, olösbar konflikt mellan olika betraktelsesätt som dessutom båda är representerade i (dagens) common sense. Om denna inställning är "missklädsam för en filosof" så är i alla fall Persson inte rätt person att uttala sig om den saken.

Låt oss slutligen hoppas att Persson avstår från att spela polis och försöka "kväsa" sina egna och andras (populasens?) "djupt rotade attityder" i den mån han anser dem "vila på ohållbara föreställningar" för att i stället med överseende, slappt eller inte, konstatera att ett antal av dessa attityder visserligen, av allt att döma vilar på "ohållbara föreställningar" men samtidigt är så djupt rotade att priset för att "kväsa" dem, om det nu alls vore möjligt eller ens önskvärt, är alltför högt, och att det enda kloka är att tillåta sig själv och andra att "fortsätta reagera på ett sätt som vi erkänner vara irrationellt".

Per Frostin

Svar till Rune Söderlund

Rune Söderlund avfyrrar i *Filosofisk tidskrift* 1989:4 en breddsida mot mina arbeten om Marx (1978, 1982) under rubriken: "Den 'mogne' Marx religionskritik: Om en liten felöversättnings stora konsekvenser för marxforskningen". I denna uppsats påstår han att om en viss Marx-text översätts så som Söderlund vill faller min Marx-tolkning samman "som ett korthus", (s 10). Den text som debatten framför allt gäller återges nedan på tyska, efter MEW (Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, 1956, s 392f), och på svenska, efter Ivan Bohmans här omstridda översättning (1970, s 323). Tvisten gäller närmare bestämt hur man skall tolka "die letztere" ("den sistnämnda") i sats 4 (i klarhetens intresse numrerar jag satserna) :

"(1) Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahiert, ist -unkritisch.

(2) Es ist in der That viel leichter durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden,

(3) als umgekehrt, aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln.

(4) Die letztere ist die einzig materialistischer und daher wissenschaftlicher Methode."

"(1) Även religionskritiken är okritisk, när den bortser från denna materiella grundval.

(2) Det är i själva verket mycket lättare att analysera fram den jordiska kärnan i de religiösa dimbildningarna.

(3) än att omvänt ur tidens verkliga livsförhållanden få fram deras i överjordisk dräkt skrudade former.

(4) Men den sistnämnda är den enda materialistiska och därmed vetenskapliga metoden ."

Såvitt jag kan förstå är Söderlund och jag eniga om följande tre påståenden: (1) Sats 2 beskriver den unge Marx' religionskritik. (2) Sats 2 och sats 3 utgör två varandra uteslutande alternativ av vilka Marx förespråkar det ena alternativet och avvisar det andra. (3) Sats 4 anger det alternativ som Marx förespråkar.

Debatten gäller, kort uttryckt, frågan: *Syftar "die letztere" i sats 4 på sats 2 eller på sats 3?* Annorlunda uttryckt: Förespråkar Marx den metod som beskrivs i sats 2 eller den som redovisas i sats 3? Om han förespråkar den förstnämnda metoden finns det en fundamental

kontinuitet mellan den unge och den äldre Marx när det gäller religionskritiken (vilket är en vanlig uppfattning, inte minst genom sovjetmarxismens inflytande). Förespråkar Marx däremot metoden i sats 3 innebär texten en grundläggande kritik av hans ungdomstids syn på religionen. I detta fall krävs en genomgripande revision av den populära uppfattning om Marx och religionen som hittills formats av texter av den unge Marx (särskilt det välkända citatet om religionen som opium).

Enligt min uppfattning syftar "die letztere" på närmast föregående sats, sats 3. Satserna 3 och 4 är med andra ord en kritik av den i sats 2 redovisade metoden. Den "materialistiska och vetenskapliga" metod som Marx förespråkar innebär att han vill utgå från "die jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen" och analysera religionen med denna utgångspunkt (sats 3). Han avvisar alltså den feuerbachska metod som han förespråkat som ung: att utgå från "de religiösa dimbildningarna" för att genom analys finna deras jordiska kärna (sats 2). I stället för att—som Feuerbach—gå "uppifrån" (från idéerna) och "ner" (till den sociala verkligheten) bör religionskritiken enligt den citerade texten starta i en analys av samhället. Jag hävdar, kort sagt, att det även när det gäller religionskritiken finns en avgörande skillnad mellan den unge Marx' filosofiska metod och den historisk-sociologiska metoden i hans senare skrifter.

Söderlund förespråkar en diametralt motsatt tolkning av den kontroversiella texten. Han menar faktiskt att "die letztere" syftar på sats 2.

Det som Frostin tror, att Marx avvisar, nämligen framanalyserande av den 'jordiska kärnan' ur 'de religiösa dimbildningarna', är i själva verket vad Marx förordar ... Just det som Frostin tror, att Marx förkastar, är det som han pläderar för. Meningen 'Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode' syftar alltså just på framanalyserandet av 'den jordiska kärnan' ur de religiösa föreställningarna (s 14, 16; kurs av RS).

Den sistnämnda meningen innebär, kort uttryckt, att enligt Söderlund sats 4 syftar på sats 2.

Vad har då Söderlund för argument för sitt uppseendeväckande påstående att "die letztere" syftar på sats 2? Hans huvudargument är att "entwickeln" är kursiverat i första upplagan av *das Kapital*, men inte i MEW (som jag citerar). Han tror uppenbarligen att denna skillnad beror på ett förbiseende av utgivarna av MEW-editionen vilken han, lite nedlåtande, beskriver som en "populärutgåva".

MEW:s val att ej kursivera "entwickeln" beror emellertid inte på ett förbiseende utan är sakligt motiverat utifrån textkritiska överväganden. När Söderlund avfärdar MEW som "populärutgåva" är han uppenbarligen okunnig om att denna edition är en källkritisk utgåva som genomgående har använts i forskningen. Mats Dahlqvist, författare till avhandlingen *Att läsa Kapitalet* påpekar med rätta i sin *Inledning till Kapitalet, Första Boken. Supplement* (1985:7f): "Den i

Marx-forskningen av idag allmänt använda auktorativa och textkritiska utgåvan av Första boken är Band 23 i Marx-Engels Werke (MEW 23)." Även ett flyktigt studium av notapparaten i en vetenskaplig uppsats eller monografi är tillräckligt för att bekräfta detta påstående.

Skälet till att man i forskningen inte hänvisar till första upplagan av *Das Kapital* är att denna edition är behäftad med talrika inadvertenser —bland annat ett antal omotiverade kursiveringar —vilka successivt korrigerats i de följande upplagorna.

Söderlund bygger en omfattande men oklar teori på konstaterandet av det kursiverade "entwickeln", vilken i korthet innebär att sats 3 inte beskriver Marx' egen metod (vilket jag menar) utan religiösa människors sätt att skapa religion. "Das letztere" kan då, menar Söderlund, inte syfta på den närmast föregående satsen, sats 3, utan på den näst-näst-föregående satsen, sats 2.

Söderlunds tolkning är språkligt orimlig. Om man, som skett ovan, klart särskiljer de fyra omdiskuterade satserna är det uppenbart att "die letztere" syftar på sats 3, inte på sats 2. En analys av kontext och ett 20-tal parallelltexter i Kapitalet bestyrker för övrigt denna tolkning.

Ett annat problem i Söderlunds teori är ett fatalt tankefel: han förklarar min tolkning som en felöversättning vilket faktiskt innebär att han påstår att det finns ett översättningsfel i en tyskspråkig analys av en tysk text. Min Marx-forskning redovisades först i en tysk monografi, 1978. Denna tyska text har sedan sammanfattats och utgör några kapitel i en svensk populär framställning, 1982. I Söderlunds polemik förbises emellertid mitt grundläggande arbete, 1978, är tyskspråkigt och alltså inte beroende av någon översättning när det gäller Kapitalet. Söderlund (s 10) menar att det finns samma feltolkning i det tyskspråkiga och det svenskspråkiga arbetet. Men, kan man fråga sig, hur kan man tala om en "felöversättning" när det gäller en tyskspråkig analys av en tysk text?

Det faktum att ett tyskt förlag, tyska recensenter och en tysk läsekrets inte haft några invändningar mot tolkningen av den här omstridda texten visar dessutom att Söderlunds vidlyftiga diskussion om den svenska översättningen är irrelevant i sammanhanget. Söderlund utmanar löjet både när han i dramatiska ordalag beskriver "men" (sats 2, Bohmans översättning) som en "textförfalskning" vilken "på ett effektivt sätt hindrar {den svenska läsekretsen} från att erhålla en riktig uppfattning av textens innebörd" s 15) och när han menar att översättningen "få fram" medför att texten "vanställs" (s 15) och inte får vara "oförfalskad" (s 15).

Såvitt jag vet har ingen i något annat språkområde valt Söderlunds egenartade tolkning utan man har genomgående följt den tolkning som jag här förespråkade, att "die letztere" syftar på sats 3. Av utrymmesskäl nöjer jag mig med *ett* exempel och väljer då David

McLellan av två skäl. (1) Söderlund citerar honom. (2) McLellan är känd för sin omfattande Marx-forskning och har bland annat författat en av 80-talets mer uppmärksammade studier om marxismens religionskritik, *Marxism and Religion* (1987). McLellans kommentarer (s 26) visar hur han, liksom Ben Fowkes' engelska översättning av *Das Kapital* (1976), tolkar den kontroversiella texten på samma sätt som jag: sats 3 beskriver Marx' ståndpunkt.

Söderlunds diskussion med McLellan bygger emellertid endast på en populär, kortfattad essä om Marx' liv och tänkande (1971). Däremot är Söderlund uppenbarligen okunnig om McLellans ovannämnda arbete om religionskritiken som direkt berör diskussionen. Detta påstående gör jag därför att Söderlunds beskrivning av mig som en ensamvarg inte går att förena med det faktum att McLellan väljer samma tolkning som jag i den aktuella tvisten och att han lovordar min Marx-monografi (1978).

Även i övrigt visar sig Söderlund anmärkningsvärt okunnig om nutida Marx-forskning. En representativ bild av nutida forskning ges, menar jag, i det temanummer om marxismens religionsuppfattning som tidskriften *Social Compass: International Review of Sociology of Religion* publicerade 1988 (årg XXXV, nr 2-3). Genomgående beskrivs Marx' religionskritik på ett sätt som i huvudsak svarar mot min distinktion mellan en filosofisk metod hos den unge Marx och en historisk-sociologisk hos den senare (Enrique Dussel, till exempel, beskriver religionen i Marx' senare produktion som *essences concrètes*). I en redaktionell artikel sammanfattas artiklarna i ett antal huvudteser av vilka den första närmast svarar mot min historisk-sociologiska tolkning av Marx' ateism (s 163).

Jag kritiserar inte Söderlund för att ha förbisett McLellan 1987 eller *Social Compass*. Däremot konstaterar jag följande: (1) Söderlund hänvisar inte i något fall till arbeten om Marx' religionskritik (bortsett från Frostin 1978 och 1982) trots att han hänvisar till ett flertal i sammanhanget mindre relevanta arbeten. (2) Uppsatsen visar inte på någon punkt att författaren har kännedom om denna litteratur. (3) På flera punkter gör Söderlund utalanden som visar att han faktiskt inte känner till forskningsläget; ett exempel har jag givit i föregående avsnitt. (4) Avfärdandet av MEW visar att Söderlund inte i nämnvärd utsträckning studerat notapparaten i arbeten om Kapitalet (nästan genomgående hänvisar han till allmänna och översiktliga arbeten om Marx vilka saknar notapparat).

Avslutningsvis vill jag i korthet påpeka att Söderlunds referat av min Marx-tolkning är helt missvisande. Det påstås till exempel att jag skulle mena att den andliga produktionen ibland är primär i Marx' materialism (jfr Frostin 1978:101-112; 1982:33f) och att Marx övergett termerna bas och överbyggnad (Frostin 1978:102-103; 1982:33). I Söderlunds referat förbises också, som redan antytts, den centrala roll som ett 20-tal texter om religionen i *Das Kapital* spelar

som argument för min tolkning av den omstridda texten (Frostin 1978:147-200; 1982:55-83). I den utförliga diskussionen om andlig och materiell produktion (s 6-10) förbigås likaledes med tystnad de Marx-texter som är grundvalen för min argumentation, framför allt MEW 26 I, 47f (Frostin 1978: 107-110; 1982:33f). Dessutom har Söderlund uppenbarligen inte förstått vad jag menar med historisk-sociologisk religionskritik, metodisk ateism (jfr Frostin 1982:47-51), samhället som en helhet med olika nivåer med relativ självständighet (jfr Frostin 1982: 34) etc.

Det finns också andra frågor som skulle tarva ett klarläggande: Söderlunds egendomliga sammankoppling av Marx med Bultmanns idealistiska bibeltolkning; tolkningen av Marx med hänvisning till Engels och sovjetmarxismen (jfr Frostin 1978:16-17); förhållandet mellan Feuerbach och olika faser i Marx' utveckling etc.

I detta beriktigande har jag emellertid begränsat mig till vad jag utifrån uppsatsens rubrik och uppbyggnad tolkat som huvudanmärkningen, teorin om en felöversättning av sats 4. Jag har här visat att denna teori är ohållbar av fyra skäl:

- (1) Teorins utgångspunkt, åberopandet av en inadvartens i första upplagan av *Das Kapital*, bygger på okunnighet om MEW, en textkritisk utgåva.
- (2) Söderlunds påstående att "die letztere" syftar på sats 2 är språkligt orimligt (även om man kursiverar "entwickeln").
- (3) Det är ett tankefel att tala om en felöversättning när det gäller en tyskspråkig tolkning av en tysk text.
- (4) Forskningsläget visar att tolkningen av "die letztere" såsom syftande på sats 3 är allmän även i andra språkområden än det svenska.

Litteratur

- Dahlkvist, Mats, *Att läsa Kapitalet*, Lund 1978.
Dahlkvist, Mats, "Inledning", *Kapitalet*, Första Boken. Supplement, Lund 1985.
Frostin, Per, *Materialismus Ideologie Religion, Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx*, München & Lund 1978.
Frostin, Per, *Den ofullbordade revolutionen. Kristendomens och marxismens dialektik*, Stockholm 1982; distribution: Arken, Lund.
Marx, Karl, *Capital*, översatt av Ben Fowkes, Harmondsworth 1976.
Marx, Karl, *Kapitalet*. Kritik av den politiska ekonomin. *Första boken*. Översatt av Ivan Bohman, 2. uppl, Staffanstorps 1970.
Marx, Karl och Engels, Friedrich: *Werke*, Berlin 1956.
McLellan, David, *Marx*, London 1971.
McLellan, David, *Marxism and Religion: A Description and Assessment of the Marxist Critique of Christianity*, New York, 1987.

Fotnot: Av utrymmesskal har artikeln förkortats. En fylligare version med vissa sidhänvisningar etc kan rekvideras från professor Per Frostin, Pedellg 15 b, 223 60 Lund.

Recension

Ønske-opfyldelse og moralsk værdi — en diskussion af Dan Egonsson, *Interests, Utilitarianism and Moral Standing* (STUDIES IN PHILOSOPHY 4, redigeret af Bengt Hansson & Göran Hermerén, Lund University Press, 1990), 206 sider.

Dan Egonsson er utilitarist. Han hævder, at den moralsk rigtige handling er den, der i størst mulig grad frembringer ting, som er værdifulde. Men hvad er målet for, om noget er værdifuldt? Ifølge Egonsson er svaret, at noget har værdi i sig selv, hvis og kun hvis det tilfredsstillende et ønske hos et menneske eller et andet levende væsen.

Mange filosoffer vil være enige med Egonsson i, at der er en sammenhæng mellem moralsk værdi og opfyldelsen af ønsker. Således er det en udbredt opfattelse, at noget for at have værdi må skabe glæde eller anden form for tilfredsstillelse. Og opfyldelsen af ønsker vil typisk bidrage til at skabe tilfredshed.

De fleste vil også være enige med Egonsson i, at en eller anden form for bidrag til ønskeopfyldelse er en nødvendig betingelse, for at noget har moralsk værdi. Derimod er det meget få, som ved nærmere eftertanke vil gå med til, at opfyldelsen af et ønske er en *tilstrækkelig grund* til at tilskrive noget værdi. Ønsker kan nemlig opfyldes, uden at nogen oplever det eller har glæde af det. Det gælder for eksempel ønsker, hvis ophavsmand i mellemtiden er afdød ved døden.

Egonsson vil dog fastholde, at opfyldelsen af et ønske har værdi, uberoende på om den er forbundet med tilfredsstillelse og glæde. Det betyder, at opfyldelsen af afdøde menneskers ønsker, og opfyldelsen af andre ønsker, som der ikke længere er nogen, der nærer, skal tælles med i de moralske overvejelser helt på linje med eksisterende væsners nu ek sisterende ønsker. Endvidere mener Egonsson, at også opfyldelsen af *potentielle* mennesker og andre levende væsners ønsker skal tælles med.

I denne artikel vil jeg diskutere Egonssons argumenter for, at der består den nævnte sammenhæng mellem moralsk værdi og opfyldelsen af ønsker. Jeg vil forsøge at godtgøre, at hans argumenter er utilstrækkelige, og at der derfor ikke er noget grundlag for at afvise den gængse opfattelse, at opfyldelsen af et ønske *kun* har moralsk værdi, hvis den er forbundet med oplevelse af tilfredsstillelse.

Inden jeg når så langt (i *III*), vil jeg dog først give en oversigt over indholdet i Egonssons afhandling (i *I*) og fremføre nogle kritiske bemærkninger vedrørende afhandlingens struktur og metode (i *II*).

I

I indlednings-kapitlet formulerer Egonsson det, der angiveligt er afhandlings hovedproblem, nemlig at tage stilling til hvilke væsner eller ting der har krav på moralsk hensyn. Lad mig forsøge ved hjælp af et eksempel at klargøre, hvad dette problem går ud på:

I Danmark har vi haft en stor offentlig diskussion af hjernedødkriteriet og transplantation af hjerte, lever og andre "store" organer. Diskussionen har blandt

andet drejet sig om, hvilken vægt hensynet til pårørende til hjernedøde organdonorer bør have i forhold til hensynet til de mennesker, der for at leve videre behøver et nyt hjerte eller et andet vitalt organ. Men det har også været diskuteret, hvilke væsner der overhovedet kan gøre krav på moralsk hensyn. Således har formanden for Det Etske Råd talt om de hjernedødes ret til selvbestemmelse. Og heroverfor er det blevet fremført, at hjernedøde menne ikke har krav på moralsk hensyn—de falder slet ikke inden for moralens sfære.

Det er således muligt at skelne mellem følgende to spørgsmål: Hvilken vægt skal forskellige moralske hensyn have i forhold til hinanden? Hvilke ting eller væsner har krav på moralsk hensyn? Det sidste spørgsmål synes at være mere fundamentalt end det første, og i visse sammenhænge, for eksempel i forbindelse med debatten om hjernedødkriteriet, synes det muligt at diskutere det uafhængigt af det første spørgsmål.

Det er netop det sidste spørgsmål, som Egonsson i sin afhandling sætter sig for at besvare. Udtrykt i hans terminologi er målet med afhandlingen at finde ud af, hvilke ting eller væsner der har moralsk anseelse ("moral stan ding"). Baggrunden, for at han vælger at stille netop dette spørgsmål, er tilsyneladende, at han anser det for at være mere fundamentalt end det første:

"... we have to know which beings and entities we are morally responsible for before deciding on what this responsibility means to us" (s. 10).

Men i en anden forstand er det ikke det mest fundamentale spørgsmål. For at finde et velbegrunder svar på spørgsmålet om moralsk anseelse, er man ifølge Egonsson nødt til at gå omvejen over opstillingen af det, han kalder en etisk teori, dvs. et samlet sæt af principper for, hvad der er moralsk rigtigt og forkert.

Som grundlag for et svar på sit hovedspørgsmål forsvare Egonsson en form for præference-utilitarisme, kaldet IM. Efter at have præciseret og forsvaret denne etiske teori kan Egonsson i slutningen af afhandlingen vende tilbage og besvare spørgsmålet, om hvilke ting eller væsner der har moralsk anseelse.

Fælles for alle former for utilitarisme er, hvad man kunne kalde for *værdimaksimeringstesens*: Vi bør maksimere mængden af ting, som er intrinsisk gode (jf s 13). Denne tese tager Egonsson for givet uden nærmere argumentation, og han koncentrerer sig i stedet for om at sammenholde to varianter af utilitaris me, EM og IM. Ifølge EM er det eneste, der er intrinsisk godt, en *bevidsthedstilstand*, det kan enten være en *oplevelse af behag* ("pleasure") eller en *følelse af glæde* ("happiness"). Og som konsekvens heraf skelner Egonsson mellem to varianter af EM, EM_p og EM_h. IM derimod hævder, at det, der er godt i sig selv, ikke nødvendigvis er bevidsthedstilstande, men derimod ting, der tilfredsstil ler ønsker.

Hovedparten af afhandlingens første kapitel drejer sig om de to varianter af EM. Egonsson kører det store bevidsthedsfilosofiske skyts frem for at vise, at det er muligt at skelne oplevelser og følelser fra hinanden, og for at vise, at de to positioner lader sig formulere uden at føre ud i selvmodsigelser eller andre former for absurditeter. Begge teorier bliver dog i sidste ende affejet med et relativt simpelt argument:

"We can describe the problems of EM_h (and also EM_p) in the following way. I have asserted that EM_h is not credible if it is possible to experience unwanted or volitionally indifferent emotional states of happiness (the same kind of argument could of course be adjusted to cover also suffering), since it would be unreasonable to say that the emotion is of value to a subject in such a case. Then let us assume that this possibility for some reason does not exist. It nevertheless seems to be the fact that the emotional states are wanted which makes them valuable, since otherwise it is difficult to explain the force of our argument in which there was space for this possibility (even if there were no such space in our world)" (s 31).

Argumentet bygger på den antagelse, at det, der gør, at noget har positiv eller negativ værdi, er, at det er henholdsvis ønsket eller uønsket. Normalt, er behag og glæde ting, som vi ønsker, og derfor har de ifølge antagelsen også normalt værdi. Men vi kan forestille os, at behag eller glæde optræder uden at være ønsket, og derfor er det ikke glæde og behag *som sådan*, der har værdi.

Dermed er der kun den tredje af de nævnte teorier tilbage, nemlig at det, der har værdi i sig selv er tilfredsstillelsen af ønsker—og det er netop den teori, som Egonsson går videre med at diskutere i afhandlingens andet kapitel. Det er dog vigtigt her at være opmærksom på, hvor meget der følger af ovenstående argument. Hvis argumentet holder, så følger det, at behag og glæde *opfattet som bevidsthedstilstande* ikke har værdi i sig selv. Men det er jo stadig muligt at forsvare, at behag og glæde har værdi i sig selv, for så vidt at disse tilstande analyseres i termer af *ønskeopfyldelse*.

Således kan en tilhænger af det synspunkt, at det kun er glæde, der har værdi i sig selv, formulere sin opfattelse følgende måde: At opleve glæde betyder, at man oplever at få opfyldt et ønske, som man på det pågældende tidspunkt faktisk ønsker at få opfyldt. Det eneste, der har værdi i sig selv, er oplevelsen af glæde, hvorimod opfyldelsen af ønsker, som ikke er forbundet med glæde, ingen værdi har. (Et synspunkt i stil med dette er for eksempel blevet forsvaret af R. B. Brandt.)

Nogen vil måske indvende, at den antydede definition af glæde er dømt til at ramme ved siden af. Man kan jo angiveligt opleve at få opfyldt et ønske, uden at det giver anledning til, at man føler sig glad. Jeg vil bestemt ikke benægte, at dette hænder. Selv har jeg f.eks. i forbindelse med eksaminer flere gange oplevet en stærk følelse af tomhed og skuffelse, når jeg opnåede det, som jeg tilsyneladende så brændende ønskede. Men så må det også tilføjes, at vi ofte i sådanne situationer vil drage den konklusion, at vi har bedraget os selv med hensyn til, hvad vore ønsker egentlig er. Således vil man efter en veloverstået eksamen måske pludselig få øje på en lang række ønsker og behov hos sig selv, der er blevet frustreret på grund af den ensidige fokusering på et enkelt ønske.

I alle tilfælde er det ikke afgørende for min hovedpointe, at det lige præcis er muligt at definere begrebet glæde ud fra tilfredsstillelsen af ønsker. Det afgørende er, at det muligt på én gang at hævde, at noget kun har intrinsisk værdi, hvis det opfylder eller opleves at opfylde et eller flere ønsker, og at noget også kun har intrinsisk værdi, hvis det giver anledning til bestemte oplevelser.

Det betyder, at der kan formuleres forskellige alternative opfattelser, der lige som IM definerer værdi ud fra *ønskeopfyldelse*, men som tilføjer et krav om, at

ønskeopfyldelsen skal opleves og skal være ønsket, i det øjeblik opfyldelsen sker. Mere præcist kan man forestille sig to alternative teorier: Ifølge den første, som jeg vil kalde EM_w , har noget intrinsisk værdi, hvis og kun hvis det giver én oplevelsen af, at et aktuelt ønske bliver opfyldt. Ifølge den anden, som jeg vil kalde IM_h , er oplevelsen kun en nødvendig betingelse; for at noget skal have værdi kræves det ifølge denne teori også, at det pågældende ønske rent faktisk bliver opfyldt. Fælles for de to teorier er dog, at noget *kun* har værdi, hvis det er forbundet med oplevelsen af tilfredshed. Lad mig kalde dette for *oplevelsesbetingelsen*.

Egonsson kan ikke acceptere oplevelsesbetingelsen. Han forsøger at forsvare en variant af IM, ifølge hvilken tilfredsstillelsen af *alle* former for ønsker skal tælles med som værdifulde (lad mig for enkeltheds skyld blot kalde denne teori for IM). Opgaven for Egonsson er så at vise, at IM er en bedre teori end EM_w , IM_h og andre tilsvarende opfattelser. Og selv om han ikke gør det særlig klart, er det faktisk den opgave, han tager fat på at løse i kapitel 2.

I begyndelsen af kapitlet peger Egonsson på en fordel, som IM ifølge hans opfattelse har i forhold til sine konkurrenter. Den er, at opfattelsen kan svare på nogle af standard-indvendingerne mod klassisk utilitarisme. Ifølge traditionel utilitaristisk tankegang er der ikke i sig selv noget dårligt i at bryde løfter, være utro eller på anden måde bedrage andre. Disse handlinger er kun forkerte, hvis den, de "går ud over", opdager det, eller de på anden måde skaber oplevelse af frustration eller lidelse. Ifølge IM er det derimod noget dårligt, når man handler imod et andet menneskes ønske, også selv om vedkommende ikke er klar over det.

Det betyder ikke, at IM undgår alle de gængse indvendinger mod utilitarismen. Hovedparten af disse indvendinger retter sig nemlig mod værdimaksime ringsteset, der jo også indgår i IM. Egonsson forsøger stort set ikke at svare på disse indvendinger; hans ærinde er først og fremmest at vise, at IM er bedre end de alternative versioner af utilitarismen. Og hovedparten af kapitel 2 er da også en diskussion af de punkter, hvor IM tilsyneladende står svagere end sine utilitaristiske konkurrenter.

Det første punkt drejer sig om tilfælde, hvor mennesker får opfyldt deres ønsker, men ikke selv tror, at de får dem opfyldt, og derfor er utilfredse. Egonsson giver selv et eksempel med en person, der bilder en jaloux ægtemand ind, at hans kone er ham utro. Ægtemanden bliver fortvivlet, men da hans ønske om troskab fra konens side jo faktisk bliver opfyldt, så synes den pågældende person ifølge IM ikke at gøre noget forkert. Og den konsekvens synes klart at tale imod IM.

Dette punkt besvarer Egonsson udmærket ved at påpege, at eksemplet er underbeskrevet. At ægtemanden bliver fortvivlet viser, at der er flere ønsker end det ene, der indgik i beskrivelsen af eksemplet. Han har også et ønske om at vide, at hans kone ikke er ham utro. Og når dette og lignende ønsker bliver talt med, så rammer IM ikke længere ved siden af vore intuitioner på dette område.

Det næste og afgørende punkt, hvor IM har konsekvenser, som synes uplauslige vedrører *fortidige* ønsker. Det interessante er her især ønsker, som mennesker har haft på et givet tidspunkt, og som lader sig opfylde på et senere tidspunkt. Hvis personen på det senere tidspunkt er død, eller han ikke længere nærer det pågældende ønske, er der så overhovedet noget moralsk vundet ved at opfylde det? Personer, der som jeg er præget af traditionel utilitaristisk tankegang, vil uden videre

svare nej. Men Egonsson mener, at fortidige ønsker tæller med samme moralske vægt som de nutidige.

Egonsson forsøger at underbygge sin opfattelse med et eksempel. Det drejer sig om en søn, der finder ud af, at hans afdøde far ønskede, at han skulle gøre bestemte ting efter hans død. Mange vil her føle, at man gør noget moralsk godt ved at opfylde et sådant ønske. Det er jeg ikke uenig i, men som jeg skal komme tilbage til senere, så mener jeg ikke, at eksemplet tjener til at underbygge Egonssons position.

Endelig diskuterer Egonsson også forskellige former for fremtidige ønsker. Her som i de andre tilfælde er konklusionen den samme, nemlig at alle ønsker skal tælles med med samme vægt.

Efter således at have forsvaret IM i forhold til de oplagte konkurrenter, skulle det være muligt at afgøre, hvilke væsner der har moralsk anseelse: det er nemlig væsner, som har ønsker. Men dette svar giver i sig selv anledning til en række bevidsthedsfilosofiske og etiske spørgsmål, som fylder de sidste to tredjedele af afhandlingen.

For det første er der spørgsmålet om, hvad der overhovedet skal til, for at et væsen kan siges at have ønsker. Kan andre end mennesker have ønsker? Hvad med de laverestående dyr, planter og computere—hvor går grænsen? For at kunne besvare disse spørgsmål forsøger Egonsson at analysere begrebet ønske.

Han forsvare en dispositionel analyse. Og han ender med at lægge sig fast på følgende definition af, hvad det vil sige, at et givet væsen, x , ønsker en given ting, p :

" x wants (the proposition) p (to be true) if and only if x is in an internal state such that: (a) if in a state of mind where all of x 's beliefs are actualized it occurs (and it could occur) to x that it is possible for x to bring about p , then x 's tendency to bring about p in such a way that it becomes an intentional action will be increased; or (b) if a thought (which could occur) of x 's about $\neg p$ will increase x 's tendency to try on reflex to bring about p " (s. 84).

Ideen med punkt (b) er tilsyneladende at give plads til, at andre dyr end mennesker kan regnes med blandt de væsner, der har ønsker—selv om de ikke kan siges at udføre bevidste handlinger. Samtidig virker det som om, at Egonsson i kraft af kravet om, at bærere af ønsker skal kunne have formodning eller tanker, har fået lukket planter og computere uden for den moralske sfære. Dette forudsætter dog en bestemt stillingtagen til, hvad der skal til for at besidde formodninger, og en sådan følger da også længere fremme i afhandlingen.

Som tidligere nævnt mener Egonsson, at fortidige ønsker tæller med samme vægt som nutidige. Men definitionen synes at rejse et alvorligt problem for denne opfattelse: Det følger nemlig, at et ønske ikke eksisterer, når der ikke længere eksisterer nogen, som har ønsket. Fortidige ønsker er altså *ikke-eksisterende*. Der behøves derfor et separat argument for at vise, at fortidige ønsker har moralsk vægt, og det forsøger Egonsson da også at give. Jeg skal senere vende tilbage til dette argument.

I fremstillingen taler Egonsson ofte om ønsker og interesser, som om de er de samme ting. Men i slutningen af kapitel 3 bemærker han, at der ofte i brugen af de to

begreber er en væsentlig forskel. Når vi siger, at noget er i en persons interesse, så ligger det i det sagte, at det vil være *rationelt* af personen at forsøge at opnå det pågældende. Når vi derimod siger, at en person ønsker noget, så har vi ikke udtalt os om, hvorvidt det er rationelt af personen at forfølge sit ønske. Denne distinktion leder Egonsson videre til spørgsmålet, om *alle* ønsker har moralsk vægt, eller om det kun er de rationelle, der har. Dette spørgsmål bliver behandlet i kapitel 4.

Det er ikke svært at give eksempler på situationer, hvor opfyldelsen af irrationelle ønsker giver anledning til frustration. Da jeg for eksempel skulle op i matematik til studentereksamen, havde jeg en forfærdelig hovedpine. For bedre at kunne koncentrere mig bad jeg om at få en hovedpinetablet. Hovedpinen forsvandt, men samtidig blev jeg meget træt og ukoncentreret—med negative konsekvenser for min efterfølgende eksamen.

Mit ønske om at få en hovedpinetablet er helt klart irrationelt, og samtidig synes det også plausibelt at sige, at ønsket ikke havde nogen moralsk vægt. Eksemplet viser dog ikke, at der i IM er behov for et selvstændigt krav om, at ønsker skal være rationelle. Det er nemlig alene ud fra IM, som den står, muligt at gøre rede for, hvorfor mit ønske om en hovedpinetablet ikke havde moralsk vægt: Ønsket var nemlig *betingset* af, at dets opfyldelse ville hjælpe mig til at øge min koncentrationsevne.

Egonssons påstand er, at givet en mindre præcisering af IM er der ikke behov for noget selvstændigt krav om rationalitet. Tværtimod vil et selvstændigt krav om rationalitet føre til konsekvenser, der strider mod de ideer, der ligger til grund for opstillingen af IM.

Den præciserede udgave af IM lyder:

"Satisfy the intrinsic interests to the greatest possible extent" (s 112).

Formuleringen bygger på en skelnen mellem intrinsiske og instrumentelle ønsker. Desværre gør Egonsson ikke noget forsøg på at give en præcis forklaring på forskellen mellem de to former for ønsker. Men det er nogenlunde klart, hvordan han givet en sådan distinktion mener at kunne præcisere og forsvare IM.

Hvis vi bliver ved det før nævnte eksempel, så synes det rimeligt at antage, at mit ønske om at få en hovedpinetablet tæller som et instrumentelt ønske; jeg ønsker kun at få tableten som et middel til bedre at kunne koncentrere mig, hvorimod mit ønske om at klare mig godt til min matematikeksamen er et intrinsisk ønske (i hvert fald relativt til det første ønske). Givet den præcise rede udgave af IM, er det klart, hvorfor mit ønske om at få en hovedpinetablet ikke havde nogen moralsk vægt.

Et krav om rationalitet, der rækker ud over den nye formulering af IM, vil ifølge Egonsson føre til uplausible konsekvenser. Et sådant krav vil for eksempel kunne føre til, at man skal opfylde de instrumentelle ønsker, en person ville have haft, hvis han var rationel—også selv om han rent faktisk ikke er rationel. Men ifølge Egonsson er det afgørende ikke, hvad der under ideelle omstændigheder *ville* give den største tilfredsstillelse, men derimod hvad der *faktisk vil* give den største tilfredsstillelse.

Man kan dog diskutere, om Egonsson selv lever op til denne indsigt. Hans definition af, hvad det vil sige at have et ønske, som er citeret ovenfor, synes nemlig

selv at indeholde et meget stærkt krav om rationalitet: Noget er kun et ønske for en person, hvis han stadig vil besidde det i en situation, hvor *alle hans formodninger er aktualiseret*. Jeg er ikke sikker på, at Egonsson selv er opmærksom på, at hans definition har denne konsekvens.

I kapitel 5 vender Egonsson tilbage til sin definition af, hvad det vil sige at ønske noget. Som det fremgik heraf, indebærer det at have et ønske også, at man besidder (eller i det mindste er i stand til at besidde) formodninger. I forhold til Egonssons hovedproblemstilling bliver det helt afgørende at finde ud af, hvad der skal til for at have en formodning:

Da det at have ønsker ifølge IM er en nødvendig betingelse for at have krav på moralsk hensyn, og da det at kunne have formodninger er en nødvendig betingelse for at kunne have ønsker, er muligheden for at besidde formodninger således en nødvendig betingelse for at have krav på moralsk hensyn. For at kunne drage grænserne for kravet om moralsk hensyn diskuterer Egonsson derfor, hvad der skal til, for at et væsen kan siges at have formodninger. Spørgsmålet er især, om de umælede dyr kan komme med i det gode selskab.

Efter en længere bevidsthedsfilosofisk diskussion når Egonsson frem til, at sprogbeherskelse ikke er en nødvendig betingelse, for at kunne have formodninger; og han hævder endvidere, at man ved hjælp af det traditionelle analogi-argument kan tilskrive formodninger til en række af de andre dyr. Der er altså ikke her grundlag for at lukke hverken aber, hunde eller høns ude i kulden—moralisk set.

Det eneste, der nu udestår, inden Egonsson kan drage sine konklusioner, er at tage stilling til, hvilken status potentielle væsners ønsker har. Det gør han i kapitel 6.

De fleste af os har en tilbøjelighed til at drage et moralsk skel mellem eksisterende og blot potentielle væsner. Således vil vi umiddelbart mene, at det er værre at få foretaget abort, end det er at undlade konception, og at det værre at foretage barnedrab end abort—også når vi ser bort fra jura og forskelle i følgevirkninger. Men ifølge Egonsson kan denne opfattelse ikke holde for en nærmere prøvelse.

Det forsøger han at godtgøre med baggrund i det såkaldte symmetri-princip, ifølge hvilket handlinger og undladelser moralsk set er på lige fod—alt andet lige. En konsekvens af dette princip er, at det bortset fra eventuelle følgevirkninger er lige så forkert at undlade at bringe et menneske til verden, der vil kunne leve et godt liv, som det er at slå et tilsvarende eksisterende menneske ihjel. Ifølge Egonsson består vores moralske pligt ikke kun i at tilfredsstille flest mulige eksisterende ønsker. Den går derimod ud på at skabe *den størst mulige samlede tilfredsstillelse af ønsker*.

Dermed bliver Egonsson ført lige ud i det, Derek Parfit har kaldt den *frastødende* konklusion, nemlig at hvis vi skal vælge mellem at frembringe mange mennesker med et rimeligt højt niveau af livskvalitet og så at skabe mange flere mennesker med et liv, der knap er værd at leve, så er det vores pligt at gøre det sidste—hvis bare der er tilstrækkeligt mange af de sidste til at den samlede sum af tilfredsstillelse bliver større end i det første tilfælde. Egonsson finder også denne konklusion *frastødende*, men ikke *frastødende* nok til at han vil opgive IM.

Efter at have klargjort og forsvaret sin etiske teori kan Egonsson i det sidste kapitel så endelig formulere sit kriterium for, at et væsen har krav på moralsk hensyn. Det lyder i sin endelige formulering:

"x has moral standing for y now if and only if x once had, now has or possibly in the future will have at least one intrinsic interest such that it is possible for y now to choose between exerting and refraining from exerting direct or indirect influence on the existence, satisfaction or strength of this interest" (s 176).

Dette er et kriterium, som udvider moralens område meget betragteligt i forhold til vores normale opfattelse. Vi skal for eksempel tage hensyn til de andre dyr, til afdøde mennesker og til potentielle væsner. Og det betyder selvfølgelig også, at vi, hvis vi lever op til Egonssons etiske teori, bliver nødt til at tage meget mindre hensyn til os selv og vore samtidige, end de fleste af os anser det for rimeligt at gøre.

Der er dog også punkter, hvor kriteriet udgør en begrænsning i forhold til den gængse opfattelse. For eksempel skylder vi kun den døde natur hensyn i det omfang, at mennesker og andre levende væsner har interesse i den. Eller for at slutte med det eksempel, jeg tog udgangspunkt i, så mener Egonsson ikke, at vi skylder hjernedøde mennesker noget hensyn. Derimod bør vi tage hensyn til de ønsker, mennesket havde før hjernedødens indtræden.

II

I det foregående har jeg forsøgt at give en sammenhængende oversigt over indholdet i Egonssons afhandling. Det er dog svært at skjule, at der problemer netop med *sammenhængen* i afhandlingen; der er et klart misforhold mellem indhold og problemformulering.

Store dele af indholdet, er irrelevante i forhold til hovedproblemet. Det gælder ikke mindst hovedparten af de bevidsthedsfilosofiske og handlingsfilosofiske afsnit. Disse afsnit er på trods af deres store længde heller ikke af selvstændig interesse. Tværtimod er de relativt overfladiske, og de indeholder nogle højest besynderlige tankegange. Se for eksempel påstanden s 23, om at følelser forsvinder i det øjeblik, at man indser de er ubegrundede. Eller se den åbenlyst cirkulære analyse i kapitel 5 af, hvad det vil sige at formode noget.

Samtidig argumenterer Egonsson for et etisk princip, som er unødigt stærkt i forhold til at afgøre, hvilke væsner der har krav på moralsk hensyn.

Sammenlign f.eks. IM med en etisk teori, der består af følgende to leksi kalsk ordnede principper: (1) Du har pligt til at hjælpe dig selv og dine nærmeste. (2) IM. Denne teori vil, så vidt jeg kan se, ikke adskille sig fra IM med hensyn til, hvilke væsner der har krav på moralsk hensyn. Og der kan tilsyneladende konstrueres uendeligt mange andre teorier, der giver det samme resultat. Hvorfor så overhovedet indlade sig på at forsvare en så kontroversiel opfattelse som IM?

Egonsson kunne selvfølgelig svare, at det er relativt uinteressant at få at vide, hvilke væsner der har krav på moralsk hensyn, uden samtidig at få fortalt omfanget af kravet. Men det er faktisk denne meget begrænsede problemstilling, som Egonsson formulerer i indlednings-kapitlet. Se f.eks. følgende citat:

"Kenneth Goodpaster makes a distinction between "a *criterion of moral considerability* and a *criterion of moral significance*". Let us borrow the terminology which L.W. Sumner suggests and call this a distinction between an inclusion

criterion of moral standing and a comparison criterion of moral standing. The former criterion will tell us when an entity has moral standing, when it is included in the moral sphere, and the latter will tell us to what extent (compared to other entities) an entity which is included in the moral sphere has this standing.

When I discuss criteria of moral standing I am interested particularly in criteria of inclusion" (s 9).

Så når Egonsson forsøger at afgøre, hvilke væsner der har krav på moralsk hensyn, ved at forsvare IM, må man sige, at han, skyder gråspurve med kanoner.

I andre henseender synes han at sige alt for lidt. Hvorfor inddrages der ikke nogle flere alternative opfattelser af, hvor moralens grænser går? For eksempel ville det i forhold til den frastødende konklusion, som Egonsson selv siger, at han ikke har noget tilfredsstillende svar på, være naturligt med en diskussion af nogle af de løsningsforsøg, som indebærer en indsnævring af klassen af væsner, der har krav på moralsk hensyn.

Hvis afhandlingens emne er grænserne for de moralske hensyn, ville det også være naturligt med et kapitel eller to, hvor de forskellige alternativer bliver fremlagt. Men så vidt jeg kan se, er der i virkeligheden tale om en afhandling om et andet emne end det, der bliver fremlagt i indledningskapitlet. Afhandlingen er først og fremmest et forsøg på at præcisere og forsvare en bestemt form for utilitarisme, IM, og sammenholde den med nogle beslægtede alternativer. I min videre diskussion vil jeg tage dette som udgangspunkt.

Nu eksisterer der jo ikke nogen alment accepteret metode til at retfærdig gøre etiske teorier. Enhver, der indlader sig på at vurdere etiske teorier, er derfor nødt til at gøre sig nogle metodiske overvejelser. Det gør Egonsson også. Han vælger at tage udgangspunkt i *etiske intuitioner* uden dog af den grund at ville udelukke muligheden for moralsk argumentation:

"... there is also room for argument in these matters. Our intuitions can be criticized on rational grounds, for example by pointing to the fact that they do not accord with other similar intuitions. Furthermore, by investigating the consequences of an initially and theologically attractive moral theory we may also foster our intuitions. If we blindly rely on our separate intuitions it is difficult to explain why we should need a moral theory at all and why we should believe that there is something to learn from a moral theory.

However, we can hardly give up all of our moral intuitions ... This means that I will consider objections to IM founded on firm intuitions. Confronted with such intuitions it is hard to convince the sceptic. In such cases I can only declare either that I do not share these intuitions or that I put less weight upon them" (s 32-33).

Etiske intuitioner kan altså ifølge Egonsson underkastes rationel kritik. Dels kan der vise sig at være indbyrdes modstrid mellem ens forskellige intuitioner, således at man for at undgå at modsige sig selv bliver tvunget til at vælge mindst én af dem fra. Dels kan vi ved at formulere etiske teorier, som i sig selv virker rimelige, præge vores intuitioner. (Der er dog nok mere sammenhæng mellem de to punkter, end det umiddelbart ser ud til: Modstriden mellem forskellige intuitioner er oftest formidlet af

principper; det er sjældent at intuitioner vedrørende konkrete forhold *direkte* modsiger hinanden.)

Egonsson vil dog fastholde, at det i sidste ende er vore intuitioner, som danner grundlag for vurderingen af etiske teorier—og ikke omvendt. Eller rettere, det er nogle bestemte *stærke* ("firm") intuitioner, der tjener som fundament for vurderingen af etiske teorier. Desværre siger Egonsson intet om, hvad der tjener til at udhæve nogle intuitioner som stærke. Det er for eksempel ikke klart, om Egonsson, der tilsyneladende er stærkt inspireret af John Rawls' idé om den reflekterede ligevægt, også vil følge Rawls på dette punkt og sige at spørgsmålet kan besvares med henvisning til, hvilken sindstilstand vi er i, når vi har de pågældende intuitioner.

En anden mulighed er at sige, at en intuitions styrke afhænger af, hvor realistisk det eksempel er, som den udspringer af. Således kunne man sige, at intuitioner, der baserer sig på meget tænkte og urealistiske eksempler er mindre pålidelige, fordi de ikke bygger på egentlig erfaring. Dette ville være meget i R.M. Hares ånd. Men da Egonsson faktisk bygger sin afvisning af alterna tive teorier på særdeles urealistiske eksempler, er dette tilsyneladende ikke en mulighed, som han vil acceptere (jf s 29 & s 181).

Det mærkelige er, at den teori, som Egonsson ender med at acceptere, nemlig IM, har konsekvenser, der klart strider mod stærke intuitioner, som han også selv deler. Det fremgik jo netop af hans behandling af den såkaldte *frastø dende* konklusion. Hvorfor fastholder han så alligevel IM? Svaret synes at være, at det er en meget *simpel* teori, og at kravet om simpelhed har en så stor vægt, at det kan opveje andre krav (jf. s 32). Desværre gør Egonsson ikke noget forsøg på at begrunde, at kravet om simpelhed har denne særstatus. Han kunne selvfølgelig forsøge at drage paralleller med teoretisk videnskab. Men dels er det jo diskutabelt, om videnskab og etik ligner hinanden på dette punkt; dels (og måske mere afgørende) så har kravet om simpelhed jo ikke en så dominerende rolle i videnskaben. Hvis kravet om simpelhed kommer i strid med iagttagede kendsgerninger, må simpelheden normalt vige.

Der kunne dog også tænkes en anden grund til, at Egonsson vælger at fastholde IM, nemlig at teorien klarer sig bedre end sine oplagte konkurrenter, at det er den mindst dårlige teori. Den mulighed vil jeg undersøge i det følgende afsnit.

III

Den afgørende forskel mellem IM og de alternative versioner af utilitarismen såsom EM_w og IM_h drejer sig om opfyldelsen af ønsker, som ikke er forbundet med nogen oplevelse af tilfredsstillelse. Fraværet af tilfredsstillelse kan bero på, at der ikke længere eksisterer nogen, for hvem det betyder noget, at de pågældende ønsker bliver opfyldt—enten fordi ønskets ophavsmand er død, eller fordi han ikke længere nærer det pågældende ønske. Eller det kan skyldes, at den, der nærer ønsket, ikke er klar over, at det bliver opfyldt.

Egonsson skelner ikke klart mellem opfyldelse og tilfredsstillelse af ønsker. Han betjener sig hele vejen gennem bogen af det engelske ord "satisfaction", der både kan betyde "opfyldelse" og "tilfredsstillelse". Denne tvetydighed er med til at dække over det afgørende stridspunkt mellem IM og teorier, som accepterer oplevelsesbetingelsen, og den kan få hans position til at se mere tilforladelig ud, end

den egentlig er. Men selv om han ikke benytter ordene, så gør han det helt klart, at ønske-opfyldelse uden tilfredsstillelse *alt andet lige* har samme værdi, som opfyldelse, der er forbundet med glæde og tilfredshed. (I de fleste tilfælde vil ønskeopfyldelse uden tilfredshed dog ikke gøre den store forskel, da ønsket om at opleve glæde og anden form for tilfredsstillelse hos næsten alle vejer meget tungt.)

Hans begrundelse for dette meget kontroversielle synspunkt bygger dels på eksempler dels på tre argumenter af mere principiel karakter. Lad mig begynde med eksemplerne.

Som begrundelse for, at tilfredsstillelsen af et dødt menneskes ønsker kan have moralsk vægt anfører Egonsson følgende eksempler:

"... your father asks you to do something "for him" after his death, e g bury him in the soil of his home town. I find it strange if you claim that this want does not have any intrinsic importance when your father is dead" (s 47-48).

"... in the drawer of your father's desk you one day find a diary, in which you read that he emphatically asks the presumptive reader not to read the diary until at least ten years after the writer's death. I claim that even here you will have to be rather hard-boiled to claim that the want expressed in the diary is *in itself* altogether worthless when the father is dead. I do not, however, claim that you are of necessity hard-boiled if you read the diary in spite of your father's want, say after a time of pondering. The hard-boiledness consists of not even considering the past want of your father, in the way that I propose we should. ... This shows, to people who are like me in this respect, that we cannot without loss ignore past wants" (s 48).

Disse eksempler giver anledning til spørgsmål: (1) Er det rimeligt at reagere over for eksemplerne, således som Egonsson vil have os til? Er det for eksempel rimeligt at mene, at ens afdøde fars ønske om at blive begravet i sin fødeby har moralsk vægt? (2) Tjener de i givet fald til at underbygge IM? Jeg vil her antage, at det første spørgsmål skal besvares med et ja, og jeg kan derfor koncentrere mig om (2).

Eksemplerne er kompliceret af, at den hvis ønsker, jeg skal opfylde, står i en særlig relation til mig—det er min far—og af at det, som han ønsker, vedrører nogle meget personlige ting, nemlig hans begravelse og hans dagbog. Ifølge den gængse moral skaber disse forhold nogle særlige forpligtelser, og det er tilsyneladende disse forpligtelser, som giver eksemplerne deres vægt. Hvis eksemplet havde drejet sig om en fremmed mand, som ønskede, at jeg efter hans død aldrig satte min ben på Lunds Universitet, så er jeg ikke sikker på, at vi ville have følt, at det pågældende ønske havde nogen som helst vægt.

Egonsson har selv nogle eksempler (jf s 45-51), der lige som det sidst nævnte tilsyneladende taler imod IM. Eksemplet med faderen bliver netop inddraget for at tage kraften ud af disse andre eksempler. Men da eksemplet, som det fremgår, kan forklares uden at antage, at afdøde menneskers ønsker *som sådan* har vægt, tjener det ikke sit formål.

Der er selvfølgelig stadig et problem for tilhængererne af EM_w eller IM_h: Hvordan kan *han* gøre rede for, at vi skal tage hensyn til faderens ønsker, selv om faderen er

død, og derfor ikke vil kunne føle nogen tilfredsstillelse ved, at ønsket bliver opfyldt. Svaret må være, at *i sig selv* gør jeg ikke noget godt ved at opfylde min afdøde fars ønsker. Men der kan være følgevirkninger, som har afgørende betydning. For eksempel vil jeg, hvis jeg tænker og føler som de fleste andre gør, pådrage mig selv en masse samvittighedskvaler, hvis jeg ikke opfylder de pågældende ønsker. Givet EM_w eller IM_h er disse kvaler selvfølgelig irrationelle, men det gør dem jo ikke mindre forfærdelige og dermed mindre relevante.

Egonsson ville med en vis ret kunne indvende, at jeg ikke har *vist*, at de pågældende samvittighedskvaler er irrationelle. Og så længe jeg ikke har vist det, så vil det, at vi faktisk tillægger afdøde menneskers ønsker moralsk vægt, tale til fordel for IM. Mit eneste svar på denne indvending er, at det er muligt at give nogle rimelige forklaringer af vore holdninger til døde menneskers ønsker, som gør, at eksistensen af disse holdninger ikke vil tale til fordel for IM.

Den mest oplagte forklaring er, at vi faktisk har en tendens til at tænke på døde mennesker, som om de stadig på en eller anden måde var levende. Eksisten tielt set er det fantastisk svært begribeligt, at det menneske, den personlig hed, som man måske har kendt gennem hele sit liv, ikke længere eksisterer. Derfor vedbliver vi med at tænke på personen som eksisterende. Der er ikke så mange mennesker i vores del af verden, som i dag bogstaveligt tror på et liv efter døden. Men de følelser, som tidligere har fået næsten alle mennesker til at tro på et sådant liv, har vi stadig. Da vi tænker på de døde som levende, der kan opleve, hvad der sker, vil vi også have en tendens til at tillægge deres ønsker moralsk vægt. Der kan derfor siges at være et universelt, men irrationelt, grundlag for at tillægge opfyldelsen af døde menneskers ønsker værdi.

Endvidere kan der peges på vigtige *indirekte* grunde til, at det er godt, at jeg er et menneske, der har den slags irrationelle kvaler. Det er nemlig højst sandsynligt, at jeg kun ved at være et sådant menneske formår at opretholde et række af de nære personlige bånd til familie og venner, som i høj grad bidrager til at skabe glæde og tilfredsstillelse.

Egonsson nøjes som nævnt ikke med at argumentere ud fra eksempler. Især hvad angår fortidige ønsker føler han, at der er behov for et mere principielt argument. Problemet ved disse ønsker er jo, at de, som det fremgik i afsnit 1, er *ikke-eksisterende*. Og IM synes kun at tilsige os at tilfredsstille ønsker, som i en eller anden forstand kan siges at eksistere. Men ved hjælp af følgende argument, mener Egonsson at vise, at disse ønsker også må tælle for en tilhænger af IM:

"The separate argument for including past interests will be as follows ... The argument has three steps. First, in my view it is natural for me, if I want to do what is good for you, to do what you tell me and what I know that you are interested in. From this it is a short, and according to me very natural, step also to do what I think you would approve of if you just thought or knew about it: I ask myself what you would say about your interests if you had the opportunity to tell me about them, and then I act in accordance with that, even if I know that you will never have such an opportunity. This is the second step. The third step is that even if you are dead I ask myself what you would say about your interests if you somehow had the opportunity to inform me about them - and then I act according to that. I do this for the sake of

doing what is good for you. Of course this is far from a conclusive argument, but I hope it explains how I think" (s 87).

Det første, som må bemærkes, er at argumentet, som det står, forudsætter, hvad det angiveligt skal vise. I argumentets første trin tager Egonsson det for givet, at det er muligt at gøre noget godt for en afdød person. Spørgsmålet er altså ikke, *om* der kan gøres noget godt for en afdød, kun *hvad* der bør gøres.

Det næste er, at argumentet ikke umiddelbart tjener til at vise, at alle fortidige ønsker har moralsk vægt. Det tjener højst til at vise, at *døde menneskers* ønsker har moralsk vægt. Derimod kan det, som det står, ikke vise, at eksisterende menneskers fortidige ønsker har nogen moralsk vægt. Tværtimod synes det at vise, at jeg skal *se bort fra* disse ønsker.

Lad os antage, at en person som yngre har det ønske, at han vil leve en asketisk tilværelse, men senere afviser sin ungdoms idealer. Følger jeg tankegangen i ovenstående argument og spørger personen, hvad hans ønsker er, så vil han selvfølgelig sige, at jeg skal se bort fra hans tidligere idealer. Men dette modsiger jo klart Egonssons påstand om, at fortidige ønsker har moralsk vægt. Ifølge Egonsson bør personen tillægge sine tidligere ønsker moralsk vægt, når han som ældre skal vælge livsførelse—også selv om han ikke længere fastholder sin ungdoms idealer, men måske tværtimod foragter dem. Og andre har også pligt til at tage skyldigt hensyn til de ungdommelige idealer.

Den eneste udvej, som står åben for Egonsson, hvis han vil undgå at modsige sig selv på dette punkt, er at sige, at det, vi opfatter som personer, i virkelig heden er at betragte som *en serie af personer*, som hver for sig har krav på at blive respekteret. Desværre siger Egonsson ikke, om han er villig til at forsvare en sådan opfattelse. Jeg mener derfor at kunne konkludere, at Egonsson, med mindre han vil revidere sit personbegreb, er fanget i et dilemma: Enten har han et argument for, at døde menneskers ønsker har moralsk vægt, men så må han samtidig opgive at tilskrive eksisterende personers fortidige ønsker moralsk vægt, eller også fastholder han, at eksisterende personers fortidige ønsker har vægt, men opgiver så til gengæld sit argument for at tilskrive døde menneskers ønsker selvstændig moralsk vægt.

Betragter man argumentet, som det står, så har det selvfølgelig en klar intuitiv appel. Det er en almindelig udbredt opfattelse, at man, hvis man vil respektere døde mennesker, også må respektere deres ønsker. Dette er blandt andet baggrunden for, at den nyligt vedtagne danske lov om hjernedød og transplantationer lægger meget stor vægt på, at man kun må udtage organer, hvis det er i overensstemmelse med de ønsker, den potentielle donor havde før sin død. Og der er ikke langt herfra til den idé, at man ligefrem kan gavne afdødes situation ved at opfylde hans eller hendes ønsker.

Jeg mener dog, at det er vigtigt at afveje denne opfattelse i forhold til den mindst lige så udbredte opfattelse, at når en person er død, så er det for sent at gøre noget for personen. Og omvendt, at det heller ikke længere er muligt at gøre personen ondt. Når jeg selv forsøger at afveje tingene i forhold til hinanden, er jeg ikke et øjeblik i tvivl om, at den sidste opfattelse har større vægt end den første.

Selv om man afviser, at døde menneskers ønsker skulle have nogen moralsk vægt, så er det stadig muligt at fastholde, at eksisterende menneskers for tidige

ønsker har. Det gælder dog ikke alle fortidige ønsker—en del ønsker er nemlig betinget af, at man stadig har dem. Hvis jeg for eksempel nu ønsker, at jeg i morgen bliver inviteret ud at spise, så er dette ønske formodentlig betinget af, at jeg også i morgen har lyst til at komme ud at spise. Men der findes ønsker, som ikke er betinget af, at man stadig har de relevante ønsker, nemlig de såkaldte *idealer*.

Egonsson fremfører en argumentation, der tilsyneladende skal tjene til at vise, at opfyldelsen af en persons fortidige idealer har moralsk vægt:

"I claim that the content of a want and whether the want occurs earlier or later in life is secondary to considerations of strength and duration of the want. ... Admittedly it sounds strange to say that the ideals we may acquire in the latter part of our life ought not to be practically observed if they are outweighed by former ideals. But this is strange only on condition that the latter ideal according to a reasonable criterion is *better* than the previous one. I do not think that merely the fact that an ideal is embraced later in life is such a reasonable criterion.

... it is not correct to say that what is important for a single being to consider is the strength and duration *only of his own* wants. With this in mind I think we might tolerate the view that will not place a special weight on later ideals merely because they occur later in life. We have seen that the view here proposed will not place a special weight on former ideals either—IM will only exhort us to satisfy the kind of want the satisfaction of which is likely to contribute to the overall maximization of interests" (s 54-55).

Der synes her at være to argumenter for, at opfyldelsen af fortidige idealer bør have moralsk vægt. Det første tager sit udgangspunkt i den præmis, at *selve det tidspunkt*, til hvilket en person tilslutter sig et ideal, ikke kan være afgørende for, om idealet skal have moralsk vægt. Præmissen er en konsekvens af det almindeligt accepterede princip, at en moralsk forskel må basere sig på en reel kvalitativ forskel og ikke blot kan basere sig på partikulære forhold, såsom hvilke personer, steder eller tidspunkter det drejer sig om. Jeg ser ingen grund til at betvivle denne præmis, men vil nøjes med at påpege, at konklusionen ikke følger af præmissen.

Når nogen som jeg vil hævde, at opfyldelsen af et fortidigt ideal ikke bør have moralsk vægt, så er begrundelsen *ikke*, at idealet nyder tilslutning på et bestemt tidspunkt. Begrundelsen er derimod, at der ikke længere er nogen, som tilslutter sig idealet, og som derfor kan opleve tilfredsstillelse ved, at idealet bliver opfyldt. Og forskellen mellem idealer, som nyder tilslutning og idealer, som ikke gør, er klart en reel kvalitativ forskel. Det lykkes derfor ikke Egonsson med sit første argument at vise, at forskellen mellem fortidige og nutidige idealer er moralsk vilkårlig.

Det andet argument appellerer til den utilitaristiske grundtanke: Den moralsk rigtige handling er den, der *maksimerer* mængden af værdifulde konsekvenser. Men da vi betragter opfyldelsen af ønsker som noget værdifuldt, så må det være moralsk rigtigt at opfylde flest mulige ønsker—uberoende på om disse er nutidige eller fortidige.

Umiddelbart ser dette argument måske meget tilforladeligt ud. Men det lider af den afgørende svaghed, at det forudsætter, hvad det skal vise. Tilhæneren af EM_w eller IM_h vil selvfølgelig benægte, at opfyldelsen af ønsker som sådan er noget

værdifuldt. Det, der for eksempel ifølge IMh er værdifuldt, er opfyldelsen af ønsker, som er forbundet med tilfredsstillelse eller glæde. Og argumentet bør derfor ikke gøre indtryk på andre end de, der i forvejen er tilhængere af IM.

I forbindelse med disputatsforsvaret fremkom Egonsson med et yderligere argument til fordel for, at opfyldelsen af fortidige idealer har moralsk vægt. Det var, at opfyldelsen af sådanne idealer vil bidrage til at skabe sammenhæng i vores liv, og da sammenhæng i livet er med til at gøre livet bedre, så er det godt at opfylde fortidige idealer.

Man kan diskutere, om ikke Egonsson smugler yderligere værdier ind, for at få dette argument til at hænge sammen. Men i alle tilfælde mener jeg, at det er muligt at afvise argumentet på grundlag af et simpelt eksempel:

Tænk på en person, der i sin tidlige ungdom var glødende nazist og derfor også med kraft tilsluttede sig det ideal, at jøderne skal udryddes. Han var godt klar over, at han med alderen måske kunne ændre synspunkt, men så blot dette som et tegn på alderdomssvækkelse og ønskede, at idealet ville gå i opfyldelse, selv om han senere måtte ændre synspunkt. Senere ændrer personen faktisk synspunkt. Og i forsøget på at komme ud over sin fortid går han blandt andet engageret ind i kampen mod racisme. Jeg har svært ved at se, at man på nogen måde ville berige denne persons liv, hvis man i overensstemmelse med hans ungdoms idealer gav sig til at udrydde jøder. Tværtimod ville det være med til at forringe hans kamp mod racismen og dermed meningen med hans liv.

Jeg har nu været igennem alle Egonssons argumenter for, at IM er en bedre teori end EM_w og IM_h. Da jeg mener at have kunnet tilbagevise dem alle sammen, vil jeg tillade mig at konkludere, at Egonsson ikke har nogen gode argumenter for IM. Samtidig mener jeg, at Egonsson faktisk selv flere steder indirekte tilslutter sig en opfattelse i stil med IMh. Det mest tydelige eksempel på dette kommer i forbindelse med hans diskussion af, om det kun er rationelle ønsker, der har moralsk vægt.

Han har et eksempel med en datter, der til sin fødselsdag ønsker sig en plade med punk-musik. Samtidig ved vi, at hun, hvis hun vidste noget om klassisk musik, ville foretrække en plade med klassisk musik. Spørgsmålet er så, hvilken type plade det ville være rigtigt at give hende:

"Now you ask yourself which of her interests you ought to satisfy—her *actual* and in your opinion irrational preference for punk-music or her *hypothetical* and in your opinion rational preference for classical music? If you chose the former alternative she would be content, and if you chose the latter she would, if she were rational and based her preferences on all the relevant facts available ... be *more* content than with the former alternative. ...

But suppose she will presumably never listen to the music you think would satisfy her rational preference, and that she thus will have no deep musical experience at all if you choose this alternative. ... Now, your daughter's interest in having a gramophone record of classical music is a hypothetical one, and therefore I claim that we have no obligation to satisfy it" (s 99-100).

Ifølge hvad Egonsson her siger, så har tilfredsstillelsen af et hypotetisk ønske ikke nogen moralsk vægt. Kun opfyldelsen af faktiske ønsker har moralsk værdi.

Den afgørende og relevante forskel mellem opfyldelsen af en hypotetisk og af et faktisk ønske er tilsyneladende, at den sidste form for opfyldelse gør personen tilfreds ("content"). Men hvis tilfredshed her er det afgørende kriterium for tilskrivelsen af moralsk værdi, så bør det jo også være det i andre sammenhænge. Og det kan det kun være, hvis IM opgives til fordel for EMw, IMh eller en tilsvarende teori.

Egonsson kunne selvfølgelig svare, at når han lægger vægt på tilfredshed, er det fordi, at et normalt menneske vil have et meget stærkt ønske om at være tilfreds, og at det altså ikke er tilfredsheden som sådan, der har vægt. Svaghe den ved dette svar er, at det ikke viser, at det i alle tilfælde vil være ubegrundet at opfylde hypotetiske ønsker. Det viser kun, at opfyldelsen af hypotetiske ønsker normalt vil have langt mindre vægt end opfyldelsen af eksisterende ønsker.

Der mangler altså et argument for Egonssons påstand, om at opfyldelsen af hypotetiske ønsker ikke har *nogen* moralsk vægt. Det er svært at se, hvordan han skal kunne give et sådant argument, der ikke samtidig vil være et argument for, at fortidige ønsker heller ikke har nogen moralsk vægt. Fortidige ønsker er jo, som det er fremgået, også hypotetiske ønsker. Hvis Egonsson vil fastholde, at opfyldelsen af hypotetiske ønsker ikke har nogen moralsk vægt, må han tilsyneladende også gå med til, at opfyldelsen af fortidige ønsker heller ikke har nogen moralsk vægt. Dermed ville han komme meget tæt på at acceptere oplevelsesbetingelsen.

Selv ud fra Egonssons egne præmisser er det altså muligt at forsvare en etisk teori, som hævder, at opfyldelsen af et ønske kun har værdi, hvis den er forbundet med tilfredsstillelse eller glæde.

IV

Noget af det sværeste at håndtere i etisk teori er spørgsmålet, om hvilke ting der har værdi i sig selv. Det er som om, at spørgsmålet er så fundamentalt, at det er næsten umuligt at give et *begrundet* svar på det. Vi synes at være hen vist til ubegrundede antagelser og intuitioner.

Det er en stor fortjeneste ved Egonssons afhandling, at den forsøger at *argumentere* for en holdning til dette afgørende spørgsmål—oven i købet den højst kontroversielle holdning, at noget har værdi, hvis og kun hvis det opfylder et ønske. Selvfølgelig er det en svaghed, at ingen af argumenterne holder. Men da Egonsson med stor dygtighed forsøger at give de bedste argumenter, der kan gives for hans opfattelse, så har afhandlingen alligevel stor betydning. Den tjener nemlig indirekte i kraft af argumenternes manglende succes til at underbygge det synspunkt, at en tilfredsstillende etisk teori må være i overensstemmelse med oplevelsesbetingelsen. Det betyder, at noget kun har værdi, hvis det skaber tilfredshed, glæde eller anden form for lykke.*

Peter Sandøe

(En tak till Dan Egonsson for de gode svar, han ved disputationen den 23 maj 1990 gav på mine indvendinger. Endvidere vil jeg gerne takke Lars Bergström og Ingmar Persson for nogle meget nyttige bemærkninger til en tidligere version af denne artikel og Statens Humanistiske Forskningsråd, Danmark, for økonomisk støtte.)

Notiser

Vad menar filosofer med "moralisk"?

Nr 4 1990 av *Filosofisk tidskrift* innehåller en artikel av Torbjörn Tännsjö, "Visst kan vi observera det goda!" och en replik på den av Lars Bergström. Tännsjö säger inledningsvis att Lars Bergström betvivlar hans tes (framförd i hans bok *Moral Realism*) att "vi kan observera intrinsikalt värde".

Själv är jag inte filosof, och jag har inte stött på termen "intrinsikalt värde" förrän i en artikel av Lars Gustafsson i Svenska Dagbladet den 12/8 1990. Förgäves har jag letat efter den i några uppslagsböcker, bl a i 1984 års upplaga av Marc-Wogaus *Filosofisk uppslagsbok*. (Där förklaras "intrinsic value", men jag kan inte se att den förklaringen passar in på Tännsjö's användning av "intrinsikalt värde".) Emellertid har jag försökt att med hjälp av Tännsjö's nämnda artikel få klarhet om vad termen betyder.

Jag har kommit fram till en gissning men är inte säker på att jag har gissat rätt. Att jag fortfarande är osäker beror främst på att Tännsjö tycks använda ordet "moralisk" på ett för mig—och förmodligen de flesta icke-filosof—främmande sätt, t ex när han säger att vissa moraliska observationer av intrinsikalt värde bäst förklaras av moraliska fakta (s 40). Som exempel på *en sådan moralisk observation* tar han följande fall (s 40):

Kl 5 en morgon väcktes han av att hans treåriga dotter hoppade på hans mage. Därigenom utsattes han för en "upplevelse av intensivt lidande", och han "observerade" att denna upplevelse "var intrinsikalt dålig".

Är det inte ett åtminstone för icke-filosof besynnerligt språkbruk att beteckna denna observation som moralisk? Tännsjö påstår inte att den gäller en moralisk norm, han påstår inte att dottern genom att hoppa på sin pappas mage bröt mot en sådan norm. Vad observationen gäller är enligt Tännsjö ett "intrinsikalt värde", och detta tycks utgöras av det negativa värde som han tillmäter sin upplevelse av lidande; han observerade att upplevelsen "var intrinsikalt dålig".

Den observation som Tännsjö talar om gäller alltså ett faktum som inte är i vanlig mening moralisk—inte har att göra med vad icke-filosof vanligen kallar moral. Vad den gäller tycks vara vad man kan kalla ett mentalt faktum, nämligen att upplevelsen av lidande var obehaglig—"intrinsikalt dålig".

För mig och andra icke-filosof med visst intresse för filosofiska frågor vore det intressant (och därmed kanske av positivt intrinsikalt värde?) att få veta, om Tännsjö's sätt att använda orden "moral" och "moralisk" är allmänt accepterade bland filosofer av facket. Och för filosofiämnets anseende vore det troligen av värde att filosofer, när de skriver i dagstidningar, försökte skriva så att vi amatörer kunde förstå dem.

Harald Dickson

Tre volymer i Natur och Kulturs serie Klassiska filosofer har återutgivits med stöd av Erik och Gurli Hultengrens fond för filosofi. Det rör sig om valda skrifter av G W Leibniz, René Descartes och George Berkeley. Varje volym är försedd med register och med en längre inledning av Konrad Marc-Wogau. Två av dem har dessutom översatts av Marc-Wogau. Den tredje, av Berkeley, har översatts av Anna Sjöstedt. Det är mycket glädjande att dessa böcker nu är tillgängliga på den svenska bokmarknaden.

Författaren Lars Gustafsson har utan tvekan en skönlitterär begåvning, men hans förmåga att läsa innantill är inte särskilt väl utvecklad. Det visade sig bland annat i en kolumn i Svenska Dagbladet (den 28/3 1991) där han skriver: "Professor Lars Bergström säger t ex att socialismens misslyckande i denna världsdal inte bevisar att den är moraliskt underlägsen". Något sådant har Bergström inte sagt. Vad han däremot har sagt (i SvD den 13/3) är att kapitalismens seger över socialismen inte utgör ett bevis för *den nyliberala moralens* legitimitet. Detta är ju något helt annat! Kapitalism är inte detsamma som nyliberal moral. Och i de kapitalistiska länder som för närvarande är ekonomiskt framgångsrika finns det starka inslag av välfärdspolitik, vilket är just det som nyliberaler vänder sig mot.

Lars Gustafsson påstår också att Bergström anser att "den offentliga sektorn måste vara immun mot kritik". Även detta är alldeles fel. Var får Gustafsson allt ifrån? Tål han inte klimatet i Texas? Har någon cowboy skrämt vettet ur honom?

Apropå Bergströms beskrivning av den nyliberala moralen, så har även den Timbro närstående och i Linköping verksamme filosofen Ingemar Nordin haft kritiska synpunkter på denna (SvD 27/3). Nordin beskyller Bergström för att blanda ihop rättigheter och "civilmoral". Har han rätt?

Nyliberalerna anser att varje människa har rätt till liv, frihet och egendom, vilket i stort sett betyder att man får göra vad man vill, så länge man inte hindrar andra att göra vad dom vill.

Antag nu att din granne håller på att svälta ihjäl och att du utan större ansträngning eller kostnad skulle kunna rädda honom. Har du då någon moralisk skyldighet att göra det? Enligt vanlig moral är väl svaret ja, men enligt nyliberalismen tycks det vara nej. Ty enligt nyliberalismen får man som sagt göra vad man vill.

Det är här Nordins så kallade "civilmoral" kommer in. Han tycks mena att du har rätt att låta grannen svälta ihjäl, men att du ur civilmoralisk synpunkt ändå bör hjälpa honom.

Detta låter underligt. Om du ur moralisk synpunkt har rätt att låta grannen svälta, så kan du väl inte samtidigt ur (civil)moralisk synpunkt vara skyldig att hjälpa honom? Men när nyliberalerna säger att du har rätt att låta bli att hjälpa grannen, så menar de kanske bara att lagen tillåter ett sådant beteende. De rättigheter de talar om är kanske *juridiska* snarare än moraliska. Nordin menar exempelvis att man kan ha rätt att göra något som är moraliskt felaktigt, och han illustrerar detta med yttrandefriheten i Sverige, enligt vilken vi har (juridisk) rätt att säga saker som vi ur moralisk synpunkt inte bör säga.

Men med denna tolkning blir nyliberalismen uppenbart falsk, ty vi har ju faktiskt inte en juridisk rättighet att göra vad vi vill. Du har kanske en juridisk rätt att inte hjälpa grannen, men du har t ex inte juridisk rätt att skattefuska.

De rättigheter nyliberalerna talar om kan därför knappast vara juridiska. Men om de i stället är moraliska, så går Nordins ståndpunkt inte ihop. Om du har en *moralisk* rättighet att inte hjälpa din granne, så gör du dig inte skyldig till något moraliskt fel om du inte hjälper honom.

En rättighet är normalt en kombination av två saker, dels frånvaron av en skyldighet hos rättighetsinnehavaren, och dels en skyldighet hos någon annan. Att A har rätt till liv betyder t ex att A inte har någon skyldighet att ta livet av sig och dessutom att andra har en skyldighet att inte ta livet av A. Att du har en rättighet att inte hjälpa din granne betyder på liknande sätt att du inte har någon skyldighet att hjälpa honom, samt att andra har en skyldighet att inte tvinga dig att hjälpa honom

Men kanske är det så att en del nyliberaler egentligen inte alls talar om vilka juridiska eller moraliska rättigheter folk har, utan att de bara ger uttryck för en politisk uppfattning om *vilka juridiska rättigheter folk borde ha*. Kanske är det så Nordin bör tolkas. Han säger att poängen med de nyliberala rättigheterna är att de möjliggör ett samhälle där folk med olika moraluppfattningar kan leva sida vid sida. Man kan tycka att detta är möjligt även i t ex dagens Sverige, men vad Nordin främst tycks reagera mot är att skattepengar används för ändamål som ogillas eller betraktas som omoraliska av vissa medborgare. Att "leva sida vid sida" tycks för Nordin innebära att man skall slippa betala skatt (annat än till en stat med minimala funktioner).

Låt oss alltså anta att nyliberalismen går ut på att varje individ bör ha en juridisk rätt att göra vad han eller hon vill. Detta betyder i sin tur att det bör finnas en lagstiftning och en därmed förknippad sanktionsapparat, vars enda uppgift är att se till att folk får vara i fred och göra vad de vill. Det är detta som brukar kallas en "nattväktarstat". I verkliga livet är något sådant mycket sällsynt. Det som i mänsklighetens historia kommer närmast nyliberalernas ideal är väl den amerikanska vilda västern.

Tolkad på detta sätt är nyliberalismen alltså närmast en *politisk* målsättning. Denna målsättning kan i princip delas av personer med helt olika moraluppfattningar. En utilitarist kunde t ex hävda att en nattväktarstat bör inrättas som ett medel till att uppnå "största möjliga lycka till största möjliga antal". En etisk egoist som Ayn Rand finner det kanske förenligt med sina intressen att propagera för en nattväktarstat. En kontraktsteoretiker som John Rawls kunde kanske hävda att rationella personer, som inte vet något om sina speciella positioner i samhället, skulle kunna komma överens om att leva i en nattväktarstat. Och en anhängare av grundläggande moraliska rättigheter som Robert Nozick kan finna det troligt att en nattväktarstat är den enda stat som skulle kunna uppstå utan att några moraliska rättigheter kränks.

Men dessa motiveringar är mycket diskutabla. Många utilitarister, som t ex John Stuart Mill, skulle bestämt förneka att nattväktarstaten är det bästa medlet till allmän lycka. Den etiska egoismen skulle i många fall leda till att folk har en moralisk skyldighet att bekämpa nattväktarstaten (nämligen om de själva tjänar på det). Rawls själv anser att rationella personer inte skulle vilja leva i en nattväktarstat. Och även

Nozick har ju numera—i sin bok *The Examined Life*—övergivit den nyliberala ståndpunkten.

Frågan är alltså om, och i så fall hur, den nyliberala målsättningen om en nattvaktarstat kan motiveras. Här har Nordin ett alldeles eget bidrag att komma med. Enkelt uttryckt går det ut på att eftersom ingen kan veta vilken moral som är den riktiga, så bör samhället inrättas så att folk inte hindras att göra vad de vill så länge de inte hindrar andra att göra vad de vill.

Detta är inte övertygande. För det första är det inte självklart att ingen kan veta vilken moral som är den riktiga. Det är visserligen något som ofta påstås, särskilt kanske i Sverige och då av Hägerströms efterföljare, men det är ingalunda allmänt accepterat. Majoriteten av mänskligheten har nog motsatt åsikt. Men om vi, för det andra, inte kan veta vilken moral som är riktig, så kan vi inte heller veta om Nordins argument alls är relevant—eller för den delen om den nyliberala målsättningen är riktig. För det tredje, även om Nordins argument skulle vara relevant, så finns det andra relevanta argument som pekar i motsatt riktning. Ett sådant kunde vara att en nattvaktarstat i praktiken inte kan förväntas utgöra en garanti mot rättighetskränkningar. Betänk hur det brukade gå till i vilda västern!

Nordin antyder också ett annat argument för nattvaktarstaten, nämligen det som går tillbaka till John Locke och hans idéer om äganderätt. Nyliberaler tycks mena att man kränker folks äganderätt om man tvingar dem att betala skatt. Juridiskt sett gör man förstås inte det om lagen tillåter skatteindrivning. Det måste alltså vara frågan om en *moralisk* äganderätt. Men hur skall man veta vad folk äger i moralisk mening? Den centrala tanke som Nordin här ansluter sig till är följande: "Eftersom vi äger vårt arbete så äger vi de ting som vi använder den oägda materien för att skapa". Han tycker att detta antagande är fritt från ockulta trosföreställningar. Det kan nog ifrågasättas. Dessutom innehåller det ett logiskt felslut. Och för övrigt visar det ju inte heller att vi äger de pengar som vi betalar i skatt. Ty dessa pengar är ju inte ting som vi har använt den oägda materien för att skapa.

Göran Hermerén har publicerat en bok som heter *Art, Reason, and Tradition. On the role of rationality in interpretation and explanation of works of art*, Lund 1991 (Studier utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund. Scripta Minora 1989-1990:2).

Göran Hermerén har vidare av Medicinska Forskningsrådet föreslagits som innehavare av en professur i medicinsk etik. Det fanns elva sökande till denna professur. Av de tre sakkunniga satte Knut Erik Tranøy Hermerén i första förslagsrummet, Martti Lindqvist satte Torbjörn Tännjö i första förslagsrummet, och Jan-Otto Ottoson avstod från att bedöma de sökandes filosofiska kompetens och hänvisade i detta avseende till sina medsakkunnigas bedömning! Ottoson, som är psykiater, uppfattade sin roll som "att värdera i vad mån de sökandes insatser har bidragit till att etiskt tänkande har fått inflytande i hälso- och sjukvård och medicinsk forskning", och på grund av denna värdering satte han Hermerén främst.

Många av oss har nog undrat hur en radio fungerar. Hur kan det komma sig att man kan höra i t ex Malmö vad någon säger i en mikrofon i Stockholm? En förklaring av

detta (som tycks härstamma från den amerikanske filosofen Max Black) ser ut så här: "Tänk dig att det ligger en stor katt utsträckt över södra Sverige, med huvudet i Malmö och svansen i Stockholm. Om man då trampar på svansen i Stockholm, så jamar huvudet i Malmö. Konstigare är det inte. Precis så fungerar radioförbindelser. Den enda skillnaden är att då finns det ingen katt".

Torbjörn Tännsjö (vem annars) har utgivit en ny bok: *Välja barn. Om fosterdiagnostik och selektiv abort*, 1991. Förlaget är Sesam, dvs RFSU:s förlag för sexualitet, samlevnad, samhälle.

I en av de flitigast använda läroböckerna i medicinsk etik, *Medicinsk etik och människosyn* (red Holsten Fagerberg, Liber 1986) framlägger Erwin Bishofberger följande morallära:

"En handling är moraliskt rätt, om den på sikt och i sin helhet inte är kontraproduktiv, d v s om den på sikt och i sin helhet inte undergräver eller förstör det värde som den åsyftar. Det räcker inte att handlandet kortfristig och partikulärt förverkligar detta" (s 22).

Detta är uppseendeväckande. Enligt Bishofsbergers moral tycks t o m Hitlers judeutrotning vara moraliskt rätt! Eller var Hitlers handlande kontraproduktivt? Var felet med Hitler att han inte långsiktigt lyckades ta kål på alla judar? Eller menar Bishofberger att "det värde som handlingen åsyftar" måste vara något gott? Kanske är han när allt kommer omkring utilitarist. Ibland verkar det så. Han skriver t ex följande:

"De konsekvensetiska normteorierna utgår från handlandets konsekvenser. Handlingen är inte redan i sig själv moraliskt kvalificerad, utan den får sin etiska kvalifikation av de (överblickbara) följdverkningar som den medför. Dessa teorier blir först acceptabla, när de avvisar satsen att det goda ändamålet helgar medlen.

Vår normteori utgår visserligen också från handlandets konsekvenser, men den övervinner motsatsen mellan de båda teorierna [dvs den konsekvensetiska och den pliktetiska]. Genom att den frågar efter följdverkningarna på sikt och i sin helhet bedömer den en kontraproduktiv handling som orätt "i sig": den är motsägelsefull i sig. Detta är då samtidigt en pliktetisk argumentationsfigur. Satsen att det goda ändamålet inte helgar medlen får här sin mening" (ss 33-4).

Utilitarismen (så som den normalt brukar uppfattas) tar ju, till skillnad från det Bishofberger kallar "konsekvensetik", hänsyn till en handlingens *totala* följdverkningar, dvs både på kort och lång sikt. Det tycks vara denna uppfattning som Bishofberger här ansluter sig till. Den argumentationsfigur som består i att han kallar sin uppfattning "pliktetisk" i stället för "konsekvensetisk" (i vanlig mening) är visserligen en smula förvirrande, men torde inte ändra något i sak.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: Ingmar Persson är docent i praktisk filosofi i Lund, Anders Tolland disputerade nyligen i teoretisk filosofi i Göteborg, Per Lindström är docent i teoretisk filosofi i Göteborg, Per Frostin är professor i teologi i Lund, Per Sandøe är forskningsstipendiat i Köpenhamn.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- * sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- * skall vara försedda med namn och adress
- * skall som regel 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
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)
- * skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- * noter och litteraturhänvisningar 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 författaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidaget varit i infört.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—8/1987 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr
För årg 9/1988—11/1990 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482