

FILOSOFISK TIDSKRIFT

1/95

MICHAEL AZÁR

*Foucault (& Nietzsche):
Historien, Subjektet, Makten*

PER BAUHN

*Kärleken, friheten,
och aktörskapet*

PER-ERIK MALMNÄS

*Allais paradox och
maximering av förväntat värde*

TORBJÖRN TÄNNSJÖ

*Koherens och
epistemiskt rättfärdigande*

THOMAS ANDERBERG

Miljöetik och eko-logik

INNEHÅLL

<i>Foucault (& Nietzsche): Historien, Subjektet, Makten</i>	3
MICHAEL AZÁR	
<i>Kärleken, friheten, och aktörskapet</i>	20
PER BAUHN	
<i>Allais paradox och maximering av förväntat värde</i>	30
PER-ERIK MALMNÄS	
<i>Koherens och epistemiskt rättfärdigande</i>	37
TORBJÖRN TÄNNSJÖ	
<i>Miljöetik och eko-logik</i>	41
THOMAS ANDERBERG	
<i>Recensioner</i>	55
DAVID ANDERSSON om Hans Ruins <i>Enigmatic Origins</i>	
<i>Notiser</i>	60

Filosofisk tidskrift nr 1 1995 årg 16. Filosofisk tidskrift utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

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

Produktion och prenumerationer:

Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 08-717 94 86

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år, pris 120 kronor, pg 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Lösnummer: 35 kronor

Satt av Ord och Grafik, Stockholm

Tryckt hos Lagerblads tryckeri AB, Karlshamn, 1995

ISSN 0348-7482

MICHAEL AZÁR

Foucault (& Nietzsche): Historien, Subjektet, Makten

Vad är filosofin om inte ett sätt att reflektera,
inte så mycket över vad som är sant eller falskt,
utan över vår relation till sanningen. *Michel Foucault*

Samtidens intellektuella debatter – dess fält av frågeställningar, perspektiv och dess allmänna problematik – kan svårligen begripas bortom Michel Foucaults författarskap. Han har idag, tio år efter sin död, kommit att symbolisera en rad positioner och utmaningar som ingen human- eller samhällsvetenskap av idag helt förmår ignorera.

Ett spännande sätt att närma sig hans mer filosofiska tankevärld – utan att för den skull göra anspråk på vare sig en heltäckande, djupdykande eller kronologisk redogörelse för hans utveckling – är att gå till någon av hans mindre essäer. En fruktbar sådan är *Nietzsche, Genealogie, L'histoire*, skriven i början av 70-talet som en hyllning till Jean Hyppolite (1971).

Det är en text med många intressanta aspekter. Dels på grund av dess speciella stil: kompakt, tydlig, närmast bombastisk; centrala föreställningar i hans tänkande framträder här på ett klarare sätt än i andra texter. Dels på grund av dess specifika syfte: Foucault ger röst åt en av sina huvudsakliga filosofiska inspirationskällor – Nietzsche – och preciserar på så sätt sin egen *position* i filosofihistorien. Och slutligen på grund av dess kronologiska läge i hans produktion: omkring hälften gjort, hälften kvar; texten uttrycker på så sätt både ett sorts *tillbakablickande* (en resumé, ett punktsättande, en omreflexion) och ett *föregripande* (utkast av vad som kan göras utifrån det som har gjorts, nya projektförslag, anandet av en ny problematik).

Essän låter framträda – som jag skall försöka visa genom att kontrastera den mot såväl hans övriga produktion som mot ett vidare historiefilosofiskt sammanhang – en sorts tankevävnad av idéhistoriska

förutsättningar, filosofiska antaganden, av oppositioner och likheter (dvs för och emot vad Foucaults ”intervention” i den samtida debatten riktar sig) osv.

1. Nietzsche vs Hegel

Nietzsche är inte åkallad av en slump: det är ett laddat vägval, en symbolisk gest vars innebörd Foucault vet att ingen – i det intellektuella fält han befinner sig i – kan missförstå. Nietzsche är hammaren som skall nedmontera fransmännens Hegel och framskynda ett filosofiskt perspektivskifte. ”[H]ela vår epok försöker undfly Hegel – oavsett om det är genom logik eller epistemologi, Marx eller Nietzsche”, säger Foucault 1970 vid sin installationsföreläsning vid College de France.

Det är till stor del ur denna grundläggande filosofihistoriska motsättning – mellan dessa två mästare, Hegel och Nietzsche, dessa två hela fält av perspektiv och frågeställningar, direktiv och positioner – som Foucault ser sitt tänkande växa fram. I *Nietzsche, Genealogie, L'histoire* är denna spänning helt påtaglig. Nietzsche får ofta tala i Foucaults ställe och markera positioner, Hegel får inte tala alls, ges inte ens ett namn, men förekommer hela tiden som ett slags bakgrund mot vilken Nietzsches citat och Foucaults kommentarer söker avgränsa sig.

Hegel är i fransk filosofi (förmedlad via framför allt Alexandre Kojève och Jean Hyppolite) symbolen för ett tänkande som vill införliva *allt* i ett filosofiskt system (jfr Poster 1975; Descombes 1987). I Hegels system ryms inte bara hela världen – utan också svaret på varför så verkligen är fallet. Världsandens dialektiska historia består i en sorts ständigt införlivande av förnuftets *andra*, av ett succesivt utplånande av all alienation: vid historiens slut *kan* ingenting vara obekant eller radikalt skilt från någonting annat. Verkligheten sluter till slut en identitetens cirkel kring sig själv och tar på en och samma gång steget *in* i det absoluta Vetandet (subjektet sammanfaller med objektet, de kantska antinomierna och tinget i sig införlivas) och klivet *ut* ur Historien (handlingen skapar inte längre något nytt, verkligheten, samhället och människan sammanfaller med sitt *telos*).

Nietzsche, däremot, representerar en filosofi som söker sig en väg bortom de spekulativa systemen. Nomaden som försöker tänka *utan och bortom* Logos (eller Gud i en eller annan version), bortom vissheten att Förnuftet alltid *finns* som antingen premiss eller telos för tänkandet. I Foucaults tappning – liksom i Deleuzes, Klossowskis,

Batailles, Blanchots – söker Nietzsche möjligheten att tänka det annorlunda, det (andra) som inte låter sig reduceras till ett övergripande och hierarkiskt system (det samma). Hegel är identitetens och enhetens filosof; Nietzsche skillnadens.

Nietzsche, skriver Foucault

[...] kritiserade ständigt den typ av historiesyn som återinför (och alltid inbegriper) ett metahistoriskt perspektiv: en historia vars funktion är att integrera de slutgiltigt reducerade tidskillnaderna till en totalitet sluten kring sig själv; en historia som alltid uppmuntrar subjektiva erkännanden och tillskriver alla historiens splittringar en slags försoning; en historia vars syn på det förflutna förutsätter ett tidens kommande slut, en fullbordad utveckling (1971, s 159, min översättn).

Det kan också uttryckas: för Nietzsche och Foucault är de historiska konflikterna, händelserna, tankesystemen inte reducerbara till ett slags sista instans. De utspelar sig utan något övergripande motiv, mening eller riktning. Snarare, skriver Foucault, svarar de mot ”slumpmässiga konflikter”.

För Hegel är tvärtom konflikterna istället gradvisa steg mot en slutgiltig *försoning*. Historiens förlopp förstås utifrån ett Logos som med ett slags totaliserande nödvändighet formar historien efter ett bestämt *ursprung* och ett redan på förhand givet *telos*. Historien som progressiv och kontinuerlig, universell och totaliserande, rotad i (det absoluta och/eller det mänskliga) subjektets *intentionalitet* och förmåga att transcendera det givna. Den hegelianska teleologin, tillsammans med – och integrerad i – marxismens och historiefenomenologins många skepnader, utgör just den filosofiska samtids horisont som Foucault söker överskrida. Samtidens stora representant var givetvis Jean-Paul Sartre.

2. Sartre och Foucault: Historien eller historierna

Sartre–Foucault är ett belysande par för att rama in den filosofiska kontext som Foucault verkade i. Något grovt kan man säga att de representerar varsin sida av den franska 60-talsfilosofin: å ena sidan (den sene) Sartre – vars historiefenomenologiska och marxistiska projekt sökte precisera och fördjupa innebörden i begrepp som ”subjekt”, ”praxis”, ”dialektik”, ”utveckling”, ”kontinuitet”. Å andra sidan

Foucault – vars filosofiska bakgrund och intressen utöver Nietzsche närmare stod i skuld till de strukturalistiska och poststrukturalistiska tankeströmningarna, vars huvudsakliga projekt bestod just i att bryta mot hegelianismens och historiefenomenologins metoder och antaganden. I stället för fenomenologins och (den hegelianska) marxismens begreppsschema – ”intentionalitet”, ”tidsande”, ”subjekt”, ”dialektik”, ”progressiv utveckling” etc – introducerade strukturalismen begrepp som struktur, system, språk, transformation, förändring etc.

För Sartre handlade det primärt om att *humanisera* marxismen och att grundlägga dialektiken som överlägsen historiefilosofisk metod och ontologi. För Foucault var föreställningen om det suveräna subjektet och synen på historien som kontinuerlig och progressiv endast chimärer. Teleologin var inte bara falsk utan också blind för det avvikande och unika.

Jämför Sartre:

Existentialismen liksom marxismen nalkas erfarenheten för att i den upptäcka konkreta synteser. Den kan bara uppfatta dessa synteser inom en rörlig och dialektisk totalisering, som är identisk med historien – eller ur den strikt strukturella synpunkt som vi här anlägger, med ”filosofins förverkligande”.

För oss blir sanningen till, den *är* och *kommer* att vara tillbliven. Det är en totalisering som totaliserar sig själv oupphörligen. De särskilda händelserna saknar betydelse, är varken sanna eller falska så länge de inte genom de olika deltotaliteternas förmedling hänförs till den pågående totaliseringen. (1960, s 44–45).

...med Foucault:

Mänskligheten skrider inte gradvis framåt från konflikt till konflikt till en universell ömsesidighet, där lagen slutligen ersätter kriget; mänskligheten skriver in sitt våld i ett system av regler och går följaktligen från makt till makt (1971, s 157, min övers).

En hel historisk tradition (teleologisk eller rationalistisk) syftar till att upplösa den enskilda händelsen i en ideal kontinuitet – som en teleologisk rörelse eller naturlig process [...] Världen vi känner är inte denna i grunden enkla konfiguration där händelser reduceras till essentiella egenskaper, slutliga mål, eller ursprungliga och yttersta värden (s 161, min övers).

Foucault introducerade under sitt författarskap en rad begrepp och metaforer för att ifrågasätta föreställningen om historien som kontinuerlig, homogeniserande och progressiv. "Discontinuité", "dissension", "disparité", "dissociation", "dispersion" etc – just detta *dis* väver sig in i Foucaults begreppsapparat och har som funktion att åtskilja det skiljande från det hävdade homogena, att frigöra den historiska *händelsens singularitet* från alla totalitetsprinciper.

Den genealogiska historia som Foucault i Nietzsches efterföljd vill skriva måste uppmärksamma "händelsernas singularitet bortom varje monoton finalitet". Den avsäger sig den metahistoriska tron på "ideala [evigt givna] betydelser" och kräver i stället "kunskap om detaljer".

Redan i *Orden och tingen* (Les mots et les choses) från 1966, där Foucault sätter sig före att skriva humanvetenskapernas "historiska omedvetna" och framväxt, hävdades historiens – och särskilt vetenskapshistoriens – diskontinuitiva karaktär. Boken utgör en analys av de "diskursiva" förutsättningar eller "epistemologiska" formationer (*episteme*) som under olika epoker – renässansen, den klassiska epoken, den moderna eran – avlöst varandra och möjliggjort de skilda kategoriseringar, begrepp och synfält som "humanvetenskaperna" i fråga (biologi, lingvistik och politisk ekonomi) använt sig av. I centrum står snarare brott och sprickor än kontinuiteter, jämna flöden och regelbundheter (även om Foucault samtidigt söker enheter och kontinuiteter på mindre nivåer).

3. *Subjektets död*

Foucault menade sig kunna skriva en historia utan referenser till *människan* som subjekt. Människan såsom Descartes, Husserl och även Sartre hade velat se henne – som sin egen och historiens grundval (arché), som självtransparens och orsak (causa sui) – förklarades med Nietzsche, Marx och Freud som en illusion. Decentreringen av det cartesianska och det hegelianska subjektet gjordes till ett bärande tema för hela den (post)strukturalistiska filosofin. Nietzsches provokationer är väl kända:

När jag analyserar den process som uttrycks i satsen, 'Jag tänker', finner jag en hel serie av vågade antaganden som skulle vara svåra, om inte omöjliga, att bevisa; till exempel att det är *Jag* som tänker, att det med nödvändighet måste vara något som tänker, att

tänkande är en aktivitet och en operation av ett vara(nde) som är tänkt som en orsak, att det finns ett 'ego', och slutligen, att det redan är givet vad som betecknas med 'tänkande' – att jag vet vad tänkande är. För om jag inte redan inom mig hade bestämt vad det är, utifrån vilken måttstock skulle jag kunna bestämma huruvida just det som händer exempelvis inte är 'viljande' eller 'kännande'? [...] Vad ger mig rätten att tala om ett ego, vidare om ett ego som orsak, och slutligen om ett ego som tankens orsak? [...] en tanke kommer när 'den' vill, och inte när 'Jag' vill (1992, del 1 § 16–17, min övers).

”Människan” var vidare enligt Foucault ett sent påfund. Hon upptäcktes som studieobjekt först i den moderna eran och i samband med humanvetenskapernas egentliga födelse. Kunskapen om människan, löd den humanistiska drömmen, skulle användas till att ”befria henne från sina alienationer” och ”alla de determinationer som hon inte behärskade”, så att hon med hjälp av denna självkunskap skulle kunna bli sin egen herre och inta den plats som Gud orättmätigt hade berövat henne. ”Med andra ord, man gjorde människan till ett objekt för kunskap, så att människan skulle kunna bli sin egen frihets och existens grundval” (1989a, s 36 och 1991 s 307ff).

I stället visade sig enligt Foucault det motsatta. Människan visades flyta på ett helt lager bestämningar: det omedvetna (Freud), socioekonomiska strukturer (Marx), historiskt formerade skick (Heidegger), viljan till makt (Nietzsche) etc. De lät framträda en ändlig och determinerad varelse; det fanns ingen ursprunglig essens eller potentiell autonomi som kunde (åter)erövas eller uppträffa.

”Människans död” intar – tillsammans med just diskontinuitetens tema – en central roll i Foucaults tänkande under åren kring 1970. Den prestrukturalistiska generationen – historiefenomenologer, hegelianer, marxister – gick till motattack i Humanismens och Historiens namn. Foucaults ”förnekande av historien”, var enligt Sartre ingenting annat än ett försök ”att grundlägga en ny ideologi, den sista barrikad som borgarklassen ännu kan uppresa mot Marx”. Vad Foucault inte förklarar, säger Sartre, är just övergångarna mellan de olika epistemen. En strukturell analys har sina fördelar, men den saknar just detta nödvändiga: människans ”praxis, alltså historien som sådan och det är just det han [Foucault] förnekar” (1966, s 87f). Historiens rörelse och

riktning måste i sista hand falla tillbaka på ett aktivt och formande subjekt. För Sartre var detta ett nödvändigt antagande för varje historiefilosofi och historiemetodologi.

För att bättre förstå bakgrunden till denna debatt – och de filosofiska insatserna som vidhänger den – tänker jag titta närmare på två aspekter som Foucaults tänkande explicit avgränsar sig emot: kritiken av *ursprungsfilosofin* (inom ramen för en metafysikkritik) och frågan om *vetenskapernas* historiska förutsättningar och samhällsliga konsekvenser (inom ramen för en maktteori).

4. Kritiken av metafysiken: myten om Ursprunget

Foucaults kritik av den traditionella idéhistoriens sökande efter klara, ofördärvade och ideala ursprung – t ex ögonblicket då en helt ny idé föds fram av ett suveränt subjekt – finner sin plats i en vidare kritik av hela den västerländska filosofin som metafysik. Det handlar i grunden om en uppgörelse med hela den idétradition som sedan Platon hävdade att det finns (a) ursprungligt givna, helt klara och eviga idéer bortom sinnesvärldens kaos; (b) att denna *hinsides* värld kan fungera som ”denna” världens garant (vad det gäller t ex värden, rationalitet och mening); (c) att filosofins uppgift just består i att skåda dessa idéer och sammanhang, och (d) att man faktiskt *kan* utarbeta metoder och principer för att nå fram till dem (jfr t ex Descartes och Husserls projekt).

I den sk poststrukturalistiska (eller postmodernistiska) strömningen tar sig metafysikkritiken formen av ett ifrågasättande av alla epistemologiska och ontologiska föreställningar som hävdar Varat – och det varande – såsom *närvaro*. Jacques Derrida, den kanske mest namnkunnige av dessa kritiker, inleder sitt filosofiska projekt just genom att visa på hur det inom såväl Husserls fenomenologi som Saussures lingvistik, mot deras respektive intentioner, smyger sig in en *frånvaro* mitt i närvaron, en *skillnad* i identiteten. (1967, 1991) I samma anda söker Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard och Emmanuel Lévinas att på olika sätt upplösa filosofin som totalitetstänkande där allt är närvarande, identiskt och transparent i samma system och inget tillåts förbli *annat* (jfr Frank 1989; Young 1990 kap 1).

För Foucault rör det sig också om ett uppbrott från den traditionella idéhistoriens – vad han kallar ”the history of ideas” – val av studieobjekt. Den närs, skriver Foucault, av myten att tänkandet och

världen i sitt ursprungstillstånd låg närmare sin essens. I metafysiken "föregår ursprunget alltid Fallet. Det kommer före kroppen, före världen och före tiden; det är alltid förknippat med gudarna..." (1971, s 149).

Foucault kritiserar samtidigt myten om ursprunget för att ha smygit sig in i den moderna filosofins epistemologiska projekt och ytterligare förstärkt dess närvarometafysik. Temat om den direkta och ursprungliga erfarenheten...

[...] antar att för den mest avskalade erfarenheten skulle världen, innan denna erfarenhet ens hunnit samla sig i form av ett cogito, genomströmmas av betydelser som föregår erfarenheten, de är så att säga redan sagda. Dessa betydelser skulle ordna världen runt omkring oss och vid spelets början öppna den för ett slags primitivt igenkännande. På så vis skulle en primär samhörighet med världen bilda grunden för vår möjlighet att tala om den inne i den, att beteckna och benämna den, att bedöma den och att slutligen lära känna den i sanningens form (1993, s 34).

Kritiken av dessa föreställningar riktar sig inte bara mot hegelianismen (och dess tro på ett slutligt sammanfallande mellan subjekt och objekt i ett absolut vetande) eller fenomenologin (och dess antagande om ett slags möjligt *direkt* skådande av tingen vars egna röster filosofin blott neutralt skall och kan förmedla) utan också mot tendenser inom strukturalism (med dess logocentrism och föreställningar om ett av ett centrum *begränsat* spel av skillnader) och hermeneutik (med dess sökande efter en slags given mening *bortom* det manifesta, nedgivet i en ursprunglig intentionell akt).

Foucault menar också att det just är det metafysiska tänkandet som reducerar och vägrar se *det andra* (det olikartade och unika, de historiska brotten osv) i historien. "Man får inte tro", skriver han i föreläsningen från 1970, "att det finns något osagt eller otänkt som genomkorsar världen och vävs samman med alla dess former och händelser och som det gäller att äntligen artikulera eller tänka. Diskurserna måste behandlas som åtskilda praktiker vilka korsas och ibland närmar sig varandra men lika ofta är ovetande om eller utesluter varandra".

Arkeologin söker således inte det underliggande, sakernas och ideernas "verkliga" ursprung eller intention. Dels alltså därför att det,

som Foucault säger i sin viktiga *Nietzsche, Freud, Marx* från slutet av 60-talet, förklaras vara ett omöjligt projekt:

Om tolkningen aldrig kan fullbordas är det helt enkelt därför att ingenting finns att tolka. Det finns inget absolut ursprungligt att tolka, ty allting är i grund och botten redan tolkning. Varje tecken är i sig inte ett ting som erbjuder sig till tolkning, utan en tolkning av andra tecken (1967, s 189).

Och dels därför att historikern bör skifta perspektiv. Arkeologin är sökandet efter *själva möjlighetsbetingelserna för någontings framträdande* – de epistemologiska förutsättningarna för upptäckten av nya objekt och det därmed vidhängande skapandet av begrepp och diskurser. Det handlar mer om hur diskurser tar form och institutionaliseras, än om deras grundläggning; mer om att se diskurserna – t ex biologi, psykiatri eller kriminologi – i sin manifesta form såsom en *praktik* underställd vissa lagar och funktionssystem, än om att skåda dess födelseögonblick. Mot det absoluta ursprunget, den övergripande enheten och kontinuiteten, ställer Foucault "de relativa födelserna", brott och diskontinuiteter.

Genealogin markerar framför allt ett slags vidgande av analysfält. På ett tydligare sätt än tidigare kommer nu *maktproblematiken* i fokus. I *Vetandets arkeologi* (L'archéologie du Savoir) från 1969 betonar Foucault på ett sätt som han tidigare inte gjort vetenskapernas samhälleliga förutsättningar och konsekvenser. Kritiserad av marxister för att omfatta en alltför *internalistisk* syn på vetenskaps- och idéhistorien, öppnar Foucault fältet för bredare analyser och deklarerar till och med sitt beroende av Marx (jfr 1991a).

Genealogin situerar sig direkt i språkets och samhällets kraftspel; den söker förutsättningarna för ett fenomenets historiska härkomst, transformationer och försvinnande (eller stabilisering) i specifika maktförhållanden. *Nietzsche, Genealogie, L'histoire* markerar just ett experimenterande med genealogibegreppet och ett sökande efter nya arbetsfält och angreppssätt. Den syftar till att kartlägga olika makt-system och påvisa hur specifika diskurser är beroende av maktförhållanden, hur de vidare institutionaliseras och får konkreta effekter.

Begreppen själva – deras uppkomst, artikulering och kampen om deras "rätta användning" – är rotade i specifika konfliktsammanhang: idén om frihet och rättvisa följer ur skilda samhällspositioner;

klasstyre och skillnader i överlevnadsmöjligheter och resurser föder kampen om begreppen och är bakgrunden till värdedifferentiering.

Det historiska arbetets traditionella val av studieobjekt måste följaktligen ställas inför en radikal omkastning. Platon skall vändas upp och ner: metafysikens klassiska värdeskala med själen, den hinsides idévärlden och de eviga värdena på högsta plats skall lämna plats för kroppen, begären, det materiella och förgängliga. De stora andarna och statsmännen skall lämna plats för sociala institutioner, fångar och "dårar".

5. Makten över kroppen: Vetenskap som normalisering

Denna omkastning – att sätta det låga framför det höga – visar sig tydligt i Foucaults mer socialhistoriska verk. Det vansinniga, det sjuka, det kriminella, det sexuella – det var sådana fenomen som stod i fokus för Foucaults historiska intresse.

Genealogin har som uppgift att uttyda ur kroppen dess historiska avtryck: Kroppen som enhet för bestraffning och offentlig märkning, som enhet för förbud och disciplinering, som enhet för begär och kontroll. Se där centrala aspekter och frågeställningar som ligger till grund för Foucaults studier under 70-talet, företrädesvis *Övervakning och straff* (1974) och trebandsverket *Sexualitetens historia* (1976–1984).

Det är också med *Övervakning och Straff* som Foucault på allvar blir uppmärksammas som maktteoretiker. I en intervju från 1978 förklarar han:

Om jag idag ser tillbaka på mitt förlutna, erinrar jag mig ha trott att jag huvudsakligen arbetade på en 'genealogisk' historia över kunskapen. Men den verkligt motiverande kraften var egentligen maktens problem. Ytterst sett hade jag inte gjort någonting annat än att försöka spåra det sätt på vilket vissa institutioner, i 'förnuf-tets' eller 'normalitetens' namn, kommit att utöva sin makt på grupper av individer, i relation till etablerade beteenden, sätt att vara, att agera eller handla, genom att beteckna dem som anomalier, galenskap etc. I slutändan, hade jag egentligen bara skrivit en historia om makten (1991, s 145, min övers).

Men vilket – eller vilka – är då Foucaults maktbegrepp? Vilka maktförhållanden eller maktyper är det han egentligen säger sig vilja

påvisa? Och på vad sätt skiljer sig han från andra maktteoretiker?

Det är besvärliga frågor. Vi vet emellertid redan var vi skall börja: i spänningsfältet mellan Nietzsche och Hegel, mellan marginalen och centrum.

Med Derrida, Lyotard och Deleuze förklarar Foucault programmatiskt "krig mot helheten". Strävan att på olika sätt avlägsna sig från metafysiken har inte bara strikt filosofiska ambitioner; på ett mer grundläggande plan handlar det om ett ifrågasättande av *det moderna projektets* värde och politiska konsekvenser som sådana. "Vi har fått betala tillräckligt", skriver Lyotard, "för längtan efter det totala och det enda, efter försoning mellan begrepp och sinnevärld, efter genomlyst och kommunicerbar erfarenhet" (1986, s 93). Totalitetsprinciperna och de stora berättelserna om Förnuftet, Historien och Mänskligheten är inte, menar man, blott illusoriska som sådana; de har också visat sig innefatta en totalitär strävan. Vi känner dem, påstår Lyotard, som legitimationsprinciper för en rad av de senaste seklers största favoriter: stalinismen, imperialismen, koncentrationsläger, utrotningskrig etc (1973 och 1979; jfr med Foucault 1990a och 1977, s 205–18).

Metafysikens *reduktionism* (dess strävan att inringa allt i ett system) och *totalitetstänkande* skall överskridas genom ett hävdande av skillnaden *som* skillnad. Hos Nietzsche tar det sig uttryck i en radikal nominalism. Mot den filosofi som "glömt det skiljande" ställer han erfarenhetens unicitet:

Varje ord blir begrepp just genom att det inte skall tjäna som erinran om den unika, helt och hållet individualiserade urupplevelse, för vilken den har sin uppkomst att tacka, utan samtidigt måste passa in på otaliga, mer eller mindre liknande, det vill säga strängt taget aldrig lika, alltså på idel olika fall. Varje begrepp uppstår genom likställande av olikheter (1984, s 9).

Och detta är mycket centralt: själva strävan att infånga verkligheten i allmänbegrepp, att suddas ut skillnader, förstås av Nietzsche och hans postmodernistiska uttolkare som en *vilja till makt*. De metafysiska systemen hävdas botten i en vilja till total kontroll över tillvaron. Föreställningen om den intresselösa kunskapen – om ett slags neutralt viljande till vetande för vetandets egen skull – förkastas som maskspel.

Begreppet är ett *grepp* över verkligheten, det är ett instrument för behärskande och kan aldrig förstås som politiskt neutralt. Dess an-

vändning följer konjunkturen i specifika intressekonflikter (det blir naturligtvis än mer uppenbart om vi går till sådana begrepp som frihet, förnuft, rättvisa, kultur, människa, ondska osv).

Det gäller för hela den poststrukturalistiska strömningen att det just är *språket* som skall analyseras – oavsett om det gäller ontologiska, epistemologiska eller maktteoretiska frågeställningar. Begreppen ”stelnar”, skriver Nietzsche (som vore det Foucault), och gör det möjligt ”att bygga upp en pyramidordning i kaster och grader, att skapa en ny värld av lagar, privilegier, underordningar, gränsbestäm- melser...” (1984, s 11).

Metafysikens dröm är det genomskinliga medvetandet och den glasklara verkligheten där *allt* kan göras till objekt för ett rent och direkt skådande, där ingenting undslipper den allseende blicken och där allting kan behärras genom att inrutas i en begrepps pyramid.

I *Övervakning och Straff* åkallas just Benthams Panopticon – detta övervakningsinstrument som ger det moderna fängelset möjlighet att *se allt* men aldrig bli sett av fångarna – som (en) modell för det moderna projektets form av maktutövning. Och det är förvisso inte svårt att i Panopticon se Foucaults Hegel: *blicken* som ser och kategoriserar allt, som förmår införliva *det andra* i det samma (genom att göra det till objekt för kunskap, disciplinering och kontroll), som i framtidens och *det absoluta vetandets* namn ger sig rätten att manipulera och forma (utifrån ett *telos* som berättigar alla medel).

Foucaults användning av Panopticon är särskilt intressant, därför att den markerar tre viktiga och sammanvävda aspekter som ofta återkommer i hans politisk-filosofiska författarskap: (1) den *moraliska* funktionen (brottslingen skall, i stället för att kroppsligt förintas av en synlig makt, få sin själ botad, *disciplinerad* och *normaliserad* så att den kriminelle på sikt kan återföras i – eller åtminstone förstå sin avvikelse gentemot den sociala ordningen); (2) den *epistemiska* funktionen (då kriminalitetens rötter i normaliseringens syfte skall utforskas, *skapas ett objekt* kring vilket en rad kunskapsdiscipliner och maktinstitutioner kan växa fram – med disciplinerande kategorier och diskurser); (3) den *politiska* funktionen (Panopticon tjänar som modell för en maktkontroll över den sociala strukturen i vid mening; i person- och åsiktsregistrering, produktion och sjukvård, i framväxten av övervakande institutioner). (Jfr Foucault 1987, s 258ff, 289; Deleuze 1990, s 55–81; Dews 1987, kap 5–7).

Det är kanske huvudsakligen den epistemiska funktionen som Foucault blivit förknippad med. Redan Bacon uppmärksammade grundvalen för denna funktion: att vetandet i det teknologiska samhället kanske mer än någonsin tidigare bär med sig (har, implicerar, uttrycker, står i relation till) makten, att det krävs kunskaper för att kontrollera och manipulera verkligheten och samhället.

Foucaults historiska studier har härvid sökt förstå hur skilda vetenskaper – i olika historiska sammanhang – uppstår som ett led i en politisk-ekonomisk process där samhällets *andra* (den vansinnige, den sjuke, den kriminelle) "snittas" ut och sätts under kontroll genom att underordnas olika typer av diskurser och praktiker (som på så sätt *skapar* ett normalitetskriterium för "de samma" att känna igen sin egen normalitet i och för "de andra" att formos efter). Vi kan tänka på rasbiologins institutionalisering på flera håll i Europa (inklusive Sverige) under mitten av detta sekel för att förstå Foucaults problematik.

Det moderna samhällets maktutövning riktar in sig på att forma, normalisera och disciplinera själen: att lära medborgarna att se på sina liv (sina handlingar och önsknings, begär och relationer) genom de byråkratiska och psykiatriska, kriminologiska och polisära frågeformulärens ögon. Foucault kallar det för *subjektivation*; en gradvis dressyr som har sin grund i vetenskapliga diskurser (om sexualitet, om kriminalitet, om vansinne etc) och förvaltas av institutioner (disciplineringsstrategier som återkommer och fortplantas på ett liknande sätt över hela samhällskroppen – skolan och armén, läkaren och byråkratin, fängelseövervakaren och poliskåren etc):

Vi befinner oss i lärarens-domarens, läkarens-domarens; uppfostrarens-domarens, 'socialarbetarens'-domarens samhälle; alla dessa låter det universellt normativa framträda; och var och en av dem, på den punkt han befinner sig, låter kroppen, rörelserna, beteendet, uppförandet, färdigheterna och prestationerna lyda under normerna. Fängelset med sina täta och utspridda former, med sina system för att infatta, fördela, övervaka och observera, har varit den normaliserande maktens underlag i det moderna samhället (1987, s 354).

Foucault befinner sig här inom ett vitt frågefält: Finns det överhuvudtaget sanningar om t ex vansinnet innan ett samhälle – med vetenskapens bistånd – genomfört "snittet"? På vad sätt finns *alls*

vansinnet *bortom* språket *om* det? Är allt "vetande" grundat på – eller utöware av – makt? Finns det olika typer av makt? Har makten i det moderna samhället ett absolut centrum? Är makten med nödvändighet intentionsbunden och destruktiv?

Makt producerar vetande och vetande producerar makt, så skulle Foucaults mer allmänna princip grovt kunna formuleras. Eller också: makten skapar ett utrymme för vetandet att verka i, nya verklighetsfält för den att inringa, studera och kategorisera, samt resurser och social status för att institutionalisera respektive befästa vetandets auktoritet; vetandet rubricerar och ger en auktoritativ bestämning av objekten (den vansinnige, den kriminelle, den onormale) för makten att utnyttja för manipulation, ett språk att tillämpa för legitimering av politiska beslut, samt en med makten direkt integrerad praktik av övervakning, kontroll, registrering, förhör, undersökningar osv. De betingar ömsesidigt varandra och är i grunden avhängiga varandra, och makten kan därför beskrivas som produktiv:

Man måste sluta med att alltid beskriva maktens verkningar med negativa termer, att säga att den 'utesluter', 'utövar repression'. 'hämmar', 'censurerar', 'abstraherar', 'maskerar' och 'döljer'. I verkligheten är makten produktiv: den producerar en verklighet, den producerar ämnesområden och sanningsritualer (1987, s 227; jfr 1988, s 101–3).

Foucaults problem är inte så mycket att fråga vad som kommer först, vetandet eller makten, som att diskutera deras interna relationer, specifika förutsättningar och konsekvenser i ett visst historiskt sammanhang. Inte heller är de direkta epistemologiska eller ontologiska frågorna de primära – det vill säga om "vetandet" verkligen *är* vetande och om "makten" verkligen har *essens*, ett absolut ursprung eller ett slags givenhet som slutgiltigt kan definieras.

I det första fallet – vetandets – frågar sig Foucault snarare vad det betyder att någonting förstås och värderas *som* vetande, vad det i ett visst historiskt sammanhang innebär att en given samling försant-hållanden och metoder ges en institutionell status som *vore det* vetande och varför "vetandet" som samhällsinstans alls har fått sådan betydande position. I det andra fallet – maktens – söker Foucault i stället visa hur makten faktiskt manifesterar sig, samt klarlägga dess olika skepnaders förutsättningar och konsekvenser. "Frågan om 'vem

som utövar makten' kan inte besvaras bortom frågan om 'hur det händer'", skriver Foucault.

Maktförhållanden uppstår ur och är rotade i specifika *relationer* mellan skilda intressen, positioner och sociala krafter. Det finns inte *ett* övergripande Maktcentrum eller dominerande Subjekt (det vore att falla tillbaka på klassisk metafysik) utan en mängd lokala maktcentra som sprider sig över hela samhällskroppen och där medborgarna på en och samma gång kan utöva som utsätts för makt. Foucault talar om en maktens mikrofysik och antyder redan i *Nietzsche, Genealogie, L'histoire* att makten måste sökas i samhällets åtskilliga "platser för konfrontation" och i de specifika procedurer och regler som bär upp de sociala relationerna.

Det finns inte heller bara *en* typ av maktutövning utan en rad olika som var och en måste analyseras och skärskådas (så måste man t ex upprätta skillnader mellan den makt som en byråkrat, en läkare, en fader, en politiker, en våldtäktsman, ett kollektiv, en vetenskaplig institution, en berättelse eller ett "exempel" har, manifesterar, utövar, förutsätter etc). Olika samhällen – diktaturer, demokratier, teokratier etc – har vidare sina specifika tekniker att göra medborgarna fogliga, att internalisera uppföringskoder, att tvinga på dem sin vilja, att tillfoga dem skada osv, på samma sätt som olika sociala grupper och relationer har sina speciella sätt att utdela, fördela och utöva makt. Foucault understryker därför vikten av att vara vaksam på maktutövningens många skilda *strategier* – "dispositioner, manövrer, tekniker, funktionssätt".

Begreppet "sprängkraft" kommer verkligen till rätta vad det gäller Foucaults inflytande på samtiden. Hans tänkande har inspirerat alltifrån filosofer, litteraturvetare och sociologer till feminister, vänster-teoretiker och liberaler: fragment och tankekomplex har relativt lätt kunnat dekontextualiseras för att sättas in och användas i nya tanke-sammanhang. Det är förvisso en rimlig konsekvens av hans eget tänkande: Alla dessa frågor, nyheter och oavslutade skisser! I synnerhet har hans verk uppmärksammats av marginaliserade samhällsgrupper – homosexuella, kvinnor, etniska minoriteter etc – och inspirerat en hel idéhistorisk tradition som på olika sätt försöker analysera föringade historiska fenomen (vansinnet, fångenskapen, sexualiteten, maktutövningens tekniker, förnuftets andra etc).

Foucault försökte tänka annanheten utan att a priori objektifiera det som "avvikande, onaturligt eller onormalt" och utan att se det som något som i en hegeliansk rörelse *måste* återföras till ordningen. Det bör förbli en angelägen uppgift.

Litteratur

DELEUZE, GILLES: *Foucault*, Stockholm Symposion 1990.

DERRIDA, JACQUES: *L'écriture et la différence*, Paris Gallimard 1967.

DERRIDA, JACQUES: *Rösten och fenomenet*, Stockholm Thales 1991.

DESCOMBES, VINCENT: *Modern fransk filosofi 1933–78*, Röda Bokförlaget 1987.

DEWS, PETER: *Logics of disintegration*, Verso 1987.

FOUCAULT, MICHEL: *Nietzsche, Freud, Marx*, Cahiers de Royaumont, Philosophie VI 1967.

FOUCAULT, MICHEL: *L'archéologie du savoir*, Paris Gallimard 1969.

FOUCAULT, MICHEL: *Nietzsche, Genealogie, L'histoire, Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, P.U.F 1971.

- FOUCAULT, MICHEL: *Language, counter-memory, practice* (ed Bouchard, D F) Cornell University Press 1977.
- FOUCAULT, MICHEL: *Vansinnets historia* (Histoire de la folie à l'âge classique, 1972) Arkiv Förlag 1983.
- FOUCAULT, MICHEL: *Övervakning och Straff* (Surveillir et punir, 1974) Arkiv Förlag, 1987.
- FOUCAULT, MICHEL: *Politics, Philosophy, Culture*, (Ed Kritzman, L D) London & New York, Routledge 1988.
- FOUCAULT, MICHEL: *Foucault Live* New York, Semiotext(e) 1989a.
- FOUCAULT, MICHEL: *The order of things* (Les mots et les choses, 1966) London & New York, Routledge 1991.
- FOUCAULT, MICHEL: *Remarks on Marx*, (Intervjuer med D Trumbadori från 1978) New York, Semiotext(e) 1991a.
- FOUCAULT, MICHEL: *Diskursens ordning* (L'ordre du discours, Installationsföreläsning, 1970) Stockholm, Symposion 1993.
- FRANK, MANFRED: *What is neostructuralism?*, University of Minnesota Press 1989.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *Dérive á partir de Marx et Freud*, Paris, 10/18 1973.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *La condition postmoderne*, Paris Éditions de Minuit 1979.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *Svar på frågan: Vad är det postmoderna?* (1982) i *Postmoderna tider?* Norstedts 1986.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Om sanning och lögn i utommoralisk mening*, *Artes*, nr 4 1984.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Basic Writings of Nietzsche*, (1886) New York, Modern Library 1992.
- POSTER, MARK: *Existential Marxism in Post-War France*, Princeton University Press 1975.
- SARTRE, JEAN-PAUL: *Questions de Méthode*, Paris Gallimard 1960;
Jean-Paul Sartre répond, Paris *L'arc*, s 87–88 nr 30 1966.
- YOUNG, ROBERT: *White Mythologies – Writing History and the West*, London & New York Routledge 1990.
- ÖVRIGT: (1990a) Diskussion mellan Foucault, Martin Jay, Charles Taylor, Paul Rabinow och Hubert Dreyfus (bandupptagning från Berkeley, befintlig på *Bibliothèque Saulchoir* i Paris).

PER BAUHN

Kärleken, friheten, och aktörskapet

I denna artikel har jag för avsikt att granska förhållandet mellan kärlek och frihet. Jag kommer att diskutera två olika kärleksbegrepp, nämligen det possessiva och det voluntaristiska. Jag kommer att kritisera det possessiva kärleksbegreppet för att det vilar på en bristfällig människosyn, som utesluter mänskligt aktörskap. I anslutning till denna kritik kommer jag att kortfattat utveckla det voluntaristiska kärleksbegreppet som explicit utgår från aktörskapet och som fordrar att kärleksförhållanden respekterar varje aktörs rätt till frihet.

Det som här diskuteras är kärlek i fysisk mening. Jag avser inte att diskutera föräldrars kärlek till sina barn, syskons kärlek till varandra, kärlek till naturen, fosterlandskärlek, eller andra företeelser som brukar relateras till kärlek. "Kärlek" betecknar alltså här en upplevelse av att vara fysiskt attraherad av en annan person, med en åtföljande vilja till sexuell gemenskap med den personen, eller åtminstone till att få vara i den personens närhet. (Mark Fisher hävdar i *Personal Love* en vidare definition av kärlek, enligt vilken det inte är nödvändigt att önska sig den älskades närvaro. Han tänker sig att en person kan vara så anfäktad av självförakt att han inte vill att den älskade skall tvingas utstå hans närvaro (Fisher, s 19). Jag skulle dock föredra att kalla sådana passiva attityder för "beundran" snarare än "kärlek", eftersom de från första början förefaller utesluta all intimitet.)

Jag antar att det är utmärkande för kärleken att den förälskade vill att den älskades viljeattityder skall vara en spegelbild av hans eller hennes egna: om A älskar B, så vill A att B skall vilja ha en sexuell relation med A, eller att B åtminstone skall vilja vara i A:s närhet. (Detta skiljer den förälskade från t ex smygittaren eller våldtäktsmannen, som visserligen kan ha ett sexuellt intresse för en annan person, men som struntar i om detta intresse är ömsesidigt eller ej.)

Kärlek förutsätter alltså, enligt denna modell, alltid någon form av upplevd fysisk attraktion. Men kärlek är också något mer än fysisk attraktion. En relation som enbart bestod av sexuellt motiverade kontakter skulle kunna upprätthållas utifrån rent själviska intressen hos de inblandade parterna, som när en förmögen man köper sig sex av en lyxprostituerad. Jag påstår inte att en sådan relation inte skulle kunna vara tillfredsställande för de inblandade parterna. Men jag menar att den är otillräcklig för att kallas "kärlek". Kärleken har här mer gemensamt med den djupa vänskapen, i det att den som älskar en annan inte längre bara ser till sina egna intressen, utan även till den älskades. Allan Bloom noterar detta i sin digra redogörelse för förhållandet mellan kärlek och vänskap:

Hunger och sex leder inte till omtanke om andra människor, även om de inbegriper att man utnyttjar dem. För att vara en vän eller en älskare måste man således på något sätt ha transcenderat de mest trängande behoven, de mest egenintresserade lidelserna (Bloom, s 548).

I kärleken, liksom i vänskapen, finns en strävan hos den förälskade att göra något gott för den älskade, även till priset av uppoffringar för egen del. Den älskades lycka står på den förälskades dagordning. (Det är kanske här som den fysiska kärleken har något gemensamt med företeelser som syskonkärlek eller fosterlandskärlek: i viljan att göra uppoffringar för den eller det som är objektet för ens kärlek.)

Givetvis kan det förekomma spänningar mellan den del av kärleken som består av fysisk åtrå och den del som består av att göra den älskade lycklig. Henry Sidgwick beskrev kärleken som

inte enbart ett begär att göra gott för föremålet för ens kärlek, ehuru den alltid inbegriper ett sådant begär. Den är i första hand en behaglig känsla, som förefaller bero på en särskild förnimmelse av förening med en annan person, och den inkluderar, utöver impulsen till välvilja, ett begär efter den älskades sällskap: och detta element kan komma att dominera över det tidigare nämnda och t o m stå i konflikt med det, så att den älskades sanna intressen offras (Sidgwick, s 244–245).

Kärlekens välvilja är inte alltigenom altruistisk. Den är kopplad till ett önskemål om en bekräftande respons från den älskade. Den

förälskade vill inte bara den älskades väl, han eller hon vill också få något för egen del från den älskade, nämligen den älskades vilja till en sexuell relation eller åtminstone till en relation präglad av närhet till den förälskade. Denna spänning mellan självcentrerade önskemål och självupppoffrande tillgivenhet kan vara mer eller mindre svårhanterlig för den förälskade, beroende på vilken typ av kärleksbegrepp som styr hans eller hennes förväntningar och handlingar. Enligt ett kärleksbegrepp som jag här kallar det *possessiva*, handlar kärleksrelationen om ömsesidigt ägande och exklusivitet. Detta kärleksbegrepp hyllar föreställningen om Den Enda Människan, dvs att det finns en människa och endast en människa som är unikt lämpad för mig att älska och att ingen annan relation kan tillmätas samma betydelse. Det monogama parförhållandet är vad som eftersträvas. Begäret att äga den andra blandas med ett begär att utplåna sin egen individualitet, eller som Allan Bloom beskriver Shakespeares rollfigurer Antonius och Cleopatra:

...de måste äga varandra oavsett konsekvenserna. Det handlar om en hunger och ett ägandebegär mäktigare än något annat. Få män eller kvinnor går i land med sådan självisk självförsummelse (Bloom, s 305).

Och Shakespeare låter Antonius bekänna sin gränslösa hängivenhet för Cleopatra:

Utfattig är den kärlek som kan räknas... I mina armar håller jag min värld; att famna henne är det yppersta som livet bjuder. Sådant par som vi finns ej i hela världen... Din, endast din jag är!
(*Antonius och Cleopatra*, akt 1, sc 1).

Men Antonius lider också av sin kärlek för Cleopatra. Viljan att vara ett med henne har fått honom att tappa kontrollen över det politiska spel som han är indragen i – och han är medveten om att så skett:

Jag har försummat mig i världen och fotfästet där förlorat (akt 4, sc 2).

Inför Cleopatra beklagar han sig:

Du kände alltför väl, att du min ande behärskade, och att en vink av dig mig kunde draga från gudars bud (akt 4, sc 2).

Antonius ser kärleken som något som fordrar inbördes gränslöshet av de älskande. När man funnit Den Enda får det inte längre finnas något som står emellan. En väg att söka utplåna hinder och avstånd är att villkorslöst ge sig hän och anpassa sig till den älskade. Det är Antonius' väg, och den kostar honom livet. Det är också Romeos syn på sin egen identitet, när den hotar hans relation till Julia (deras respektive familjer befinner sig i fejd med varandra):

Julia: Är du ej Romeo, en Montague?

Romeo: Nej, ingendera är jag, sköna helgon, om någondera ej behagar dig (*Romeo och Julia*, akt 1, sc 12).

Den possessive älskaren som söker utplåna allt motstånd hos sig själv har emellertid vanligen också en motsvarande ambition beträffande den älskade. Svartsjukan är intimt knuten till det possessiva kärleksbegreppets idé om Den Enda. Liksom den förälskade vill vara ägd av den älskade, så vill den förälskade äga den älskade. Att den älskade skulle kunna välja bort umgänget med den förälskade, eller välja att intimt umgås med andra på samma sätt som de umgås med varandra, är för den förälskade en outhärdlig tanke. Enligt det possessiva kärleksbegreppet har de älskande en exklusiv äganderätt till varandras kärlek och uppmärksamhet. När denna exklusivitet utmanas upplevs det av den missgynnade parten som en svår kränkning vilken rättfärdigar bestraffning. Hos Shakespeare drivs sålunda Othello till att strypa sin hustru Desdemona, sedan han, på falska grunder, blivit övertygad om att hon varit honom otrogen. Även Antonius vill beröva Cleopatra livet i anfall av svartsjuka.

Svartsjukan verkar förutsätta en föreställning om en rätt till absolut exklusivitet i ett kärleksförhållande. Kan en sådan rättighet försvaras? Mark Fisher hävdar att begäret efter exklusivitet i kärlek är något som hör till kärlekens natur, och alltså inte är avhängigt av något särskilt possessivt begrepp eller föreställning om kärlek. Han tänker sig att kärleksprocessen handlar om att bygga upp ett nytt jag som delas av två personer, och att exklusiviteten (framför allt med avseende på det sexuella umgänget) syftar till att dra upp gränser för ett gemensamt revir (Fisher, s 86).

Samtidigt accepterar Fisher möjligheten av att fler än två personer kan ingå i ett och samma kärleksförhållande, med den reservationen att han antar att sådana förhållanden blir mer instabila än parför-

hållanden (s 85–86). Detta innebär emellertid en betydande modifiering av exklusiviteten. I stället för att betyda en strävan att upprätthålla en kärleksrelation med endast en annan person, så kan exklusiviteten betyda en strävan att inte älska vem som helst, men utan att man utesluter att man (samtidigt) kan älska mer än en person. Kärleken är inte kravlös, men den utesluter inte att mer än en person kan uppfylla dess krav. Med ett sådant utvidgat begrepp om exklusivitet ges mindre utrymme för svartsjuka. Visserligen kan en av deltagarna i kärleksrelationen avundas att någon av de andra ges större uppmärksamhet, men han kan inte, om han anammar det utvidgade begreppet om exklusivitet, bli kränkt av den omständigheten att han inte ensam får all uppmärksamhet.

Det possessiva kärleksbegreppet med dess föreställning om Den Enda utesluter emellertid alla förhållanden som inte är exklusiva parförhållanden. Vad mer är, det utesluter individuellt aktörskap i ett förhållande. (Jag använder mig här av Alan Gewirths definition av en aktör som en person som kontrollerar sitt beteende genom eget fritt och informerat val (Gewirth, s 31).) Förhållandet skapar, enligt den possessiva bilden, en parorganism av två dittills separat existerande individer. Väl integrerad i denna parorganism antas det inte längre finnas något utrymme för någon av de ingående individerna att välja ett liv utanför parförhållandet. Försvare av en traditionell syn på förhållanden och kärlek (vilken ofta innefattar ett possessivt kärleksbegrepp), som Allan Bloom, beklagar sig över att det liberala samhället reducerat kärlek till kontraktsmässiga relationer baserade på individens fria vilja, ungefär som vilket affärskontrakt som helst (Bloom, s 14). Men man glömmer då att det possessiva kärleksbegreppet också har sitt kontraktsmässiga uttryck, nämligen i äktenskapslöften där det talas om exklusiv kärlek i nöd och lust till dess döden skiljer parterna åt. Det är om dessa löften för livet som lady Chatterley funderar i Lawrences roman:

Var det bara detta? Hon skulle nöja sig med att väva ett stadigt liv med honom, allt i ett stycke, men kanske broderat med blomman av ett äventyr då och då. Men hur skulle hon kunna veta vad hon skulle känna nästa år? Hur skulle man någonsin kunna veta? Hur skulle man kunna säga Ja år efter år? Detta lilla ja, borta med ett andetag! Varför skulle man låta sig bindas upp av detta fjärlisord?

Givetvis måste det fladdra bort, för att följas av andra ja och nej!
Liksom fjärlarnas kringirrande (Lawrence, s 47).

I själva verket uttrycker det possessiva kärleksbegreppet en motsägelsefull syn på individens handlingsfrihet. Å ena sidan kan man acceptera att två individer fritt väljer att ingå i ett (possessivt) förhållande med varandra (Othello friar till Desdemona, han anser sig inte ha rätt att tvinga henne till äktenskap). Å andra sidan utesluts just denna frihet att välja förhållanden när man väl ingår i ett förhållande (Othello anser sig ha rätt att döda Desdemona när han misstänker henne för att ha valt en annan mans intima sällskap). Väl inne i förhållandet antas individerna ingå i vad Robert Nozick kallat ett "romantiskt vi" där de vill äga varandra fullständigt (Nozick, s 74).

Men eftersom den possessiva kärleken inte kan ge upp sitt krav på de älskandes exklusiva och totala äganderätt till varandra, och eftersom frihet är nödvändigt för att en person skall kunna upprätthålla sin roll som aktör, så måste vi konstatera att possessiv kärlek och rollen som aktör är oförenliga entiteter. I den possessiva kärlekens värld ses människor inte som aktörer, åtminstone inte när de ingår i ett kärleksförhållande. (Att uppgå i ett "romantiskt vi" implicerar att den individuella aktören absorberas i en kollektiv aktör, ungefär som hos Rousseaus allmänvilja.) Det faktum att människor ofta väljer att lämna sina förhållanden och sedan antingen väljer att leva ensamma eller väljer att ingå i nya förhållanden, talar emellertid för att det possessiva kärleksbegreppet vilar på en felaktig människosyn. Människor kan bevara sin status som aktörer i sina kärleksförhållanden och ibland kan de använda sin handlingsfrihet till att välja bort sitt förhållande, liksom de kan välja att byta arbete eller (vilket etnonationalisterna vill förneka) lämna sitt land och forma sig en ny medborgaridentitet på annat håll.

Om vi antar att vi är aktörer och att vi som sådana gör anspråk på en rätt till frihet (vilket är en av hörnstenarna i Gewirths aktörsrelaterade moralteori), vilka konsekvenser får detta för synen på kärlek och förhållanden? En uppenbar konsekvens är att föreställningar om ömsesidigt ägande måste avskrivas, eftersom de utesluter en individuell rätt till frihet. Enligt det aktörsrelaterade och *voluntaristiska* kärleksbegrepp som vi nu diskuterar måste den förälskade avstå från att göra sina mål till den älskades mål (varigenom han kränker hennes

frihetsrätt), liksom han måste avstå från att göra hennes mål till sina egna (varigenom han kränker sin egen frihetsrätt). I stället för att *kräva* hennes uppmärksamhet, måste han *fråga* henne om hon vill dela hans målsättningar. Det själviska *begäret* måste ersättas med det ödmjukare *önskemålet*. I stället för anspråk på ömsesidigt *ägande* med tillhörande förväntningar bör vi få en relation präglad av ömsesidig *respekt* för den individuella friheten.

Någon skulle kanske invända, att allt detta tal om frihet verkar höra hemma i en vänskapsrelation snarare än i ett kärleksförhållande. Är det trots allt inte så, att man som förälskad *vill* något med den man älskar? Vill man inte ha den älskades uppmärksamhet, tillgivenhet, förtroende, närhet, osv? Och följer det inte med dessa viljeattityder också förväntningar på den älskades uppträdande? Förväntningar, som åtminstone underförstått innebär krav och begär vilka inte låter sig förenas med den frihetsrespekt som det voluntaristiska kärleksbegreppet förutsätter? Kort sagt, har det voluntaristiska kärleksbegreppet något med kärlek att göra?

Denna invändning går att bemöta på två sätt. För det första kan man hävda, att för en aktör (som ser sig själv som en sådan) så kan det aldrig vara tal om att passivt rätta sig efter sina känslomässiga böjelser och begär. En aktör, som vill förbli en aktör, strävar efter att upprätthålla ett visst mått av självkontroll som innebär att han värderar och tar ställning till sina egna känslor innan han låter dem omsättas i handling. Mellan impulsen och handlingen skjuter han in sin reflektion över impulsens värde. En aktör kan inte, om han eller hon vill förbli en aktör, låta sig bli reducerad till en stimulus-responsautomat, dvs en varelse som är fången i sina känslor och impulser. Aktören kan alltså mycket väl uppleva de begär och förväntningar som antas höra till kärleken, men han låter dem inte komma till uttryck i sitt handlande mot den älskade, eftersom han är medveten om att den älskade (som också är en aktör), liksom han själv, gör anspråk på en rätt till frihet.

För det andra kan man hävda att en aktör som ser sig själv (och den älskade) som just aktör kommer att ha andra förväntningar i kärlek än en person som inte bejakar aktörsbegreppet. Våra känslor är inte helt frikopplade från våra antaganden om oss själva och vår omvärld. (Det är väl t ex inte orimligt att anta att en persons förälskelse skulle påverkas av fakta som tyder på att den älskade har fallenhet för

mytomani eller på annat sätt gjort sig känd för opålitlighet?) Om jag ser mig själv och personen som jag älskar som aktörer, dvs som personer som kan och bör kontrollera sitt eget handlande utifrån självständigt valda mål, så kan jag rätt gärna inte hysa den förväntningen att mitt mål alltid skall vara hennes mål, eller att hennes mål alltid skall vara mitt mål. Jag kan däremot förvänta mig, att den älskade inte söker begränsa min frihet genom att t ex leda mig vilse beträffande hennes egna mål och avsikter.

Det voluntaristiska kärleksbegreppet ger inte mycket utrymme för förväntningar, och kan i den meningen tyckas vara ett fattigt kärleksbegrepp. Men att man inte förväntar sig något utesluter ju inte att man *vill* något med den älskade. En förälskad aktör vill givetvis också vara sin älskade nära och åtrår henne givetvis också fysiskt. Aktören tillåter sig bara inte att omsätta sina sexuella önskemål i förväntningar: han anser sig inte ha rätt att klaga, om den älskade avvisar honom. (Han kan däremot känna sig kränkt om den älskade uppträtt bedrägligt mot honom.)

För aktören måste respekten för friheten alltid vara överordnad hans önskemål om närhet till en annan person. Det innebär inte bara att han avstår från att snärja den älskade i egna krav och förväntningar. Det innebär också att han avstår från att göra sig själv till en slav åt den älskades önskemål. Aktörskapet (för vilket frihet utgör en nödvändig betingelse) har nämligen för aktören prioritet före förhållandet till en annan människa i händelse av konflikt. Man kan ju vara aktör utan att vara engagerad i ett kärleksförhållande, men man kan inte vara engagerad i ett kärleksförhållande utan att vara en aktör (eftersom engagemang i ett förhållande implicerar en kapacitet att utföra vissa handlingar och avstå från andra, dvs aktörskap).

Det voluntaristiska kärleksbegreppet kan synas grymt, eftersom det förefaller medföra ett krav på en ständig beredskap att lugnt acceptera förlust av kärlek: en aktör är alltid fri att lämna en relation, och ingår man i ett förhållande har man ingen rätt att förvänta sig att partnern skall finnas där livet ut, eller ens att hon skall finnas där nästa vecka. Å andra sidan förefaller det possessiva kärleksbegreppet med dess ägandekrav och svartsjukeuppgörrelser utgöra ett föga sympatiskt alternativ. Den possessive älskaren söker undvika förlusten av den älskade genom att helt enkelt utesluta att hon kan lämna honom, eller förbjuda henne att göra det. Men vad hjälper det honom, om hon i alla fall läm-

nar honom? Smärtan i att förlora den älskade kommer sannolikt alltid att finnas där, oavsett vilket kärleksbegrepp man bekänner sig till.

Aktörsperspektivet medger inga enkla utvägar att slippa smärtan av förluster i kärlek. Däremot ligger det i varje rationell aktörs intresse att tillägna sig dygder typ ståndaktighet, varigenom man lär sig att härda ut och ta sig igenom motgångar. Om den jag älskar inte avvisar mig, så kanske hon i stället dör ifrån mig, eller flyttar så långt bort att det är osannolikt att vi kommer att träffas igen. För en aktör är det nödvändigt att han besitter en sådan själslig styrka, att han inte dukar under och ger upp sin handlingskapacitet i samband med sådana definitiva separationer. (Om ståndaktighet och andra aktörsrelaterade dygder, se Gewirth, s 242–244.)

Det voluntaristiska kärleksbegreppet medger dessutom vissa öppningar. För det första är det förenligt med detta begrepp att kärleken kan ta sig andra uttryck än den exklusiva, sexuella gemenskapen mellan två individer. Aktörer kan använda sin frihet till att upprätthålla kärleksrelationer som omfattar fler än två aktörer (under förutsättning att alla inblandade samtycker).

För det andra är det förenligt med det voluntaristiska kärleksbegreppet att man upprätthåller andra nära relationer än kärleksrelationer, nämligen vänskapsrelationer, som ibland kan engagera de inblandade parterna lika starkt som en kärleksrelation. I en nära vänskapsrelation tar man aktivt del i varandras lycka och olycka, och liksom i en kärleksrelation är man beredd att vid behov göra uppoffringar för vännens skull (om än utan de sexuella förhoppningar som åtföljer kärleksrelationens uppoffringar). Nära vänner sätter värde på varandras närvaro och söker återkommande varandras sällskap. De litar på varandra och är beredda att ta risker tillsammans. Ett nöje ger större behållning, en sorg blir lättare att bära i vännens sällskap. Inför honom eller henne kan man visa sig så sårbar som man är och få en tröst och omtanke lik den som brukar förekomma i kärleksrelationer. Man kan ha flera sådana vänskapsrelationer, men eftersom var och en av dem innebär lojalitetsband, så betraktas de inte som utbytbara av de inblandade parterna: man offerar inte en vän för en annan och inte heller offerar man en vän för en älskare. (Det torde ju dessutom vara så, att det är just hos de nära vännerna man söker stöd när ens kärleksrelation havererar.)

Med ett possessivt kärleksbegrepp utesluts sådana nära vänskaps-

relationer, eftersom det possessiva kärleksbegreppet utesluter att det kan finnas känslomässiga lojaliteter till individer utanför kärleksrelationen. Sådana externa lojaliteter stör bilden av det exklusiva ägandet (dvs den possessiva idén att allt behov av nära mänsklig kontakt måste tillgodoses inom parförhållandet, där man skall vara "allt för varandra"). För det voluntaristiska kärleksbegreppet är detta emellertid inget problem, eftersom detta begrepp inte implicerar något krav på exklusivitet. Tvärtom. Det voluntaristiska kärleksbegreppets moraliska överlägsenhet ligger just i att det inte medger att man gör andra människor till sina ägodelar under förevändning av att man älskar dem, utan i stället kräver av kärleken att den skall vara förenlig med den frihet som varje aktör gör anspråk på.

Litteratur

BLOOM, ALLAN: *Love & Friendship*. Simon & Schuster, 1993.

FISHER, MARK: *Personal Love*. Duckworth, 1990.

GEWIRTH, ALAN: *Reason and Morality*. The University of Chicago Press, 1978.

LAWRENCE, D.H.: *Lady Chatterley's Lover*. Penguin Books, 1960.

NOZICK, ROBERT: *The Examined Life*. Simon & Schuster, 1989.

SHAKESPEARE, WILLIAM: *Dramatiska arbeten, I–VI*. Gleerups förlag, 1882–87.

SIDGWICK, HENRY: *The Methods of Ethics*. Macmillan & Co, 1907.

PER-ERIK MALMNÄS

Allais paradox och maximering av förväntat värde

Det är en allmänt spridd uppfattning att Allais paradox (se Allais och Hagen 1979 sid 89 f eller Allais 1953 sid 527) visar att vissa väl övervägda val som individer önskar göra inte är förenliga med att de alltid önskar välja det handlingsalternativ som har högst förväntat värde och att principen att man i varje valsituation bör välja det alternativ som har högst väntevärde därför är orimlig. I denna not ämnar jag diskutera räckvidden hos Allais paradox och mer precist söka visa att denna är tämligen begränsad eftersom det val som de flesta anser som rimligt i Allais exempel mycket väl låter sig förenas med att man maximerar det förväntade värdet.

1. Allais paradox

Betrakta följande två valsituationer:

Val 1. Välj mellan lotteri A och lotteri B, som båda innehåller ett ändligt antal lotter.

Lotteri A: $\text{Pr}(1) = 1$.

Lotteri B: $\text{Pr}(0) = 0,01$; $\text{Pr}(1) = 0,89$; $\text{Pr}(5) = 0,1$.

Lottpris i båda lotterierna: 0 kr.

Val 2. Välj mellan lotteri C och lotteri D, som båda innehåller ett ändligt antal lotter.

Lotteri C: $\text{Pr}(0) = 0,89$; $\text{Pr}(1) = 0,11$.

Lotteri D: $\text{Pr}(0) = 0,9$; $\text{Pr}(5) = 0,1$.

Lottpris i båda lotterierna: 0 kr.

Här är $\text{Pr}(x)$ lika med sannolikheten att vinna x gånger en viss penningssumma. I originalexemplen är vinsterna ansenliga: $1 = 100$ miljoner i någon enhet (a a sid 89) eller $1 = 0,5$ miljoner \$ (Hagen 1969). Det är

därför rimligt att antaga de flesta skulle tänka sig för noga om de hade turen att hamna i någon av dessa valsituationer.

Om någon läsare förundras över den ovanliga relationen mellan lottpris och vinster, så förklaras denna av att i den ursprungliga formuleringen så handlar det inte om ett valproblem utan i stället om att besvara följande två frågor om preferenser.

Fråga 1. Föredrar du situation A framför situation B?

Situation A:

- att med säkerhet få 100 miljoner.

Situation B:

- att med 10% sannolikhet få 500 miljoner,
- att med 89% sannolikhet få 100 miljoner, och
- att med 1% sannolikhet inte få något.

Fråga 2. Föredrar du situation C framför situation D?

Situation C:

- att med 11% sannolikhet få 100 miljoner, och
- att med 89% sannolikhet inte få något.

Situation D:

- att med 10% sannolikhet få 500 miljoner, och
- att med 90% sannolikhet inte få något.

Det ursprungliga problemet gällde således snarare vilka av dessa preferenser som är förenliga med att man av två alternativ föredrar det som har högst väntevärde. Lotteriversionen av Allais paradox finns dock redan i Savage (1954) och har sedan dess av lättförstådda skäl varit den dominerande.

Om en person nu skall välja mellan A och B och mellan C och D och samtidigt vid båda valen önskar välja det alternativ som har högst förväntat värde, så kan han resonera på följande sätt: Låt $V(x)$ vara det värde som utfallet x har för mig vid valtillfället. Då gäller:

$$A:s \text{ väntevärde } (E_V(A)) = V(1),$$

$$E_V(B) = 0,01 \cdot V(0) + 0,89 \cdot V(1) + 0,1 \cdot V(5),$$

$$E_V(C) = 0,89 \cdot V(0) + 0,11 \cdot V(1), \text{ och}$$

$$E_V(D) = 0,9 \cdot V(0) + 0,1 \cdot V(5).$$

Med utgångspunkt från detta kan man lätt räkna ut att $E_V(A) > E_V(B)$ omm $0,11 \cdot V(1) > 0,1 \cdot V(5) + 0,01 \cdot V(0)$, vilket i sin tur gäller omm

$0,11 \cdot V(1) + 0,89 \cdot V(0) > 0,1 \cdot V(5) + 0,01 \cdot V(0) + 0,89 \cdot V(0)$, vilket i sin tur gäller omm $E_V(C) > E_V(D)$. (Uttrycket "omm" är här den vanliga förkortningen av "om och endast om".) Alltså kan jag, om jag önskar välja det alternativ som har högst väntevärde, inte välja A och D.

Vid enkäter (se t ex MacCrimmon och Larsson 1979) har det dock visat sig att de flesta personer föredrar A framför B och D framför C och att de håller fast vid detta val även sedan de fått reda på att de då inte har valt enligt principen att maximera väntevärdet, och när t ex Savage (Savage 1972 sid 102 f) insåg att han måste ändra sig, så var han tvungen att täcka reträtten dels genom ett vanställande av exemplet (Hagen 1972) dels genom ett cirkulärt argument (Savage använder sig av "the sure-thing principle" när han skall argumentera för "the sure-thing principle".) Därför har Allais paradox för de flesta, inklusive mig, framstått som det bästa exemplet på att man inte alltid bör välja det alternativ som har högst väntevärde.

2. Diskussion av paradoxen

Trots att Allais paradox förefaller så enkel och klar kan det finnas anledning att närmare skärskåda på vilket sätt den uppstår. Först kan man då fråga sig om det är tänkt att de hypotetiska valen skall ske vid samma tillfälle eller vid olika tillfällen. Om de skall ske vid olika tillfällen, så är det inte givet, ja inte ens naturligt, att samma värdefunktion används. Ty vi tänker oss att en persons värdefunktion i allmänhet är beroende av hans aktuella tillgångar och eventuellt av hur dessa har varierat under hans tidigare liv. Men om inte samma värdefunktion används, så behöver naturligtvis inte någon paradox uppstå. Om valen å andra sidan skall ske vid ett tillfälle, så är beskrivningen ovan av utfallen inte invändningsfri; ty en korrekt beskrivning av dem bör snarare se ut på följande sätt:

Välj ett lotteri ur grupp 1 och ett lotteri ur grupp 2.

Grupp 1: lotteri A, lotteri B.

Grupp 2: lotteri C, lotteri D.

Detta ger fyra alternativ som vi lämpligen kallar AC, AD, BC och BD och som har följande utfall:

AC: $\text{Pr}(1) = 0,89$; $\text{Pr}(2) = 0,11$.

AD: $\text{Pr}(1) = 0,9$; $\text{Pr}(6) = 0,1$.

BC: $\Pr(0) = 0,0089$; $\Pr(1) = 0,7932$; $\Pr(2) = 0,0979$; $\Pr(5) = 0,089$;
 $\Pr(6) = 0,011$.

BD: $\Pr(0) = 0,009$; $\Pr(1) = 0,801$; $\Pr(5) = 0,091$; $\Pr(6) = 0,089$; $\Pr(10)$
 $= 0,01$.

Att vid samma tillfälle välja A i val 1 och D i val 2 svarar mot att välja AD i detta val, och Allais problem transformeras till frågan om det är möjligt att välja AD och samtidigt välja det alternativ som har högst väntevärde. Det visar sig då att Allais problem på ett naturligt sätt genererar tre olika frågor, nämligen frågorna (a), (b) och (c) nedan. (Som kommentar till dessa frågor kan följande behöva påpekas. R står som vanligt för klassen av reella tal. Det gäller för alla funktioner $V: R \rightarrow R$ att $E_V(A) > E_V(B)$ omm $E_V(C) > E_V(D)$. I fråga (c) kan den som önskar ersätta villkoret på V med att $dV/dx > 0$ och att $d^2V/dx^2 < 0$. På så sätt blir ju V en normal utilitetsfunktion.)

(a) Finns det en funktion $V: R \rightarrow R$ sådan att $E_V(AD) > E_V(AC)$, $E_V(AD) > E_V(BC)$, och $E_V(AD) > E_V(BD)$?

(b) Finns det en strikt växande funktion $V: R \rightarrow R$ sådan att $E_V(AD) > E_V(AC)$, $E_V(AD) > E_V(BC)$, och $E_V(AD) > E_V(BD)$?

(c) Finns det en strikt växande funktion men med strikt avtagande ökningstakt $V: R \rightarrow R$ sådan att $E_V(AD) > E_V(AC)$, $E_V(AD) > E_V(BC)$, och $E_V(AD) > E_V(BD)$?

Vi skall visa nedan att (c) kan besvaras jakande och att ett val av AD därför mycket väl låter sig förenas med att följa principen om att välja det alternativ som har högst väntevärde. Det kommer också att visa sig att ett val av AD är förenligt med ett accepterande av i stort sett alla axiomsystem för förväntad nytta som har formulerats. Allais paradox tycks därför inte ha alltför stor räckvidd och den kan därför knappast användas som ett argument för att man inte bör välja det alternativ som har högst väntevärde.

3. Lösning av Allais problem

Svaret på fråga (b) är ja omm det finns en funktion V sådan att

- (i) $E_V(AD) - E_V(AC) > 0$,
- (ii) $E_V(AD) - E_V(BC) > 0$,
- (iii) $E_V(AD) - E_V(BD) > 0$, och

$$(iv) \quad V(10) > V(6) > V(5) > V(2) > V(1) > V(0).$$

Detta gäller i sin tur omm

$$(i) \quad 0,1 \cdot V(6) + 0,9 \cdot V(1) - 0,11 \cdot V(2) - 0,89 \cdot V(1) > 0,$$

$$(ii) \quad 0,1 \cdot V(6) + 0,9 \cdot V(1) - 0,011 \cdot V(6) - 0,089 \cdot V(5) - 0,0979 \cdot V(2) - 0,7932 \cdot V(1) - 0,0089 \cdot V(0) > 0,$$

$$(iii) \quad 0,1 \cdot V(6) + 0,9 \cdot V(1) - 0,01 \cdot V(10) - 0,089 \cdot V(6) - 0,091 \cdot V(5) - 0,801 \cdot V(1) - 0,009 \cdot V(0) > 0, \text{ och}$$

$$(iv) \quad V(10) > V(6) > V(5) > V(2) > V(1) > V(0).$$

För att ange en sådan funktion, sätt först $V(10) = 1$ och $V(0) = 0$. Då

$$(i) \quad 0,1 \cdot V(6) - 0,11 \cdot V(2) + 0,01 \cdot V(1) > 0,$$

$$(ii) \quad 0,089 \cdot V(6) - 0,089 \cdot V(5) - 0,0979 \cdot V(2) + 0,1068 \cdot V(1) > 0,$$

$$(iii) \quad 0,011 \cdot V(6) - 0,01 - 0,091 \cdot V(5) + 0,099 \cdot V(1) > 0, \text{ och}$$

$$(iv) \quad 1 > V(6) > V(5) > V(2) > V(1) > 0.$$

Sätt sedan $V(6) = 1 - \varepsilon_1$, $V(5) = V(6) - \varepsilon_2$, $V(2) = V(5) - \varepsilon_3$, $V(1) = V(2) - \varepsilon_4$, där $0 < \varepsilon_1, \dots, \varepsilon_4 < 1$ och $0 < \varepsilon_1 + \varepsilon_2 + \varepsilon_3 + \varepsilon_4 < 1$. Då

$$(i) \quad 0,1 \cdot \varepsilon_2 + 0,1 \cdot \varepsilon_3 - 0,01 \cdot \varepsilon_4 > 0,$$

$$(ii) \quad 0,0089 - 0,0089 \cdot \varepsilon_1 + 0,0801 \cdot \varepsilon_2 - 0,0089 \cdot \varepsilon_3 - 0,1068 \cdot \varepsilon_4 > 0, \text{ och}$$

$$(iii) \quad 0,009 - 0,019 \cdot \varepsilon_1 - 0,008 \cdot \varepsilon_2 - 0,099 \cdot \varepsilon_3 - 0,099 \cdot \varepsilon_4 > 0.$$

Vi ser alltså att om $\max(\varepsilon_1, \varepsilon_2, \varepsilon_3, \varepsilon_4) < 0,04$ och $\varepsilon_4 < 10 \cdot (\varepsilon_2 + \varepsilon_3)$, så finns det en funktion med de önskade egenskaperna.

Vidare ser vi att de villkor som $\varepsilon_1, \dots, \varepsilon_4$ måste uppfylla är förenliga med att V 's ökningstakt är strikt avtagande. Dessutom kan vi (se t ex Malmnäs 1994) konstruera system S som innehåller lotterierna AC , AD , BC , och BD , som uppfyller Savages axiom och som är sådana att $AD > AC$, $AD > BC$ och $AD > BD$. Slutligen kan motsvarande konstruktioner utföras för alla system som behandlas i Malmnäs 1990.

4. Känslighetsanalyser

Det kan vara instruktivt att studera i vilken utsträckning resultatet i avsnitt 3 är beroende av de valda priserna och sannolikhetsvärdena. Om vi först betraktar priserna, så ser vi att vi kan utgå från $U(0), \dots, U(10)$, där U är en godtycklig strikt växande funktion, om vi nöjer oss med ett jakande svar på fråga (b). I så fall är alltså resultatet i mycket liten utsträckning beroende av de valda priserna. Om vi dessutom önskar besvara fråga (c) jakande, så ger olikheten $\varepsilon_4 <$

$10 \cdot (\varepsilon_2 + \varepsilon_3)$ att U också måste uppfylla villkoret $U(6) - U(2) > 0, 1 \cdot (U(2) - U(1))$, något som naturligtvis i någon mån inskränker valet av priser.

Om vi därefter betraktar de valda sannolikheterna, så kan vi sätta

$$E_V(A) = V(1),$$

$$E_V(B) = a \cdot V(0) + b \cdot V(1) + (1-a-b) \cdot V(5),$$

$$E_V(C) = b \cdot V(0) + (1-b) \cdot V(1), \text{ och}$$

$$E_V(D) = (a+b) \cdot V(0) + (1-a-b) \cdot V(5).$$

Här är $0 < a, b < 1$ och $a+b < 1$. Vidare är a och b valda så att $E_V(A) > E_V(B)$ omm $E_V(C) > E_V(D)$.

Detta ger

$$E_V(AC) = b \cdot V(1) + (1-b) \cdot V(2),$$

$$E_V(AD) = (a+b) \cdot V(1) + (1-a-b) \cdot V(6),$$

$$E_V(BC) = ab \cdot V(0) + (a(1-b) + b^2) \cdot V(1) + b(1-b) \cdot V(2) + b(1-a-b) \cdot V(5) + (1-b)(1-a-b) \cdot V(6), \text{ och}$$

$$E_V(BD) = a(a+b) \cdot V(0) + b(a+b) \cdot V(1) + (2a+b)(1-a-b) \cdot V(5) + b(1-a-b) \cdot V(6) + (1-a-b)^2 \cdot V(10).$$

Då får vi

$$E_V(AD) > E_V(AC) \text{ omm } (1-a-b) \cdot \varepsilon_2 + (1-a-b) \cdot \varepsilon_3 - a \cdot \varepsilon_4 > 0,$$

$$E_V(AD) > E_V(BC) \text{ omm } ab - ab \cdot \varepsilon_1 + (b - 2ab - b^2) \cdot \varepsilon_2 - ab \cdot \varepsilon_3 - (b + ab - b^2) \cdot \varepsilon_4 > 0, \text{ och}$$

$$E_V(AD) > E_V(BD) \text{ omm } a(a+b) - (1-2a-2b+3ab+2a^2+b^2) \cdot \varepsilon_1 - (2a^2+2ab-a) \cdot \varepsilon_2 - (a+b-ab-b^2) \cdot \varepsilon_3 - (a+b-ab-b^2) \cdot \varepsilon_4 > 0.$$

Vi ser alltså att olikheten $(1-a-b) \cdot (\varepsilon_2 + \varepsilon_3) - a \cdot \varepsilon_4 > 0$ inskränker de möjliga valen av a och b , om vi önskar ett jakande svar på fråga (c) ovan, ty då måste vi ha $4(1-a-b) > a$. Detta innebär att om a är som i avsnitt 1 ovan, dvs $a = 0,01$, så måste vi ha $b < 0,9875$. Men a o duger då nästan alla värden på b . Olikheten ovan ger alltså i de intressanta fallen inte upphov till alltför stora inskränkningar. Om vi i stället nöjer oss med att besvara fråga (b) jakande, så gäller det för alla tal a, b som uppfyller de grundläggande villkoren ovan att det finns tal $\varepsilon_1, \dots, \varepsilon_4$ sådana att olikheterna $E_V(AD) > E_V(AC)$, $E_V(AD) > E_V(BC)$ och $E_V(AD) > E_V(BD)$ gäller. Sammantaget ser vi alltså att resultatet i avsnitt 3 inte i någon större utsträckning är beroende av de ansatta sannolikheterna.

Litteratur

- ALLAIS, M, 1953. "Le Comportement de l'Homme Rationel devant le Risque: Critique des Postulats et Axioms de l'École Americaine", *Econometrica*, 21, 503–546.
- ALLAIS, M och O HAGEN (red.), 1979. *Expected Utility and the Allais Paradox*, Reidel, Dordrecht, Nederländerna.
- HAGEN, O, 1969. "Separation of Cardinal Utility and Specific Utility of Risk in Theory of Choices under Uncertainty", *Statsøkonomisk Tidsskrift*, No 3, 81–107.
- HAGEN, O, 1972. "A New Axiomatization of Utility under Risk", *Teorie a Metoda*, IV/2, 55–80.
- MACCRIMMON, K R och S LARSSON, 1979. "Utility Theory: Axioms versus 'Paradoxes'", i Allais, M och O Hagen (red.), 1979. *Expected Utility and the Allais Paradox*, Reidel, Dordrecht, Nederländerna.
- MALMNÄS, P E, 1990. "Axiomatic Justifications of the Utility Principle: a Formal Investigation", Forskningsrapport HSFR F 677/87.
- MALMNÄS, P E, 1994. "Axiomatic Justifications of the Utility Principle: a Formal Investigation", *Synthese*, 99, 233–249.
- SAVAGE, L J, 1954. *The Foundations of Statistics*, John Wiley, New York (2a uppl 1972, Dover, New York).

TORBJÖRN TÄNNSJÖ

Koherens och epistemiskt rättfärdigande

I sin utmärkta avhandling, *Reflective Equilibrium*, recenserad i denna tidskrifts nr 3/94 av fakultetsopponenten Wlodek Rabinowicz, försvarar Folke Tersman tesen att om en uppfattning en individ hyser (vid en viss tidpunkt) är berättigad för henne beror av dess grad av koherens med övriga uppfattningar som hon hyser (vid samma tidpunkt). Det gäller oavsett om uppfattningen till sin karaktär är moralisk, eller rör något annat förhållande, t.ex. ett empiriskt. Tersman gör mycket i sin avhandling för att klargöra hur koherensläran ska förstås och han vill också försvara den som rimlig. Ett problem han då tycker sig stå inför är detta. Vad finns det för skäl att tro att övertygelser som uppvisar intern koherens är sanna? Vad är det som säger att de inte tillsammans utgör en enda stor sammanhängande illusion? Tänk om det kan finnas flera oförenliga men internt koherenta övertygelsesystem!

Författaren ägnar kapitel 5 åt att försöka visa att denna invändning kan besvaras. Författaren försöker alltså ge skäl för att koherens verkligen leder till (ett närmande till) sanningen. Rabinowicz är skeptisk. Tersmans argumentation bygger på kontroversiella förut-sättningar och det är också oklart om hans resonemang visar vad det är tänkt att visa. Jag delar Rabinowicz skepsis. Men Rabinowicz påpekar också att det är konstigt att Tersman alls gett sig in på detta resonemang. Är invändningen att koherens inte behöver leda till sanning alls relevant för koherensläran? Nej, skulle jag säga. Det tycks också vara vad Rabinowicz anser. Ja, det tycks också vara vad Tersman själv anser, även om hans medgivande i avhandlingen görs mera parentetiskt. Det förefaller alltså som om han i detta kapitel av sin avhandling (förgäves, skulle jag säga) har försökt visa något han inte alls behöver visa.

Men varför är argumentet irrelevant? Varför är det inget hot mot koherensläran om det är tänkbart att två koherenta system av uppfattningar innehåller oförenliga element? Både respondent och opponenter har snuddat vid motiveringen för denna slutsats, men ingen har uttryckt den riktigt klart. De är båda överens om att eftersom berättigande hos uppfattningar inte är någon garanti för sanning, så är det inget konklusivt argument mot koherensläran om det kan förekomma oförenliga men koherenta system av övertygelser. Men särskilt Tersman tycks ändå finna denna möjlighet besvärande för läran. Ändå är inte detta ett dugg besvärande. Varför det inte är besvärande framgår dock varken klart hos Tersman eller Rabinowicz. Ingen av dem har nämligen klargjort varför koherens hos våra uppfattningar medför att de är berättigade. Det ska jag nu kort försöka göra.

För att vi ska förstå vad diskussionen gäller behöver vi vara klara över en distinktion. Den ena rör skillnaden mellan å ena sidan att en individ (vid en viss tidpunkt) är berättigad att hysa en viss uppfattning och å andra sidan att ett visst påstående är eller görs berättigat (av en viss evidens). Vi talar gärna i båda fallen om "berättigande" och det kan leda till missförstånd.

Koherensläran rör primärt den förra typen av berättigande. Den säger något om när en individ (vid en viss tidpunkt) är berättigad att hysa en viss uppfattning. Hon är berättigad att hysa den om den "stämmer överens" med hennes övriga uppfattningar. Vad betyder det då att hon är "berättigad" att hysa uppfattningen? Jo, det betyder att det är förnuftigt för henne att hålla fast vid den. Men förnuftighet måste ses i förhållande till något mål. Vilket mål är det Tersman och koherenslärans anhängare förutsätter? Jo, det tänker sig att individen ifråga är intresserad av sanningen. Hon vill ha så stor del av sanningen som möjligt, samtidigt som hon vill undvika osanna uppfattningar. Det är med tanke på den målsättningen som det ska vara förnuftigt för henne att hålla fast vid uppfattningen om den "stämmer överens" med hennes övriga uppfattningar. Om den stämmer överens med hennes övriga uppfattningar (på det sätt koherensläran föreskriver) så är hon "epistemiskt" berättigad att hysa uppfattningen.

Varför leder då koherens, varför leder det förhållandet att en uppfattning jag hyser hänger ihop med övriga uppfattningar (på det sätt koherensläran föreskriver) till att jag har skäl att hålla fast vid den? Varför leder koherens till epistemiskt rättfärdigande? Varken

Tersman eller Rabinowicz ger något klart svar på den frågan. Ändå är svaret näraliggande och osökt och de snuddar flera gånger vid det. Svaret är att om jag ska ge upp en uppfattning, som hänger ihop med övriga uppfattningar, så blir priset högt. Jag måste inte bara ge upp den enstaka uppfattningar jag tror på utan flera andra. Är jag intresserad av sanning måste det framstå som ett högt pris för mig. De uppfattningar jag tror på tror jag ju är sanna (vilket Rabinowicz riktigt påpekar i samband med en diskussion om konservatism). Ju bättre en uppfattning jag hyser är "inbäddad" i övriga uppfattningar, desto högre är priset jag måste betala (i termer av vad jag tror vara sanning), om jag ska ge upp den.

Tänk själv vad det skulle innebära att ge upp föreställningen att Stockholm är Sveriges huvudstad? Stod det fel i alla geografiböcker jag tvingats läsa i skolan? Eller minns jag så galet vad det var man den gången försökte lära mig? Eller ledde EU-medlemskapet till några oanade konsekvenser (som alla höll tyst om inför folkomröstningen)? Eller missade jag en väsentlig del av EU-diskussionen? Ska jag ge upp föreställningen att Stockholm är Sveriges huvudstad så måste jag ge upp en mängd föreställningar, vilka jag alla tror är sanna.

Koherens tycks alltså garantera rättfärdigande (för en person, vid en tidpunkt) av var och en av de uppfattningar personen hyser. Men hur är det då med frågan om koherens verkligen leder till sanning? Som vi ser rör denna fråga berättigande i den andra innebörden. Vad vi nu frågar oss är om det förhållande att en uppfattning vi hyser hänger ihop med övriga uppfattningar är något som talar för att den är sann. Är koherens ett argument för sanning? Vi har redan sett att denna fråga är irrelevant för frågan om uppfattningen är berättigad i den andra meningen, som var den Tersman sagt sig vara intresserad av. Av skäl som Rabinowicz tar upp i sin recension tror jag vi måste konstatera att varken Tersman (eller någon annan) lyckats prestera några bra skäl för ståndpunkten att koherens leder till sanning. Jag tror också det ligger i sakens natur att inga sådana skäl kan ges. Men det är alltså ingen bra invändning mot koherensläran. Trots att inte koherens är något skäl för sanning, så kvarstår förhållandet att en individ är epistemiskt berättigad att hysa de åsikter hon gör, om dessa hänger ihop på rätt sett med resten av hennes åsikter.

Det finns ännu en punkt i Rabinowicz recension, som behöver klargöras. Vi måste inte bara skilja mellan två slags rättfärdigande, vi

måste också skilja mellan å ena sidan om något är ett kriterium på rättfärdigande och å andra sidan om något är en rimlig strategi när det gäller (att uppnå) rättfärdigande av åsikter. Koherensläran som jag uppfattar den anger ett kriterium på rättfärdigande. Det innebär att om en uppfattning hänger väl samman med övriga uppfattningar, så är den som har uppfattningen ifråga berättigad att hysa den. Som ett kriterium på rättfärdigande är koherensläran acceptabel. Men koherens är ingen rimlig målsättning för oss. Vi har inte anledning att sträva efter koherens bland våra uppfattningar (och det är inte heller något vi normalt strävar efter).

Rabinowicz påpekar att koherens inte är någon rimlig målsättning för oss och framkastar i polemik mot Tersman förslaget att konservatism skulle vara en rimligare målsättning. Det är lättare för oss att ta ställning till om vi tror mer på ett påstående än ett annat (då de kommer i konflikt), menar han, än att ta ställning till vilket av dem som hänger bäst ihop med övrig uppfattningar (vi kanske inte har en tillräcklig överblick).

Jag håller med om att det är lättare att avgöra vilken av två uppfattningar vi tillmäter den största tilltron än vilken som hänger bäst ihop med våra övriga uppfattningar, men jag vill ändå inte anta Rabinowicz förslag. Jag skulle vilja hävda att varken koherens eller konservatism är någon rimlig målsättning för våra intellektuella strävanden. Vad vi söker i vår kunskapsprocess är nämligen berättigande av olika uppfattningar i den andra innebörden. Vi söker skäl för sanningen av olika uppfattningar. Och lika litet som koherens talar för sanningen av dem, så talar det faktum att vi (faktiskt) tror på dem för deras sanning.

Finns det då ingen plats för koherens eller konservatism i vårt kunskapsökande? Jovisst, då vi söker sanningen, då vi söker efter argument för den ena eller andra ståndpunkten, och konsekvent framhärdar i denna process, så är vi naturligen konservativa, och då vi hållit på tillräckligt länge så har vi uppnått en tillfredsställande grad av koherens.

THOMAS ANDERBERG

Miljöetik och eko-logik – med ett svar till Ingmar Persson

1. Kort guidning i den mänskliga naturen

Eftersom min bok *Den mänskliga naturen* – fortsättningsvis kallad DMN – inte tidigare omnämnts i *Filosofisk tidskrift* och då det inte är helt lätt att av Ingmar Perssons artikel (FT 4/94) få en rättvisande bild av bokens innehåll ser jag mig tvungen att inledningsvis kort redogöra för framställningen i de relevanta kapitlen. Perssons läsning är selektiv och i synnerhet vad gäller framställningens generella karaktär missvisande. När han bortser från de passager där jag uttryckt såväl oro som sorg över den pågående miljöförstörelsen och sedan, utifrån sin karikatyr till referat, försöker framställa mig som en miljöförrädare, kan det möjligen förklaras med att han bara skummat igenom stora delar av boken, framför allt dess inledning och avslutning (som har karaktären av en halvfilosofisk efterskrift). Det skulle i så fall förklara varför han tar upp idéer som presenteras i DMN och med små variationer presenterar dem som egna innovationer. Det gäller resonemanget om växters betydelse i en etisk kontext, vidare det egna förslaget till lösning, som läsaren av DMN finner i en något annorlunda variant i avsnittet "Mångfaldens värde" i kapitel 6 (s 274–279); det gäller också riskresonemanget i kapitel 2 och 3, där han dock oväntat generöst noterar att jag framför "ett resonemang liknande" hans eget. Däremot borde han ha märkt att då jag sätter Antropocentrikerns och Miljövännens argument mot varandra betyder det inte automatiskt ett partstagande för endera sidan; jag markerar redan inledningsvis avstånd ifrån – liksom för övrigt sympati för – båda. Boken är skriven i skärningspunkten mellan två perspektiv: å ena sidan det som riktas mot tredje världen, å andra sidan det som tar sikte på det ekologiska området. Ställningstaganden som blir enkla utifrån det ena perspektivet blir svårare utifrån det andra (Perssons egen diskussion bortser gene-

rellt från det förstnämnda). Dess värre låter sig inte synteser lätt konstrueras.

Boken inleds med en längre begreppsdiskussion, som samtidigt utgör en presentation av den etiska diskussionens verklighetsbakgrund. Förutom att problematisera termer som "miljö" och "natur" består insatsen främst i ett försök att skapa sammanhang åt ord som "överbefolkning", "bärkraft", "hållbar utveckling" och "miljöförstöring". Det sker genom att begreppen sätts i relation till funktionen "befolkning X produktionssätt X konsumtion X påverkan på värden". Värdena separeras i tre kategorier: biologiska (knutna till biotoper och hälsa), ekonomiska och estetiska. Till den sistnämnda kategorin räknas då inte bara skönhet utan också symboliska, religiösa och kulturhistoriska värden samt "mångfald" och "ursprunglighet", vilka inte på något entydigt vis tycks kunna reduceras till biologiska värden, även om det ofta ser ut så i miljödebatten. *Överbefolkning* kommer då att förstås som den mängd människor som konsumerar och producerar på ett sådant sätt att det negativt påverkar biotoper eller hälsa, eller ekonomiska värden såsom turism eller jordbruk, eller estetiska värden som skönhet etc. *Bärkraft* förstås på samma sätt som ett områdes värde-tålighet i förhållande till befolkningens produktion och konsumtion. *Hållbar utveckling* är den utveckling som inte hotar de specificerade värdena, och *miljöförstöring* är de skador som uppstår på dessa värden. Det är viktigt att hålla dessa distinktioner i minnet, i annat fall hamnar man i de snårigheter som många miljödiskussioner ändrar i, och som också Ingmar Perssons inlägg vid åtminstone ett tillfälle snuddar vid. När jag i kapitel 2 konkluderar att en önskebaserad etik inte utgör ett skydd för naturen är det således främst i förhållande till *estetiska* värden, inte biologiska värden som exempelvis hälsa och överlevnad, eftersom dessa värden normalt är överordnade i förhållande till de senare (den svårt sjuke, blinde och döve njuter mindre av naturen än den fullt friske gör).

Eftersom de uppräknade värdena lätt råkar i konflikt, såväl mellan som inom kategorierna, hamnar man på det etiska fältet, vilket genomkorsas i de följande kapitlen. För att samla ihop olika presenterade positioner och undgå teknisk jargong har jag så långt möjligt undvikit traditionella bestämmningar inom moralfilosofin och försökt samla de vittförgrenade hållningarna i två kategorier, den ena antropocentrisk (inkluderande ekonomiska positioner), den andra biocentrisk (eller om

man så vill, ”naturfundamentalistisk”). Den senare varianten – bland annat exemplifierad med den Schweiziska vördnadsetiken, Holmes Rolstons biotopvördnad och en på sociobiologiska resultat baserad etik – avfärdas tämligen kortfattat (DMN, s 125–136). Svårigheterna med dessa positioner är alltför uppenbara, inte minst för att förespråkarna hukat inför nödvändiga prioriteringar eller behandlat dem alltför lättvindigt. Det står därmed klart att man tvingas röra sig inom den önskebaserade etiken. Eftersom här finns en uppsjö av alternativ blir ett snävt urval nödvändigt. Inledningsvis definieras begreppet önskningar (eller, om man så önskar: preferenser). Grovt sett kan man urskilja *fyra olika typer*: (a) aktuella – de som faktiskt föreligger, (b) informerade – sådana som föreligger givet ökad (inte nödvändigtvis maximal) kunskap om alternativen relativt de faktiskt omfattade värderingarna, (c) transformativa – sådana som uppstår givet att personen på grund av nya *upplevelser* (inte ny information) formar nya värderingar, samt (d) hypotetiska – sådana önskningar som kan tänkas uppstå i en mer eller mindre avlägsen framtid; i de här sammanhangen avses främst önskningar som gäller framtida generationer. När denna typologi är fixerad blir nästa uppgift att avgöra *vilka varelser som hysar önskningar* av de uppräknade slagen. Ytterlighetsvarianterna medför inga större svårigheter. Normala vuxna människor kan hysa önskningar av alla de uppräknade typerna medan mindre komplicerade djur knappast kan komma i fråga beträffande informerade och transformativa önskningar. För högre utvecklade djur kan de senare typerna av önskningar bli aktuella, om än i långt mindre utsträckning än vad som gäller för människor. När det gäller bredden av önskningar är människan överhuvudtaget långt överlägsen andra arter: estetiska önskningar föreligger bara i begränsad omfattning hos djur. Därmed är givetvis inte sagt att djur inte skulle ha önskningar visavi naturen; tvärtom är de ofta helt beroende av de biotoper de utgått från och ingår i, vilket gör att växter också kommer in i etiken, om än sekundärt – som föremål för önskningar. (Ingmar Persson för i sin artikel ett resonemang beträffande den senare punkten som i stort sett överensstämmer med mitt i DMN; den polemiska ton han anlägger får det dock att se ut som om han invände mot tankegångarna i min framställning.)

Hur de olika typerna av önskningar ska vägas mot varandra är föremål för den fortsatta diskussionen. Inledningsvis urskiljs två positioner, en kvantitativ och en kvalitativ, båda förekommande i den

miljöetiska debatten. Båda utsätts för olika preciseringar och invändningar, när det gäller den kvantitativa varianten huvudsakligen hämtade från den diskussion som förts inom utilitarismen. Beträffande det kvantitativa beräkningssättet – där önskningar räknas efter mängd och styrka – diskuteras naturligt nog den typ av invändningar som blivit kända genom framför allt Parfits arbeten. Här rannsakas några förslag på hur man undgår den motbudande slutsatsen – att den värld som befolkas av femtio miljarder uttråkade och liknöjda människor (eller grisar) är att föredra framför en värld med tre miljarder lyckliga invånare. Ett av dessa förslag har kvalitativa inslag i så måtto att det favoriserar önskningar där förnuftet fungerat som såll. En sådan uppfattning riskerar att ända i en specieltistisk hållning. Speciesismen kan förstås på två sätt: dels mer primitivt, som en uppfattning där en art favoriseras framför andra utan att prioriteringen grundas på hållbara skäl; dels mer sofistikerat, som en position där egenskaper vilka hyses av just den omhuldade gruppen framhävs, utan att man företer goda skäl för denna favorisering och man därför kan misstänka att de plockats fram just för att favorisera denna art (vanligtvis är det människan som upphöjs genom sådana manövrer). Det är utifrån den senare, av Persson missförstådda, tolkningen av speciesismbegreppet som förnuftet avfärdas som en moraliskt relevant kategori *i sig*, vilket implicerar ett ifrågasättande av Singers hållning. Däremot kommer den i DMN förespråkade favoriseringen av (tillfredsställelsen av) *moraliska* önskningar att innebära att förnuftet lyfts fram som en *sekundär* egenskap, eftersom förnuftet är en egenskap som inte bara gynnar moraliskt handlande utan också är en förutsättning för det.

Jag har inte för avsikt att bestiga Perssons moraltoppar K1, K2 och K3. Jag nöjer mig med att konstatera att hans beskrivningar av de två förra på ett ungefär överensstämmer med mina, också vad slutsatserna beträffar. Den ena vetter klart åt den kvantitativa sidan, den andra åt den kvalitativa, vilket också sägs; dessutom påpekar jag, ehuru något mindre högröstat, de svårigheter Persson ondgör sig över. Till den tredje, som han karikerar – bland annat genom att påstå att jag skulle ha smugglat in den bakvägen (hållningen är öppet redovisad) och, genom någon mystisk manöver, ha sökt visa att ”önskningar som bygger på rent basala behov skulle sakna all vikt” vid en tänkbar specificering av önskeetiken –, återkommer jag nedan.

2. Lösningförslag: Utvägar och genvägar

Vad finns det då för utvägar för den miljövän som finner svårigheter att gå utanom den önskebaserade etiken och som inte vill hamna i ekosofiska snårskogar? Jag urskiljer tre möjligheter. För det första kan man ta hänsyn till de risker som är förknippade med miljöförändringar (DMN, kapitel 2 och 3). För det andra kan en förändring i människors önsknings – till följd av övertalning eller genom att förutsättningarna förbättras för uppkomsten av exempelvis estetiska värden – leda till ett stärkt försvar för naturen (Kapitel 3 och 6). För det tredje kan man bygga in ett mångfaldsresonemang enligt vilket varelsers olika förutsättningar att skapa och tillfredsställa önsknings nödvändiggör förekomsten av en diversifierad tillvaro där olika naturtyper finns företrädda (Kapitel 6).

Ingmar Persson menar sig finna motsägelser i min framställning av det första alternativet. När han kritiserar slutsatsen i DMN att önskeetiken inte innebär ett starkt värn för naturen skriver han att jag inte anför risk-resonemanget när det är på sin plats. Men risk-försvaret har olika former och giltighet. Den variant jag problematiserar i samband med framställningen av önskeetiken i kapitel 2 – som är en kritisk genomgång av olika miljöetiska positioner – har en annan form än det resonemang jag för i diskussionerna i kapitel 3 och 6. När riskresonemanget tas upp i kapitel 2 (inte bara på sidan 110, som Persson skriver, utan åtskilliga sidor framåt, dessutom s 142f) är det för att visa på en ofta schablonmässig invändning mot miljöingrepp, en invändning som inte alltid och på inget sätt *automatiskt* bär den tyngd som miljövänner hoppas och tror på. I kapitel 1 påpekas att naturen gått miste om 99 % av sina arter genom processer människan inte bidragit till. Det finns goda skäl att anta att den av människan igångsatta minskningen, om den går långsamt, kan fortsätta länge utan allvarliga problem för människan, som genom sin ökade utbredning kan ersätta mängden av intressetillfredsställelser som går förlustiga på vägen (jfr s 122). Det sägs tydligt att det här är antropocentrism som för ordet; och omedelbart påpekas att ifall ”den människocentrerade världen visade sig leda till jordens undergång kom saken naturligtvis i ett annat läge” (s 112); likaså understryks att ”skulle det vara så att ingreppen i naturen får till följd att önskningarna blir färre eller helt upphör” (ibid) blir resultatet detsamma. Men detta måste *visas*; det rör

sig här m a o om en empirisk fråga. Osäkerheten beträffande de ekologiska processerna har frestat mer extrema antropocentriker att hävda att vi utan större risker kan rensa bort det mesta av naturen och i utbyte skapa mer urbana tillfredsställelser. I storstäder kan man tränga ihop åtskilliga miljoner människor och djur på en liten yta och på artificiell väg (exempelvis via television och virtual reality) skapa många fler tillfredsställelser än som vore möjligt på en långt större yta, också om man räknade in alla på området existerande djur. Vore det möjligt att över stora områden öka folktätheten på detta sätt, bärkraftigt i förhållande till denna typ och mängd intressen, skulle önskemaximalisten vara nöjd. Julian Simon (*Population Matters*, New Brunswick 1990), som jag *inte* sympatiserar med eller ens tror på, hävdar att det förhåller sig på detta sätt. För egen del är jag böjd att tro att det finns empiriska skäl som talar emot en våldsamt eskalering av förmänskligandet av naturen; det resonemanget återfinns i kapitel 3 i DMN och utgör grunden för mina egna förslag till lösningar. (Jag skriver förslag; boken är en essä och jag betonar inledningsvis att frågorna är fler än svaren och att min huvudsakliga ambition varit att visa på komplexiteten i problemområdet samt på förtjänster och nackdelar hos tänkbara lösningar. Jag måste medge att jag avundas Ingmar Persson hans tvärsäkerhet i dessa frågor, särskilt som den framstår som obefogad. Hans facit till världsproblemen och livsgåtorna emotses med förväntan.)

I DMN kommer moralens självbevarande att bli en viktig poäng. Det gäller moralen som system, vilket framgår av Perssons citat ur min bok men inte av hans kritik. Jag har inte förfäktat en moral-maximering som skulle gå ut på att moraliska preferenser alltid skulle väga tyngre än mer basala preferenser (det skulle med all sannolikhet visa sig vara kontraproduktivt och leda till en minskad kraft för moralen som system); inte heller har jag förespråkat ett reservat för moralvirtuoser. Tanken är enklare än så. För moralen, liksom för varje annat idésystem är det av vikt att upprätthålla den egna existensen; gränsen mellan mål och medel bryts här ner. Motsvarande gäller exempelvis för det system som utgörs av demokratin, där ett problem bland många (berörda i kapitel 5 i DMN) rör den bekanta svårigheten att skydda systemet mot systemförstörande krafter, vilket ställer oss inför frågan om vi i så fall har rätt att skydda demokratin med icke-demokratiska medel? Det gäller också förnuftet som kategori; i miljödebatten hör man ibland pläderingar för känslornas primat som tenderar att implicera en anti-

rationalism. Förnuftet görs ansvarigt för tillkomsten av de produkter som allvarligt skadar naturen; alltså borde vi, enligt somliga resonörer, minska förnuftets roll, något som kompliceras av att just förnuftet krävs vid verkställandet av en sådan process. Moralfilosofier har sällan anledning att grubbla över dessa frågor, men just när det gäller miljöetik är det på sin plats. En miljöfundamentalist kan nämligen hävda att etiken är en mänsklig produkt som tillförts världen mycket sent i historien. Etiken är därför, enligt detta synsätt, av sekundär betydelse (eller vikt, eller hur man nu vill uttrycka det) i förhållande till naturen. Naturen kan nämligen klara sig utan etiken – kunde det åtminstone före människans ankomst – men etiken kan inte klara sig utan naturen. (Jfr DMN, s 143ff.) Slutsatsen går emot en vanlig uppfattning i moralfilosofin, nämligen att moraliska skäl har särskilt tyngd, är ”overriding” (jfr Hare, *Moral Thinking*, Oxford U P, 1981, 53f). Det resonemang jag för innebär inte någon avvikelse mot detta synsätt, snarare ett försiktigt meta-teoretiskt stöd. Om vi kan välja mellan en värld där moralen förekommer och en där den inte förekommer – vilket implicerar ett val mellan en värld där människan existerar jämfört med en där hon inte gör det – är valet inte lätt. En önske-maximalist skulle, om det empiriskt visade sig att en sådan värld innebar fler tillfredsställda önskningar – vilket alls inte är omöjligt – kunna försvara det senare alternativet. Mot bakgrund av den situation som föreligger nu vore det antagligen mindre förnuftigt; färre önsketillfredsställelser skulle bli resultatet. Moralerna fungerar förmodligen som ett botemedel i den situation som råder i dag, åtminstone så länge som människan har nuvarande utbredning. Men hur svaret skulle lyda om man lät moralerna vara domare över sig själv är inte lätt att veta. Enligt moralerna har moralernas existens förmodligen egen-värde; om så inte var fallet skulle giltigheten i moraliska resonemang undermineras, även de resonemang som visade att moralerna främst har egenvärde. Men svårigheten att föra sådana resonemang förefaller mig enorm; risken för att man sårar i den gren man sitter på och hamnar i cirkelresonemang förefaller överstiglig. Det gäller alltså resonemang om moralerna *som system*, inte om dess ingående delar; jag undviker generellt att partikularisera frågan och talar om människan som art i resonemangen om moralernas värde. Att moralerna – givet den relevanta frågeställningen – har ett högt instrumentellt värde finner jag troligt, även om det säkert kan finnas situationer då moraliska önskningar kan tillfredsställa färre önskemål –

också på lång sikt – än icke-moraliska. Däremot skulle jag våga påstå att moralen på mycket lång sikt, och med alla alternativ medräknade, har så högt värde att det berättigar att man offerar somliga stora önsketillfredsställelser för att hålla moralen vid liv, givet att detta offer i sig inte är sådant att det hotar tilltron till moralen som system. (Analogin med de resonemang som anförs för att stödja regelutilitarism mot handlingsutilitarism är så tydlig att den knappt behöver påpekas.)

Svårigheterna här är många. Det gäller för övrigt också det mångfaldsresonemang jag tar upp i slutkapitlet i DMN, liksom Ingmar Perssons tappning av detsamma, där presenterat som en form av individualism. Mot bakgrund av den långt mer centrala Persson roll tillmäter argumentet finns det anledning att peka på problemen. Persson redovisar en svårighet, nämligen att kulturfanatiker kommer att värdera ”den mänskliga andens produkter som konst och vetenskap skyhögt mer än den animaliska tillfredsställelsen och ... därför kan förespråka att människan breder ut sig på bekostnad av andra djurarter” (FT s 38). Ändå bagatelliserar han svårigheten. I en värld där de flesta människor växer upp i stadsmiljöer, där naturen gradvis men snabbt förfulas och där allt färre önskningar relateras till naturen riskerar naturens värde att underställas de värden som kan utvinnas ur artificiella produkter. (Jfr DMN s 109, 112–115.) Därför kan jag inte hålla med om att vi här skulle ha ett starkt försvar för naturen, särskilt inte om man beaktar de svårigheter Persson *inte* nämner, nämligen de stora fattiga människomassornas behov, vilka lätt leder till utökad exploatering, stora migrationsströmmar, explosiva befolkningskatastrofer med vidhängande konflikter, etc (DMN t ex 32–48, 64ff, inte minst notapparaten). Om man inte vill hamna i Garrett Hardins biologistiska cynism (uttryckt exempelvis i uppsatsen ”Lifeboat Ethics: The Case Against Helping The Poor”, *Psychology Today* 1974) är det väsentligt att hela tiden hålla tredje världen-aspekterna i minne. De just nämnda företeelserna kommer med stor sannolikhet att innebära förskjutningar i människors önskningar; det som varit basalt kommer möjligen att bli så centralt att det överskuggar alla andra önskningar för merparten av människor; människor blir ”snöda överlevare” (DMN, s 183). Det kommer i sin tur att medföra att önskningarna förändras och därmed hotar det pluralism-resonemang som Persson lutar sig emot att bli obsolet. Naturen kommer i en sådan värld att bli helt reducerad till (en otillräcklig) råvarukälla för människomassorna och önskningarna kommer i likhet

med livsstilarna att bli tämligen likartade, för att inte säga torftiga. Den ostyrda pluralismen kommer därmed, genom att resurserna krymps, att bli valfrihetens baneman. (Ett utförligt resonemang om dessa frågor finns i DMN, kapitel 3. Perspektivet återfinns för övrigt i drastisk form i Worldwatch Institutes senaste årsrapport). För att undvika Perssons förytliganden vad gäller min hållning understryker jag för säkerhets skull att detta inte är något jag välkomnar; tvärtom, en sådan händelseutveckling skulle givetvis medföra en radikal inskränkning av människans möjligheter, en krympning av hennes kultur(er) och en på alla sätt fattigare värld. Men det är en realitet att ta hänsyn till. På grund av dessa argument finner jag större hopp i en ändring av människors önskningsriktning mot andra värden (och en därmed vidhängande minskning av livsstilar, i synnerhet de vårdslösa), det vill säga det andra av de uppräknade "miljö-vänliga" svaren ovan.

I sammanhanget förtjänar det att understrykas att mångfaldsresonemanget – i min och i Perssons tappning – inte på något enkelt sätt kan relateras till önskeetik (det vill säga, till olika typer av maximerings-inriktad preferentialism, som exempelvis utilitarismen). För att hållningen ska bli plausibel krävs en rad utredande resonemang. Jag gör åtminstone ett försök att presentera en modell i kapitel 3, där jag nämner konflikterna mellan folkmajoriteter å den ena sidan och hotade kulturer å den andra och bygger upp en modell som förvisso inte är färdigmurad – vilket understryks – men åtminstone har den förtjänsten att den har gluggar så att man ser problemen. Persson avfärdar resonemanget med en fnysning, men ångan som uppstår förmår inte dölja att hans egen konstruktion saknar hållbar underbyggnad. Den moraliska individualism Persson formulerar består av två komponenter: (1) en liberalistisk hållning beträffande människors livsval, enligt vilken man inte är förpliktad att maximera tillfredsställelsen av önsknings, (2) en restriktion av dessa livsalternativ så att de inte tillåts övertrumfa andra, vare sig i dag eller i morgon ("vissa grupperings vilja att gestalta framtiden efter sina idealmönster bör inte få övertrumfa andras"). Denna om Rawls' teori starkt påminnande tankegång medför dock vissa svårigheter när det gäller konflikter där resurserna är knappa och där merparten av berörda individer tillhör de potentiella skara. Till att börja med kan man notera att här föreligger ett spänningsförhållande mellan individuella livsstilar och av "grupperingar" – vad som nu avses med det; är det något annat än "grupper"? och hur avgränsas de?

– företrädda kulturmönster. Vilket ska i slutänden väga tyngst? Frågan är inte oviktig, eftersom folkmajoriteter av individualister ibland – och på grund av de krympande resurserna allt oftare – råkar i konflikt med kollektivistiska minoritetskulturer (jfr här diskussionerna i Will Kymlickas *Liberalism, Community and Culture*, Oxford 1989). För det andra förtjänar det att påpekas att principen i sig utgör ett idealmönster, nämligen det som företräds av somliga liberaler. Som sådant står mönstret inte bara i strid med det ideal som framförs av somliga tillväxtorienterade skribenter, såsom den förut nämnde Julian Simon; det står också i strid med den uppfattning som många miljöskribenter torgfört, nämligen att det är av yttersta vikt att begränsa åtskilliga av de livsformer som dagens människor omfattar, exempelvis för att gynna fortlevnaden av somliga hotade djurarter. Persson, som oroar sig över att jag inte tagit riskfaktorn på allvar, försummar själv att ”använda den när det är påkallat”, för att citera hans egen formulering (FT s 35). Det tycks med andra ord som om såväl det ekologiska perspektivet som tredje världen-perspektivet försummas om Perssons modell görs till politiskt ideal.

Nu kan ju Persson hävda, att hans förslag implicerar en annan tolkning av (2). Ett förslag skulle kunna lyda som följer: (2a) ”inga grupperingars vilja att getalta framtiden efter sina idealmönster bör få övertrumfa andras”. Men trots att det låter vackert är det knappast genomförbart, såvida inte människors livshållningar plötsligt blev väldigt samstämmiga. För det är naturligtvis så att *alla* ”grupperingar” inkräktar på andra gruppers tänkbara intresseområde vad gäller konsumtion etc. (Enda chansen att undvika detta är en åtskillnadspolitik, en tanke som föreslagits av tänkare inspirerade av nyliberala idéer; i DMN avfärdas tanken i dess olika varianter på sidorna 199–201.) Men det är som sagt ingen bra lösning. Ett rimligare alternativ skulle lyda något i stil med (2b): ”livsstilarna begränsas så att de möjliggör det maximala antal sådana alternativ som, givet de yttre förutsättningarna, är möjligt”. Att detta inte innebär samma mängd livsstilsalternativ som (2) hänger helt enkelt samman med att (2b) medför en sortering utifrån en maximeringstanke, vilket inte gäller för (2): där blundar man för svårigheterna, alternativt låter man djungelns lag fälla utslaget – vilket innebär att man återigen nalkas Garrett Hardins hårdhudade biocynism. Med (2b) i minne blir frågan om den mångfald som möjliggör ett brett urval av individuella livsvägar i sig har ett värde?

Att en sortering måste ske är hur som helst uppenbart. Redan i dag är konflikterna mellan olika livsstilar så stora att flera av dem – somliga extremt konsumtionsinriktade, andra extremt fattiga – slås ut, och med tanke på att jordens befolkning, *hur mycket tillväxten än motverkas*, kommer att uppgå till runt nio miljarder om trettio år är det uppenbart att åtskilliga kulturmönster och naturtyper kommer att stryka med. Vi kommer därigenom att ställas inför en rad val: mellan kulturtyper, mellan folkmajoriteter och minoritetskulturer och – beträffande djur – mellan arter och individer, etc. (Beträffande det senare valet, se den avslutande passagen nedan. Persson, som anklagar mig för att ta för lätt på djurens önskningar, tycks själv glömma dessa jordinvånare när det är dags för egna modeller. Hans individualism-resonemang kan knappast ha tillämpning annat än på mänskliga önskningar.) Persson underlåter att besvara frågan hur urvalen ska gå till och förutom att han därmed lurar läsaren på en egentlig lösning (trots att han anser sig bidra med en sådan) hamnar han i den hjälplösa liberalism som riskerar att understödja de (ekonomiskt och politiskt) starkares rätt att forma världen efter egna lagar. Och i sådana sammanhang brukar naturen komma i kläm, inte bara för att styrka och rikedom innebär och kräver en stor produktion, utan också för att de fattiga tvingas tillförsäkna sig det som blir över – vilket inte gynnar långsiktighet i naturresursanvändningen. Mångfald av kulturyttringar implicerar inte med någon som helst automatik en mångfald av naturfenomen, ej heller mångfald av individuella önsketillfredsställelser. Perssons skisserade förslag reduceras till ord av de komplikationer han förbiser. Det är möjligt att Persson har en politisk modell på lager – en modell som anger vilka livsstilar som kan tillåtas, på vilka grunder urvalet ska ske, hur besluten ska administreras och vilken samhällsordning som fungerar som garant, etc. Innan den presenterats tillåter jag mig att dra slutsatsen att han *inte* visat att miljön har ett tillräckligt skydd i hans modell. Den betydelse som ett dylikt individualism- och mångfaldsresonemang har ligger enligt min mening på det individuella planet, som norm för våra egna handlingsmönster. (I DMN utgör resonemanget inte en central punkt i en moralpolitisk modell utan ingår i det avslutande kapitel vari behandlas hur individer ska förhålla sig till de konflikter som ständigt kräver av oss inte bara mer än vad vi gör utan också mer än vad vi orkar med.) För egen del menar jag att grunden för en sortering av livsstilar i första hand måste bestå i en

värdering av dessas förutsättning att fungera långsiktigt ekologiskt, att tillåta maximal flexibilitet och maximal värde-differens *inom* systemet och minimal negativ påverkan *utom* systemet, över generationer. Det viktiga blir i så fall inte att maximera antal livsstilar utan antal tillgängliga *värden*. Men här finns en rad komplikationer, vilka kräver för stort utrymme att utreda här; jag hänvisar därför till kapitel 3 av DMN.

3. Avslutande not: Individualism versus kollektivism

Inom den miljöetiska debatten finns en träta om huruvida man främst bör prioritera individer eller arter. Det är en intressant diskussion, inte minst för att den visar på en skiljelinje mellan den djuretiska hållning, som utgår från exempelvis Singers tänkande, och den ekologiska hållning man finner hos miljöfilosofer som Holmes Rolston. Den senare hållningen har brett stöd bland ekologiskt sinnade naturvänner men betraktas ibland som fascistoid, eftersom många individer (av en art) kan behöva offras för att säkerställa överlevnaden av en (annan) art, något som föder associationer till rasbiologisk befolkningspolitik. Exempelvis ser Rolston med jämnmood hur en grupp hjortar svälter till döds på Angel Island i San Fransisco-bukten (*Environmental Ethics*, Temple University Press, 1988, s 87). Att försöka rädda dessa djur skulle nämligen inte bara skada arten – eftersom det naturliga urvalet sätts ur spel och degenerering hotar – utan skulle också kunna bidra till ytterligare skador på den biotop vari arten vistats. Enligt ett individualistiskt synsätt kan däremot en art offras ifall detta innebär att många andra individer överlever (detta förutsatt att inte riskresonemangen av ovan nämnda slag blir aktuella). Det innebär också att man kan ersätta djur av en art med andra, givet att mängden tillfredsställda önskningar blir densamma eller större.

I DMN prövas ett sådant resonemang (t ex s 95). Ur ett kvantitativt perspektiv borde ett önskeetiskt perspektiv bejaka en sådan ersättning. Hypotetiskt skulle ett köpcenter med glada konsumenter kunna ersätta en skogsdunge med tungsinta filosofer och buttra ugglor, givet att de tillfredsställda önskningarna därigenom blev fler. På samma sätt skulle en utökning av "parkett-djuren" (katter, hundar och andra husdjur) kunna ersätta ett minskat antal skogsdjur (älgar, rådjur och andra vilt levande djur). Djurvänner borde inte ha mycket att invända, men naturvänner blir förfärad. Vem har rätt?

Ur ett kvantitativt perspektiv tycks frågan kunna få två svar, beroende på hur stor tidslängden är och hur stor sannolikhetsprecision som efterfrågas. Om offrandet av en art leder till att fler individer av en annan art kan frodas på samma område bör arten, enligt detta synsätt, offras. Å andra sidan, om en art ingår som en viktig länk i en ekologisk kedja är risken stor att många arter och många individer, åtminstone på kort sikt – innan en ny ekologisk balans uppstår – kommer att få önskingar frustrerade; alltså borde man prioritera minoriteten av individer från den hotade arten snarare än majoriteten av individer i stort. Individens värde tycks alltså, enligt det senare synsättet, bero på art-tillhörighet; ju sällsyntare art, desto större individuellt värde; sällsynthet adlar individen. (Värdet är dock instrumentellt. Detsamma gäller inte *nödvändigtvis* det *estetiska* värde en art har.) Bedömningen blir återigen huvudsakligen av empirisk natur.

Frågan kan naturligtvis bedömas ur perspektiv där också kvalitativa aspekter fokuseras. Om mångfald prioriteras i *den* sammanhang kan man fråga sig hur mycket det vore värt att gripa in i naturen för att *skapa* denna mångfald, där så är möjligt (exempelvis genom gen-teknisk manipulering, selektiv uppfödning, etc.). Om mångfalden är vårt rättesnöre, vore det då inte befogat att inskränka utbredningen av vissa arter för att skapa ökat utrymme för andra? Som skydd för en ekologisk syn framstår alltså mångfaldsargumentet som bräckligt. Även om man såg till att ingreppen inte blev så dramatiska att risken för en drastisk minskning av upplevande varelser blev överhängande står det klart att mångfaldsargumentet, applicerat på djur- och växtvärlden, inte utgör ett starkt försvar av naturmiljöer sådana vi nu känner dem. Det finns få skäl att anta att artrikedomen är optimal i merparten av de miljöer som omger oss. Att introducera nya arter är vanskligt, vilket vi har sett också i Sverige, exempelvis när det gäller mellanskarven och flera grantyper. Men i andra fall har det lyckats bättre: den introducerade arten frodas, utan att störa biotopen på ett radikalt sätt. Vi ställs då inför frågan om det *i sig* är av värde att ersätta en naturtyp som omfattar hundra arter med en som rymmer hundratte? Också om detta skulle innebära en minskning av antalet önskeuppfyllda varelser på den berörda landytan?

Frågan är, om etiken, sådan vi nu känner den, tillhandahåller goda svar på sådana frågor. Många frestas svara nej, och ibland på dåliga

grunder. Ekosoferna, för att nämna en – inte särdeles samstämmig – grupp, river exempelvis sönder den gängse moralfilosofins kartor alldeles för tidigt. Många av de frågor dessa tänkare tror sig kunna nyttja för att förpassa den analytiska filosofin till sophögen och ersätta den med ekomysticism kan just besvaras med hjälp av den förra – men inte med den senare. Men trots att det förhåller sig så kan man fråga sig om vi inte här nalkats ett område där det är svårt att veta om vi kan förfina kartorna – eller om vi alls kan nyttja etiken som vägvisare.

RECENSION

Hans Ruin, *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, Stockholm Studies in Philosophy 15, Almqvist & Wiksell International 1994.

Redan titeln på Martin Heideggers främsta verk, *Sein und Zeit* (1927), är ett viktigt ställningstagande mot den filosofiska traditionen. Den sanna verkligheten för Platon, idévärlden, är evig. Varat berörs inte av tiden.

Sein und Zeit var planerad att innehålla sex avsnitt. Emellertid skrevs endast de två första avsnitten och den hälften av *Sein und Zeit* som skulle innehålla en "destruktion" av ontologins historia förblev oskriven. Dock handlar Heideggers senare tänkande i stor utsträckning om utläggningen av varat inom den filosofiska traditionen. En av Heideggers många originella idéer var att varat har en historia.

I motsats till för många andra filosofer fanns för Heidegger inte någon absolut skillnad mellan filosofi och filosofihistoria. Detta innebär inte att han ville ersätta filosofin med idéhistoria men att han

ansåg att filosofins förhållande till sitt förflutna skiljer sig från t ex matematikens förhållande till matematikhistorien. Heidegger yttrade t o m att "Philosophische Forschung ist ... in radikalen Sinne 'historisches' Erkennen." I ett av sina mest centrala verk, *Einführung in die Metaphysik* (1935), förklarade Heidegger att metafysik och filosofi inte kan vara vetenskaper eftersom deras frågeställningar i grunden är historiska.

Den historiska dimensionen i Heideggers tänkande är ämnet för Hans Ruins väsentliga avhandling *Enigmatic origins*. Ruin menar att "we can not understand what Heidegger means by such central concepts as being, time and truth, if we are not prepared to follow him onto the terrain where thinking encounters its own historicity." Med denna utgångspunkt, och genom att Ruin ägnar stort utrymme åt verk av Heidegger som tidigare inte behandlats särskilt mycket, kan Ruin i sin avhandling föra fram synpunkter som tidigare inte varit mycket beaktade i den stora litteraturen om Heidegger.

Tidsproblemet är centralt i Hei-

deggers tänkande. Redan 1916 publicerade han "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft". I *Sein und Zeit* kritiserade Heidegger vad han kallade "den vulgära tidsförståelsen" och därmed den traditionella tidsuppfattningen sedan Aristoteles. I denna tradition uppfattar man tiden som en följd av nu, "eine Folge von ständig 'vorhandenen', zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt."

Denna tidsförståelse får märkliga konsekvenser. På följande sätt beskriver Ruin Aristoteles' tidsuppfattning, framlagd i *Fysiken*: "Considering that neither the future nor the past really exists, but only the present, and that the present is only a limit value between the past and the future, it seems as if there really is no part of time that truly exists."

För att undvika denna syn på tiden, som en följd av "nu", ville Heidegger införa ett nytt tidsbegrepp. En människan lever inte enbart i nuet. Det vi kallar "nu" innehåller samtidigt det förflutna, "nuet" och framtiden.

Heidegger menade att tidsproblemet hänger samman med frågan om varat. *Sein und Zeit*, ett verk som gör anspråk på att åter ställa frågan om varats innebörd, avslutas med orden: "Uppenbarar sig tiden själv som varats horisont?"

Enligt Heidegger har man traditionellt uppfattat varat som närvaro. Därefter har man frågat: "vad är tiden?" Ruin konstaterar: "As opposed to the classical treatises on time,

Heidegger's question is not: 'What is time?' He never takes the form of this ontological question for granted. His premise is instead that the meaning of this question – the question 'What is?' – is already temporally determined... as presence."

Heidegger genomförde dock inte den ursprungliga planen för *Sein und Zeit*. Det avsnitt som skulle heta "Zeit und Sein" blev aldrig skrivet. (Heidegger höll dock 1962 ett föredrag med detta namn.) Heidegger var inte heller helt tillfredsställd med de publicerade avsnitten om tiden i *Sein und Zeit*. Trots detta har han givit ett ovärderligt bidrag till den filosofiska reflektionen över tiden.

Heideggers tidsuppfattning skilde sig från fysikens och detta har han fått kritik för. Men, som Heidegger konstaterade, arbetar fysiken med tid och rum men kan inte själv förklara vad tid och rum är. Detta är filosofins uppgift. (En inte helt lätt uppgift kan man tillägga. Man erinrar sig Augustinus' ord om att man förstår tiden så länge man inte reflekterar över den.)

Heideggers egenartade tolkning av varat och tiden, den historiska dimensionen i hans tänkande, avspeglar sig även i hans sanningsbegrepp.

Heidegger kritiserar, liksom t ex pragmatismen, den sk korrespondensteorin för sanning. I bl a *Sein und Zeit* visas konsekvenserna av Heideggers sanningsbegrepp. Enligt

Heidegger var Newtons teori om gravitationen inte sann innan Newton lade fram den. Heidegger skriver: "Det finns sanning, endast om och så länge som 'dasein' finns... Att det skulle finnas eviga sanningar bevisas först när någon bevisat att Dasein funnits och skall finnas i all evighet." ("Dasein" är Heideggers benämning på människans sätt att vara.)

Avgörande för Heidegger är tolkningen av det grekiska ordet för sanning, *aletheia*, som enligt Heidegger från början innebar "die Unverborgenheit", det oförlösta, icke fördolda. Senare fick begreppet sanning sin moderna betydelse av överensstämmelse.

Ruin visar hur Heidegger ändrade uppfattning om när denna nya syn på sanningen slog igenom. I *Platons Lehre von der Wahrheit* analyserar Heidegger Platons berömda grottiliknelse och hävdar att båda sanningsbegreppen återfinns i Staten, men att sanning i betydelsen överensstämmelse med Platon blev dominerande. I "Der spruch des Anaximander" menar Heidegger däremot att denna sanningsteori uppstått redan hos den försokratiska tänkaren. Heidegger tolkar också Aristoteles syn på sanningen olika vid skilda tidpunkter. I en sen text, från 1962, tar Heidegger delvis avstånd från sin tolkning av det grekiska sanningsbegreppet.

Heideggers kritik av korrespondensteorin och tron på "eviga sanningar" är väsentlig men hans eget

sanningsbegrepp är inte oproblemiskt. Men Heideggers storhet visar sig oftast inte i hans lösningar på olika filosofiska problem. Hans förmåga att radikalt ifrågasätta den filosofiska traditionens lösningar och ställa de verkligt avgörande filosofiska frågorna gör honom till en av de stora i filosofins historia.

Att Heideggers tänkande har denna karaktär innebär att en avhandling om honom bör skilja sig från en avhandling om t ex en analytisk filosof. Ruins avhandling är indelad i sju kapitel som alla kretsar kring den historiska dimensionen i Heideggers tänkande. Ruin beskriver dessa kapitel så här: "They are directed toward a common ground, but is a ground that cannot be articulated from any single perspective." Ruin påpekar att dessa kapitel inte på ett enkelt sätt kan sammanfattas. En recension av Ruins bok blir därför inte en sammanfattning av avhandlingens resultat utan mer en beskrivning av de områden som hans avhandling behandlar.

Situationen för den som skriver om Heidegger är annorlunda idag än för 20 år sedan. Sedan man började ge ut Heideggers samlade verk, "die Gesamtausgabe", har flera tidigare opublicerade skrifter i stor utsträckning ökat förståelsen för Heideggers tänkande. Text har publicerandet av *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* och *Die Grundprobleme der Phänomenologie* kastat mycket ljus över *Sein und Zeit*.

För Ruins avhandling har *Beiträge zur Philosophie*, ett verk som knappast hör till Heideggers mest kända, haft avgörande betydelse. *Beiträge* skrevs 1938 men publicerades först 1989, 13 år efter Heideggers död (och 100 år efter hans födelse.) En av orsakerna till att Ruin behandlar denna text så ingående är att det i stor utsträckning är ett utforskat område. Detta beror både på att det är kort tid sedan den publicerades och att det är ett svårtillgängligt verk.

Att Heidegger kände tveksamhet inför *Beiträge* och inte publicerade den under sin livstid beror bl a på att den skiljer sig från andra verk av Heidegger genom att vara ganska ostrukturerad. Den består av korta avsnitt som inte helt tycks höra samman med varandra. *Beiträge* präglas av att Heidegger vid denna tid inte längre trodde att det var möjligt att skapa en systematisk filosofi, en förhoppning han haft vid tiden för *Sein und Zeit*. *Beiträge* är, även för att vara skrivet av Martin Heidegger, ett svårbegripligt och pretentiöst verk. Ruin visar emellertid att det också innehåller mycket av intresse.

Publiceringen av verk som *Beiträge* är också betydelsefullt för en av de centrala frågorna inom Heideggerforskningen. Efter att Heidegger 1927 utgivit *Sein und Zeit* skedde under 30-talet en "vändning" i hans tänkande. Man har därför talat om "den tidige" och "den senare" Heidegger och dis-

kuterat vad "vändningen" innebar. (Text gav Heidegger i *Sein und Zeit* en fenomenologisk analys av vardagsvärlden medan intresset senare försköts mot att undersöka texter.)

Man har vidare diskuterat hur avgörande skillnaden egentligen är mellan de två tidsperioderna i Heideggers verksamhet. John D Caputo har till och med – i analogi med hegelianismen – talat om den heideggerska "högern" och "vänstern". Den första gruppen är de som tar fasta på *Sein und Zeit* medan "vänstern" föredrar den senare Heidegger. Ruin hör till dem som betonar kontinuiteten i Heideggers tänkande och det tror jag är helt riktigt.

En annan text av betydelse för Ruins skrift är "Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles". Denna text, som skrevs 1922, var tidigare försvunnen men publicerades 1989 i *Dilthey-Jahrbuch*. Ett verk som Ruin däremot, märkligt nog, inte omnämner är *Die Frage nach dem Ding* (1935–36, utgivet 1962) trots att detta verk bl a innehåller en intressant diskussion om sanningsbegreppet. Heidegger diskuterar i detta verk frågan "vad är ett ting?", vilken beskrivs som "en historisk fråga".

Ruins bok innehåller mycket som utrymmet inte tillåter att jag tar upp. Ruin visar t ex hur betydelsefull Nietzsches essä "Vom nutzen und Nachteil der Historia für das Leben" i *Unzeitgemässe Betrachtungen* var för avsnittet om "Zeit-

lichkeit und Geschichtlichkeit" i *Sein und Zeit*. Ett kapitel i Ruins avhandling behandlar det centrala begreppet "Augenblick", ett begrepp Heidegger har gemensamt med Kierkegaard och Nietzsche. Bl a redogör Ruin här för Heideggers fascinerande läsning av ett av-

snitt i *Also sprach Zarathustra*.

Som framgått av min recension tycker jag att Ruin skrivit en mycket intressant bok. Förhoppningsvis innebär boken, trots att den är skriven på engelska, ett genombrott för Heideggerforskningen i Sverige.

David Andersson

NOTISER

¶ I ett nummer av tidskriften *Föräldrar & barn* från hösten 1994 berättas om en William James Sidis, som föddes 1898 och vars far var psykologiprofessor vid Harvard och uppfostrade lille William till underbarn. Man kan väl säga att det lyckades. "Vid två års ålder kunde han skriva engelska och franska och vid tre studerade han avancerad matematik och fem år gammal skrev han en avhandling om anatomi". Han klarade inträdesprovet till Harvard vid nio års ålder, men fick ändå inte börja förrän han var elva, kanske därför att han "kastade suddgummin på kamraterna och petade sig i näsan oupphörligt". När han var 16 tog han dock en doktorsgrad med högsta betyg, men "i och med detta hade han fått nog av det akademiska livet" och livnärde sig

under resten av sitt liv på okvalificerade ströjobb samtidigt som han ägnade sig åt sin stora hobby: att samla använda tunnelbanebiljetter. För de flesta av oss är det nog ett mer realistiskt livsprojekt att samla tunnelbanebiljetter i barndomen för att sedan göra akademisk karriär vid mognare ålder. Men om man nu, som William Sidis, kan vända på ordningsföljden, så varför inte!? Finns det egentligen något bra argument för att ta det barnsliga först och det intellektuellt avancerade därefter, snarare än tvärtom, om bägge alternativen är möjliga? Hur som helst, historien är tankvärd. För filosofer är den kanske speciellt tankvärd i och med att fadern till lille James var den store James, alltså filosofen William James.

¶ Hilaritas förlag har utgivit Peter Gasts "Inledning till Zarathustra" under titeln *Friedrich Nietzsches Så talade Zarathustra* (1994) med moderniserad stavning av Albert Ericssons översättning från 1905.

¶ Thomas Mautner har utgivit *Vägledning till Hägerströmstudiet*, Uppsala 1994. Den innehåller bland annat en katalog över Hägerströms efterlämnade manuskript i Uppsala universitetsbibliotek, samt förteckningar över Hägerströms föreläsningar och seminarier, hans föredrag och tal, hans brev och hans tryckta skrifter.

¶ Johan Hultman, med adress Stora Nygatan 13, 2 tr, 111 17 Stockholm, och telefon 08-10 51 96, är villig att sälja ett fint exemplar av Diels-Krantz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 11 uppl, 3 band, Berlin 1964. Pris: 1.000:- kr.

FILOSOFIDAGARNA

Umeå, 7–9 Juni 1995

NATIONELL KONFERENS I

FILOSOFI OCH VETENSKAPSTEORI

Planerade sektioner (Sektionsordförandena inom parentes):

(1) kunskapsteori (*Bengt Hansson*); (2) metafysik och medvetandefilosofi (*Dag Prawitz*); (3) språkfilosofi (*Peter Pagin*); (4) filosofisk logik (*Sten Lindström*); (5) filosofins historia (*Mats Furberg*); (6) moralfilosofi (*Lars Bergström*); (7) politisk filosofi (*Torbjörn Tännsjö*); (8) estetik (*Jan Österberg*); (9) beslutsteori (*Wlodek Rabinowicz*); (10) tillämpad etik (*Ingmar Persson*); (11) feministisk filosofi (*Ulla Holm*); (12) religionsfilosofi (*Eberhard Herrmann*); (13) allmän vetenskapsfilosofi (*Martin Edman*); (14) forskning om forskning (*Aant Elzinga*); (15) humanioras och samhällsvetenskapernas vetenskapsteori (*Ingvar Johansson*); (16) naturvetenskapernas vetenskapsteori (*Gunnar Andersson*).

Övriga inbjudna:

Sven Danielsson, Sören Halldén, Jaakko Hintikka, Sven Ove Hansson, Lars Lindahl, Per Lindström, Per Martin-Löf, Paul Needham, Lennart Nordenfelt, Ingemar Nordin, Jan Odelstad, Nils-Eric Sahlin, Krister Segerberg, Sören Stenlund, Gunnar Svensson, Thomas Wetterström.

Samtliga forskare, lärare och doktorander i ämnena filosofi och vetenskapsteori vid landets universitet inbjuds att delta samt bidra med föredrag.

Frågor om konferensen kan ställas till Sten Lindström (090-166180) och Bertil Strömberg (090-165894), institutionen för filosofi och vetenskapsteori, Umeå universitet, Umeå 901 87. Fax: 167777. E-post: Sten.Lindstrom@philos.umu.se, Bertil.Stromberg@philos.umu.se.

Välkomna till Umeå!

¶ *Intervju med Charles Taylor*

Filosofen Charles Taylor har engagerat sig för en fördjupad kulturell förståelse av den västerländska civilisationen. Hans grundtes är att vi västerlänningar blivit så förblindade av ytlig individualism och teknisk framstegstro att vi ser vår kultur och civilisation som slutmålet för alla jordens länder. I stället bör vi värdera andra kulturers mångfald och särart och förstå vår egen kultur som en bland flera.

I ett föredrag olika modernitets-teorier vid den årliga Hannah Arendt-konferensen vid New School for Social Reseach i New York i november 1993 kallade Taylor den dominerande uppfattningen om det specifikt moderna bland västerlänningar för en "a-kulturell" teori i motsats till sin egen "kulturella" teori.

Den "a-kulturella" teorin tar fasta på de mekanismer i en civilisations utveckling som leder fram till ett bestämt mål; från traditionsbundna samhällen över sekularisering, industrialisering, urbanisering och fram till en slutpunkt, vår västvärld. Den "kulturella" teorien betonar i stället de särskilda värden och egenskaper i varje tidskede som utvecklingen bjuder på.

– Den "a-kulturella teorien" hindrar oss från att förstå vissa egenskaper hos oss själva. Samtidigt får den oss att tro att alla jordens olika samhällsutvecklingar leder till just vår typ av modernitet och kultur. Den är djupt etnocent-

risk, till exempel i sin tro att alla människor alltid överallt är mottagliga för instrumentell rationalitet.

Hoppfull om mångfald

Efter föredraget berättade Taylor om sitt tänkande, sitt praktiska engagemang och sin kristna tro. Hans grundtes är att världen kommer att socialt och ekonomiskt gå samman till ett mer integrerat globalt system, men att kulturellt kommer de skilda länderna, språken, folken och kulturerna förbli distinkta. Han är till exempel för det nordamerikanska frihandelsavtalet NAFTA.

Den "a-kulturella" teorin som förespråkar en västerländsk dominans i alla avseenden, socialt, ekonomiskt och kulturellt, balanseras av den "kulturella" teoriens respekt för särart, skilda uttryckssätt och kulturell självinsikt. Vad gör honom så optimistisk i kulturellt avseende?

– Om vi ser till vår egen västerländska utveckling de senaste århundradena, så var det inte så att förändringar i ekonomiska och sociala institutioner ledde till vissa värderingar och kulturell förståelse. Tvärtom så fanns det nya teorier och uttryck före och tillsammans med de övriga förändringarna. Vår civilisation uppstod inte som en enkel funktion av industrialisering, byråkratisering och marknadsekonomi, utan i nära samverkan med kulturella värderingar.

– Det är i ljuset av detta som vi ska analysera vad som sker i Japan,

Indien och i tredje världen. Ta televisionen till exempel: En västerländskt industriellt producerad apparat för masskommunikation som i Indien tas till bruk på ett mycket kreativt och för oss förvånande sätt.

Skilda uttryck

– Om man ser hur olikt kapitalismen tar sig kulturellt uttryck enbart västvärlden, som har en någorlunda gemensam historia, blir skillnaderna enorma i global jämförelse. Språk, humor, musik – allt är olika och de skilda kulturella uttrycken tillåter vissa tankar och känslor att träda fram.

Taylor framhäver andra alternativa teorier om modernitet inom vår egen västerländska kultur som inte prioriterar det "a-kulturella" tekniska synsättet, särskilt i den tyska romantiken vid 1800-talets början. Han betonar dock att på ett ytligt plan, särskilt i europeiska storstäder, kan det se ut som samma amerikanska hamburgarkultur dominerar från Spanien till Sverige, men det ligger på den institutionella, ekonomiska och tekniska nivån. Ju mer man går i människors liv ju mer annorlunda ter de sig i kulturellt och nationellt avseende.

– Det enda som skulle kunna förhindra att skilda kulturer tolkar modernisering och institutionalisering olika är konformism och kontroll, men jag är optimistisk. Mångfalden i vissa svaga länder i tredje och fjärde världen har svårt

att klara sig, men globalt sett ser jag ingen risk för att en enhetlig västerländsk kultur breder ut sig, tvärtom.

– Det finns tillräckligt mycket mångfald och många samhällen. Kraftbalanser förändras, nu är USA på nedgång och engelska språkets betydelse kommer att minska.

Engagemang

Charles Taylor är professor i statskunskap och filosofi i Montréal i franskspråkiga Quebec, Kanada. En lång och gänglig herre, mycket spirituell och lärd, men samtidigt djupt engagerad utanför universitetsvärlden i aktuella politiska frågor.

– Det praktiska engagemanget är absolut nödvändigt för teoretiker och det är mycket viktigt för mej. Om man inte kan konfrontera och testa sina teorier gentemot enskilda fall i samtiden, är tänkandet meningslöst.

Han sätter sociala mål framför individuella i likhet med andra s k "kommunitarister" som Michael Sandel, Alasdair MacIntyre m fl i USA. Engelsmannen Charles Taylor har engagerat sig hårt i frågan om multikulturella samhällen och mot ett självständigt franskspråkigt Quebec genom att försvara Kanada och dess möjlighet att erkänna de fransktalande kanadensarnas särart.

Splittrat tänkande

I Sverige är Taylor mest känd för sina böcker om 1800-talsfilosofen

Hegel, vilka öppnat dörrar mellan skolbildningarna analytisk och kontinental filosofi. Splittringen dem emellan är absurd anser Taylor apropå frågan om sin syn på den delade filosofivärlden i Europa och Nord-Amerika.

– Allt intressant tänkande idag utgår ifrån båda. Ett stort problem är den institutionellt starka tendensen att bara anställa vissa personer med liknande bakgrund, med följd att debatten smalnar av. Det gäller kanske särskilt med den analytiska inriktningen.

– Tyvärr fortsätter denna delning, trots medlande filosofer som Richard Rorty, Richard Bernstein, jag själv, med flera. Vår styrka har ingen större effekt på huvudinriktningen inom filosofinstitutionerna i USA. Generation efter generation kommer att socialiseras in ett begränsat synsätt. Skandinavien har möjligen en bättre utgångspunkt, särskilt Norge, har jag ett intryck av.

Kristen tradition

Charles Taylor drivs i sin vision om kulturell mångfald av sin katolska tro.

– Jag har en vision om världen där Gud spelar en mycket viktig roll. Det hopp som jag har för kulturell mångfald och särart bygger på djupa aningar om vad mänskligheten är och vart den är på väg. Jag tror att alla människor har sådana aningar, och för mej utgår de från den kristna traditionen.

– Vi människor har alla något att säga till varann genom vår särskilda kultur. Det innebär att mångfald inte bara är ett värde som måste respekteras, men något som måste ses i sin helhet, kosmisk eller gudomlig. Varje kultur representerar ett sådant helgjutet uttryck. Man kan se det hos Herder, den tyske romantikern, i tanken att våra skilda kulturella manifestationer inte finns till av en slump, utan verkligen har betydelse.

Jan Sjunnesson

¶ En samling filosofiska uppsatser av Lars Hertzberg har utkommit under titeln *The Limits of Experience*, Acta Philosophica Fennica, vol 56, 1994.

¶ På Daidalos förlag (Box 12 304, 402 43 Göteborg) har på senare tid utgivits två läsvärda böcker om Wittgenstein, nämligen *Ludwig Wittgenstein – en introduktion* av K T Fann (1993) och *Ludwig Wittgenstein. Geniets plikt* av Ray Monk (1994). Av övriga böcker ur Daidalos utgivning kan följande nämnas: *Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och postmodernism* av Seyla Benhabib (1992), *Döden och odödligheten i det moderna samhället* av Zygmunt Bauman (1994) samt *Etik och kommunikation* av Karl-Otto Apel (1994).

¶ DN:s huvudledare den 16 december 1994 innehåller bland annat följande passage: "Att bevisa riktigheten i svepande, fördomsfulla påståenden om ekonomisk och politisk teori är något som många samhällsideologiers vapendragare har försökt. Men någon forskningsuppgift är inte detta, eftersom det inte finns några sådana generella sanningar om ekonomisk och politisk teori".

Man kan fråga sig om det överhuvud taget finns några svepande och fördomsfulla sanningar, på något område alls. Möjligen ligger det redan i de nedsättande uttrycken "svepande" och "fördomsfull" att det rör sig om något som inte är sant? Men vad DN vill ha sagt är kanske att det inte finns några generella sanningar om ekonomisk och politisk teori (oavsett om de är svepande och fördomsfulla eller inte). Detta är dock självt ett generellt (svepande?, fördomsfullt?) påstående om ekonomisk och politisk teori. Om det skulle vara sant, så är det

därför falskt, och sålunda kan det inte vara sant. Alltså är det falskt.

Därmed är vi tillbaka till det speciella påstående som DN-ledaren syftade på, nämligen kvinnoforskarna Maud Eduards, Yvonne Hirdman och Ulla Wikanders tes (eller hypotes?) att "ekonomisk och politisk teori bygger på ett tänkande och en förståelse av världen som utgår från mannen som norm och könets harmoniska intressegemenskap som självklarhet" (DN 12/12 -94). Om detta är svepande och fördomsfullt kan inte gärna spela någon större roll; den intressanta frågan är väl snarare om det är sant! Antagligen tror Eduards, Hirdman och Wikander att det är sant. De anser nämligen att en av kvinnovetenskapens stora uppgifter är "att visa" att det är sant. Men detta antyder också att de anser att det ännu inte har visats. Ty om det redan hade visats, så skulle det ju inte kunna vara någon angelägen uppgift för kvinnovetenskapen att visa det.

¶ Hans Ruin har disputerat i teoretisk filosofi på en avhandling med titeln *Enigmatic Origins. Tracing the Theme of Historicity through Heidegger's Works*, Stockholm Studies in Philosophy 15, Almqvist & Wiksell International 1994. Fakultetsopponent var Martin Kusch från Edinburgh.

¶ *Tännsjö om politik*

Torbjörn Tännsjö påstår i en DN-intervju (17/9-94) att utilitarismen är politiskt neutral. Tännsjö anser sig som känt också vara socialist; en ekvation som enligt egen utsago alltså är fullt möjlig. Om vi betänker andra politiska åskådningar

som konservatism eller liberalism tycks emellertid påståendet inte längre lika rimligt. Utan att bli alltför utförlig kan vi lätt konstatera att åtminstone en sorts liberalism (den som utgår från Kant) tycks komma i konflikt med all typ av monistisk konsekventialism då den

bygger på deontologisk etik. Konservatismen å sin sida verkar, trots sin ofta teoretiskt sett oklara ställning, spjärna emot Tännsjös uttalande då den till exempel inte vill reducera allt av moralisk signifikans till individnivån. Utan att närmare veta vad Tännsjös socialism står för kan vi följaktligen lätt konstatera att det är något som inte står "rätt" till; i synnerhet som Tännsjö kan antas känna till dessa elementära fakta om ideologiernas status. Två förklaringar till detta förhållande framstår som möjliga. 1) Tännsjö avser något annat med "politisk" än vad som här redovisats. 2) Den skenbara motsägelsefullheten beror på ett nivåfelslut.

Vad beträffar den första förklaringen skall jag inte ge mig in på spekulationer i vad Tännsjö kan ha avsett. Det skulle ändå vara mycket märkligt, och för allmänheten än mer förledande, om ovanstående exempel skulle diskvalificeras rent definitionsmässigt.

När det gäller den andra förklaringen är jag skyldig ett förtydligande. Om Tännsjö håller utilitarismen (eller hedonismen för att vara exakt) för sann i psykologisk mening, dvs att utilitarismen motsvarar det sätt på vilket vi egentligen uppfattar moral, så är det givetvis nödvändigt att inta den position som han gör. Tilltron till teorins sanning skulle undergrävas om vissa ideologier klassificerades som *amoraliska*. Men en sådan position förutsätter också att etisk teori och

ideologi befinner sig på analytiskt åtskilda nivåer. Det vill säga; att det saknas logisk implikation mellan dessa nivåer. (Detta förhållande är ju vad Tännsjö argumenterar för angående metaetik och etik i *The relevance of metaethics to ethics*, Stockholm 1976.) Jag skulle därmed ha begått ett kategorimisstag i att jämföra socialism och utilitarism; likväl som det vore ett kategorimisstag att jämföra en idealtyp med en empirisk teori. Men är detta en rimlig analytisk skiljelinje? För mig är det uppenbart att så inte är fallet. Normativa utsagor förekommer inom ideologier, och hedonismen är en normativ utsaga, alltså kan de stå i logiskt affirmera/negera varandra. Mer än så behöver knappast sägas. Bevisbördan tycks mig vila på den som hävdar motsatsen.

Som framkommit har jag inte lyckats framställa några övertygande argument som skulle förklara Tännsjös uttalande. Men jag förmodar att argument, om inte nödvändigtvis övertygande sådana, finnes och skulle gärna se dem.

Slutligen; huruvida socialism och utilitarism var förenligt kom visst bort i diskussionen. Ett kort citat av socialismens absolut mest betydelsefulla tänkare (Marx), om hedonismens absolut mest betydelsefulla tänkare (Bentham) får här ge en antydan om svaret: "Om jag hade min vän Heinrich Heines kurage, skulle jag kalla herr Jeremia ett geni i borgerlig dumhet" (*Kapitalet*, bd 1, s 570).
Ludvig Beckman

Katalog 13

Modern filosofi och kritiska studier

Från Carl Lesches bibliotek

En katalog över ett av Nordens största enskilda samlingar av böcker rörande modern filosofi, sociologi, kritisk teori m.m. Katalogen omfattar ca 2500 nr. och går att beställa för 60 kr. Skriv , faxa eller ring in din beställning.

Centralantikariatet

Drottninggatan 73B 111 36 Stockholm
Telefon 08-411 91 36 Fax 08- 20 93 08

Medarbetare i detta nummer av Filosofisk tidskrift: *Michael Azár* är doktorand i idéhistoria i Göteborg, *Per Bauhn* är forskarassistent i freds- och konfliktforskning i Lund, *Per-Erik Malmnäs* är universitetslektor i teoretisk filosofi i Stockholm, *Torbjörn Tännsjö* har nyligen utnämnts till professor i praktisk filosofi i Göteborg, *Thomas Anderberg* är docent i praktisk filosofi i Uppsala, och *David Andersson* är skriftställare och bor i Göteborg.

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.

MANUSKRIFT TILL FILOSOFISK TIDSKRIFT

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Reimersholmsg. 39, 117 40 Stockholm
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- noter och litteraturhänvisningar bör inarbetas i texten
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida och med bred vänstermarginal
- skicka gärna med manus även på diskett för Macintosh (disketten kommer naturligtvis att returneras)
- manus kan också skickas per datorpost till adress Lars.Bergstrom@philosophy.su.se
- 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
- införda bidrag honoreras ej för närvarande
- i stället för särtryck erhåller författaren gratis 10 exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört

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

För årg 1/1980 — 12/1991 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr

För årg 13/1992 — 15/1994 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr

Porto tillkommer

