

torr. De flesta skribenter ter sig glanslösa i jämförelse med Mill, så den jämförelsen kan inte gärna hållas emot någon.

Avslutningsvis finner jag till min överraskning att Mill också hade kloka råd och synpunkter vad gäller den ännu pågående polemiken mellan sk kontinentalt tänkande och sk anglosaxiskt. I en kommentar till en broschyr med titeln "The principles of the political & social revolution", publicerad av den första internationalens Nottinghamavdelning, invänder Mill mot den bestämda formen i titeln: "'The revolution' som benämning på en uppsättning riktlinjer eller åsikter är icke engelska [...] Vilken innebörd som avses med 'the principles of the revolution' kan bara gissas av den som har kunskaper i franska, där det tycks betyda de politiska ideal som innehas av vem som helst med en demokratisk inställning som råkar begagna frasen. Jag anser icke att det är lämpligt att övertaga detta språkbruk från fransmännen. Det stammar från en svaghet i det franska tänkesättet som varit en huvudorsak till den franska nationens misslyckanden i dess strävan efter frihet och framsteg: att låta sig ledas av fraser och abstrakta begrepp som om de hade egen vilja och handlingsförmåga." I övrigt hade Mill inget att invända mot broschyrens innehåll.

Björn Eriksson

Alasdair MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?* (Duckworth, London 1988), *Three rival versions of moral enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition* (Duckworth, London, 1990), *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*, (Milwaukee University Press, 1990).

Läsare av Alasdair MacIntyres bok *After Virtue* från 1981 stod frågande efter vad som skulle sättas i stället för den liberala individualistiska etiken som där kritiserades hårt. MacIntyre utlovar i förordet till *Whose justice? Which rationality?* (nedan WJ) svar på frågan vad som gör det ena moraliska handlandet bättre eller mer rationellt än ett annat?

Vad består ett försvar för en praktisk rationalitet av om dess rättfärdigande inte är något mer än något sprunget ur sin tids seder? Självklart blir relativismen en möjlig utväg. MacIntyre ser frågan om hela moderniteten som ett vägval mellan Nietzsches nihilistiska genealogi eller Aristoteles' dygdebegrepp, för att starkt förenkla frågeställningen (kap 9, *After Virtue*). Antingen finns det inga värden eller så har Aristoteles, Hegel, MacIntyre m fl rätt i att utgå från traditionens makt.

En missuppfattning som MacIntyre vill korrigera i WJ är att dygdeetik måste kontrastera regeletik. Det förra begreppet har fått ett alltför stort utrymme menar han apropå

debatten efter AV (se efterordet i den andra utgåvan från 1984, s 273 ff). Rättvise- och rationalitetsbegreppen hör ihop med lagar och dess tillämpningar. Därför är WJ just en dubbelläsning av rättvisornas och rationaliteternas korsande vägar mitt i det dåtida kultur- och samhällslivet utifrån fyra stora traditioner i västvärldens moralfilosofi: den aristoteliska, den augustinska, den thomistiskt-katolska och den skotska upplysningen från Hutcheson till Hume. Liberalism, emotivism och modern sociologi under 1900-talet blir sedda i ljuset av dessa, men analyserades främst i *After Virtue*. WJ är en kulturhistoria för moralfilosofier, men också ett debattinlägg i dagens etiska diskussioner innanför den analytiska traditionen i vid mening.

Huvuddelen av boken utgörs av nedslag i historien om västerlandets moralfilosofiska debatt, vilket MacIntyre tidigare visat sig mäktig. Antikavsnittet är längst och utmärker sig särskilt, även om jag, varken filosofi- eller idéhistoriker, inte kan rätt bedöma sakinnehållet.

”Vad de flesta av oss inte är utbildade inom, är koherenta sätt att tänka och bedöma, utan [vi har fått] sätt som konstruerats utifrån ett amalgam av sociala och kulturella fragment nedärvda både från olika traditioner som vår kultur utgått ifrån (puritanska, katolska, judiska) och från skilda stadier i och aspekter av modernitetens utveckling (den franska upplysningen, den

skotska, 1800-talets ekonomiska liberalism och 1900-talets politiska)” (WJ, s 2). Vad välja från moralens kosmopolitiska smorgasboard? Akademiker ger visserligen bättre formulerade argument för att handla i moralfrågor, men till sist har de samma velande som (professionellt) problem, som sina medmänniskor, menar MacIntyre. Både de ständigt pågående diskussionerna och mängden av skilda uppfattningar i dagens filosofiska samtal ser MacIntyre som svaghetstecken.

Ett kapitel behandlar begreppen tradition-konstituerad och traditions-konstituerande rationalitet, dvs en rationalitet som beror av traditioner och i sin tur ger upphov till traditioner och som fortlever i traditioners intellektuella liv, dess undersökningstraditioner (*traditions of enquiry*). Kapitlet pekar på hur varje tradition som råkar i en sk epistemologisk kris måste genomgå tre stadier. Vår kultur har i någon mån lyckas med de två första, att diagnostisera krisen och rekommendera botemedel, men den faller på det tredje, att ”dessa två första uppgifter måste utföras på ett sätt som visar någon grundläggande kontinuitet mellan det nya /.../ och de gemensamma övertygelser med vilkas ord undersökningstraditionen hade definierats fram till denna punkt”. Där den moderna moraliska och politiska teorin i västerlandet står idag vill den inte erkänna sitt beroende av traditioner och deras rationalitet, och att liberalismen

själv är en tradition bland andra. Att traditionsberoende leder till relativism och perspektivism motsägs av MacIntyres analys. Tvärtom är det en traditionslös kritik som leder till relativism eftersom den inte kan sätta något framför något annat och välja vissa värden framför andra i sin objektivitet och emotivism.

I *After virtue* framförde MacIntyre tanken att under 1700-talet försvann all diskussion om människans potential att realisera sig och det goda för människor. Humes "no-ought-from-an-is" betraktades som en universiell sanning. Övergivandet av Aristoteles' schema för mänsklig utveckling, där 1) "människan-som-råkade-vara-som-naturvarelse" utvecklas genom 2) vissa regler och dygder till 3) "människan-såsom-hon-kan-bli-om-honnådde-sitt-mål (*telos*)", ledde menade MacIntyre till moralisk inkoherens. Av de ursprungliga delarna 1–3 återstod endast 1–2, dvs människan-som-hon-råkade-vara-som-naturvarelse och etik, vars funktioner blev oförsvarbara utan ett mål att sträva efter.

I WJ diskuteras Aristoteles' rationalitet närmare. Att ge möjligheten för en individ att utanför alla sociala band välja det goda (lycka, nytta, njutning osv) är att beröva henne "möjligheten till rationell värdering och rationellt val. Och det är precis pga hennes *ergon* [arbete], den särskilda uppgiften för människan att värdera, att välja och att handla *qua* rationella varelser, som männi-

skor inte kan ses isolerade från deras nödvändiga sociala kontext, den situation i vilken endast rationalitet kan användas" (s 133).

Att be folk att bortse från sin sociala kontext när de ska välja moraliska handlingar är att förutsätta den övergripande moralteori som ofta blir resultatet av ett sådant val, nämligen den liberala individualismen hos t ex hos Humes efterföljare. Uttrycket "Jag vill att det ska bli så eller så..." kan inte fungera, menar MacIntyre, som ett uttryck för en bra anledning till handling. "Framväxten av denna typ av praktiskt resonemang, där detta slags uttryck kan ses som den första premissen i ett praktiskt argument, markerar ett stadium i förändringen av den post-Humeska kulturen. Stadieförändringen korrelerade till en bred förståelse för medborgares offentliga debatt och val, vilka [i sin tur] inte sågs som platser för debatt antingen i termer av en dominerande uppfattning av det goda eller mellan rivaliserande och konkurrerande uppfattningar om det goda, utan som platser där förhandlingar mellan individer pågår, vardera med sina preferenser" (s 338, WJ).

Att Homeros' handfasta karaktärer knappast reflekterade över sina öden blir klart när de enbart hade att handla utifrån sina givna roller. Grekernas åtråvärda *agathós* är därför det goda hos någon som fullgör sin roll på rätt sätt, utan hänsyn till "sig själv" såsom vi moderna indi-

vidualister ofta ser vårt handlande. "I våra moderna bruk av [uttryck för självtressen] antar vi ofta någon redogörelse för mänskonaturen där handlingar är uttryck för eller är orsakade av önskningar och i enlighet med vilka linjer i praktiska resonemang alltid slutar i något slags 'Jag vill' eller något 'Det behagar mej'" (WJ, s 21).

Denna typ av självfokuserande var fjärran från Odysseus och de antika hjältarna, som enbart hade att tänka på att nå ypperligheten, *arete*, och vad Zeus' rättvisa, *dike*, föreskrev, samt vad de lokala praktiska förhållandena kunde erbjuda. Den grekiske mannens själsliga och kroppsliga centrum, *thumos*, var utgångspunkten, inte ett nervöst hänsynstagande ego. Att *thumos* inte är vårt "jag", förstås av att den efterföljande handlingen beror enbart på de fakta som föreligger i en viss situation (vad gör en sådan som jag här och nu? Är jag en krigare eller en fegis?).

Fenomenet med *akrasia* (viljesvaghet) beror som bekant enligt Aristoteles enbart på kunskapsbrist, men hos kyrkofadern Augustinus måste även agenten vilja handla på ett visst sätt, med än större risk för handlingsförklänning. MacIntyre ser med välvilja på Augustinus introduktion av ett friare viljebegrepp hos individen, men senare hos de moderna tänkarna ser han viljediskussioner som svaghetstecken. MacIntyre skulle svara att andra relationer gäller för viljebegreppen

vid de olika tillfällena. Men denna invändning gör det svårt för någon som inte överblickar 2000 års moralfilosofi att diskutera med någon som MacIntyre. Häre ligger bokens pretentioner alltför högt. För att uppnå en objektiv moral har MacIntyre sagt sig vilja med WJ skapa förutsättningar överhuvudtaget för att kunna diskutera skilda moralteorier. Uppbyggda av olika begreppsschemata måste översättningar, jämförelser, bedömningar med mera göras utifrån vilka frågor som de ville besvara utifrån vilken tradition.

Syftet med de historiska avsnitten i WJ är tvåfaldigt; att visa på rättvise- och rationalitetsbegrepp inom några filosofiska traditioner och dess (möjligheter till) utveckling, samt att visa på konfliktplatser både inom traditioner och mellan skilda traditioner. Av recensioner att döma har han dock rätt i de flesta av sina historiska detaljer och redogörelser (se t ex *Philosophy & Phenomenological Research*, vol 60:1, 1991, där N.O. Dahl ifrågasätter visserligen om enbart Aristoteles' form av rättvisa följer av Aristoteles' rationalitetsuppfattning, och A. Baier kritiserar MacIntyres bild av Hume som särskilt anglofil bland skottarna, men i huvudsak verkar de historiska fakta stämma).

Om vi lämnar historien åt sidan finner vi här huvudtanken bakom MacIntyres projekt: social, historisk och kulturell tradition är oundgänglig i all moralteori. De fyra sista

kapiteln behandlar de moraliska, epistemologiska och språkliga problemen med denna tes. MacIntyre menar där att relativismen, som en tes som menar att alla har rätt på sitt vis, knappast är möjlig, ty den förutsätter en traditionslös plats varifrån kritiken riktar sig. Relativisten, liksom perspektivisterna, kan heller inte gå utanför de givna historiska ramarna och säger han sig göra det, såsom många tänkare alltsedan upplysningen velat se den rationelle agenten, så är även det en position, ett synsätt med sina historiska orsaker och ofta osynliga traditioner.

Men hur stark är denna tes? Ser man den svagt, att alla agenter talar utifrån en viss given historisk-social kontext, så är det en truism. Som C Lamore påpekade i sin anmälan av WJ (*Journal of Philosophy* vol 86: 8, 1989), så ville även andra traditioner än upplysningen dra upp människan ur sitt jämmerliga vara och se moralprinciper från ovan, t ex kristendomens anspråk på universalitet. Motsatsen, dvs att se sig historiskt bunden var heller inget som föresvävade t ex den av MacIntyre upphöjde Aquinas. MacIntyre ser dock ingen motsättning i att förespråka ett visst ideal för alla, som i thomismen, och ändå bekräfta dess givna kontext som underlag. Lamore menar att han borde erkänna en pragmatisk definition av sanning ("warranted assertibility") pga dess uppenbara fördelar för MacIntyres projekt (då den godtar

falsifierbarhet inom en viss tradition), men det är att gå för långt. När traditioner är vitala förkroppsligar de kontinuiteter i konflikt. Annars är de döende eller döda.

Traditionsbegreppet definieras aldrig, trots att det fyller den viktigaste konceptuella platsen i MacIntyres analytiska hermeneutik. Dock menar han att varje tradition har sitt (traditionsbundna) sätt att förhålla sig till historien, t ex Aristoteles' relation till Platon är en annan än Humes till Hutcheson. Även det är banalt kan det tyckas. För MacIntyre är traditioner dock bra eller dåliga. En bra progressiv tradition karakteriseras av sin förmåga att förklara tidigare misstag, att bygga på tidigare fynd och att dess mål kan expanderas och ifrågasättas med hjälp utifrån om så krävs. "Det följer av detta att det enda rationella sättet för anhängarna av en viss tradition att närma sig sina intellektuella, kulturella och språkliga motståndare är ett sätt som ger utrymme för möjligheten att i ett eller fler områden kan den andra traditionen vara rationellt överlägsen med hänsyn till precis det i den annorlunda tradition som den inte kan förstå ännu" (WJ, s 388).

1990 års Aquino-föreläsningar vid Marquette University finns i den knappt 70-sidiga *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*. Den moderna filosofins skepsis inför principer som sådana från Descartes till dekon-

struktionen sätts i skarp kontrast till thomismen och Aristoteles. Sällan är MacIntyre så öppet katolsk som här. Antikens *arché* och skolastikens *principum* går knappast att göra förståeliga med moderna epistemologiska begrepp om principer som sägs utgå från första person, till skillnad från thomismens perspektiv från tredje person. Aquinos principbegrepp innehåller både "vårt" mindre omfattande begrepp om principer som axiom och premisser, men även antikens vilken inkluderar det som principerna refererar till och talar om.

Moraliskt intressant blir diskussionen först när principer sätts i relation till mål. MacIntyre insisterar på att dagens debatter över realism, sanning, referens med mera är olösliga, då de äldre metafysiska problemen, vilka är verkliga problem, diskuteras i idiom som utesluter deras allvarliga natur såsom problem. 1900-talets filosofier ser principer som något man väljer. "Vår nuvarande samtalsvärld har sålunda ingen plats för någon uppfattning om bestämda ändamål, om ändamål som upptäckts snarare än överläggs om eller skapas, och detta betyder att den inte har någon plats för den slags *telos* eller *finsis* vilka tillhandahöll en särskild varelse s aktivitet med ett mål till vilket det måste inrikta sina syften eller misslyckas att nå sin särskilda perfektion i sin aktivitet" (s 6–7).

Three rival versions of moral enquiry är också en samling föreläs-

ningar, *The Gifford Lectures in Natural Theology*, givna sedan 1888 i Edinburgh. De tar sin utgångspunkt i tre skrifter som utkom i slutet av 1800-talet, Nietzsches *Zur Genealogie der Moral*, påven Leo XIII:s encyklika brev *Aeterni Patris* och den nionde upplagan av uppslagsverket *Encyclopaedica Britannica*. På samma sätt som i WJ försöker MacIntyre visa hur skilda traditioner kunde och kan strida mot och (miss)förstå varandra på ett fruktbart sätt. Adam Gifford som lade grunden för föreläsningarna var en man som verkligen trodde på det rationella framsteget och enhetligt upplyst tänkande inom alla områden, likt den nionde upplagan av det klassiska uppslagsverket. MacIntyre tycks sakna dessa förnuftsivrare idag, när han noterar den uppgivna pluralismen i dagens uppslagsverk och isolerade akademiska debatter.

Sättet att presentera tre inriktningar, nietscheansk subversiv genealogi fram till profotascisten Paul de Man, katolsk tradition från 1200-talet fram till jesuiten Joseph Kleutgens filosofihistoria från 1860, och upplysningens *L'Encyclopédie* till Sidgwick, är intresseväckande, även om många teman upprepas från *After Virtue* och WJ, särskilt Aquinas' integration av Aristoteles och Augustinus. Bokens stora behållning är dock diskussionen av universitetens roll som plats för stridande uppfattningar med långt större utrymme än en tolerant pluralism och neutral objektivitet av

nutida snitt. MacIntyre vill återupp-
rätta, sagt med utopisk glimt, uni-
versitetet i Paris på 1200-talet där
thomister, aristoteliker och augusti-
niker kunde gräla men vara överens
om att grälen befann sig inom sam-
ma kunskapsram och där motstån-
darens bästa argument alltid kunde
förstås. En utopisk idé som dock
har relevans nu när universiteten
måste rättfärdiga sig på nya sätt.
Han ger sig också in i den heta
samtidsdebatten om de amerikanska
universitetens kursutbud som väckt
stor uppmärksamhet, rykten om
politiskt förtryck och omvänd ra-
sism och som nått Sverige 1993 via
begreppet "political correctness"
och kulturskribentens Stefan Jons-
sons bok *De andra*.

"Avvisandet av det liberala uni-
versitetet vilket var signalen för
1960-talets revolt var en reaktion på
torftigheten hos ett universitet som
hade berövat sig själv på substan-
tiellt moraliskt frågande, en torftig-

het redan diagnostiserad på 1800-
talet av Nietzsche och hans efter-
följare på ett sätt, av Joseph Kleut-
gen och den thomistiska återupp-
täcktes tänkare på ett annat"
(s 286). Att dessa traditioner inte
bereds rum på ett "autentiskt och
systematiskt sätt" är inte ett tecken
på deras betydelselöshet, menar
MacIntyre, utan det ger honom an-
ledning till ytterligare försök.
Denna bok är ett gott försök till att
bredda och fördjupa en kritisk ana-
lys av modern moraldebatt innanför
och utanför universiteten. Genom
att MacIntyre kontrasterar två helt
motsatta synsätt, nietzscheansk ge-
nealogi (idag post-strukturalism)
och 1800-talsbrittisk förnuftstro
(idag analytisk filosofi) med något
tredje, öppen katolicism, så blir
beskrivningen av vårt dilemma
väsentligt rikare och genom MacIn-
tyres personliga ställningstagande
mer engagerad. Man blir rentav ny-
fiken på fortsättningen i det Andra
Vatikankonciliet.

Jan Sjunnesson