

FILOSOFISK TIDSKRIFT

1/96

MARTIN GUSTAFSSON *Regelföljande och
moralfilosofins uppgift*

ROLF E DU RIETZ *Straff utan skada*

PER LINDSTRÖM *Searle om
kropp-medvetande-problemet*

RAGNAR OHLSSON *Filosofi med barn*

JAN TULLBERG *Är altruism förenlig
med evolutionsteorin?*

ANDERS TOLLAND *Ett försvar för nationalismen*

INNEHÅLL

<i>Regelföljande och moralfilosofins uppgift</i>	3
MARTIN GUSTAFSSON	
<i>Straff utan skada</i>	22
ROLF E DU RIETZ	
<i>Searle om kropp-medvetande-problemet</i>	33
PER LINDSTRÖM	
<i>Filosofi med barn</i>	36
RAGNAR OHLSSON	
<i>Är altruism förenlig med evolutionsteorin?</i>	43
JAN TULLBERG	
<i>Ett försvar för nationalismen</i>	51
ANDERS TOLLAND	
<i>Recensioner</i>	63
BJÖRN ERIKSSON om Sven Ove Hanssons <i>Mill och socialismen</i> JAN SJUNNESSON om tre böcker av Alasdair MacIntyre	
<i>Notiser</i>	75

Filosofisk tidskrift nr 1 1996 årg 17. 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, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse, förlagsredaktör Ulf Jacobsen, tel 0498-48 48 93

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, 1996

ISSN 0348-7482

MARTIN GUSTAFSSON

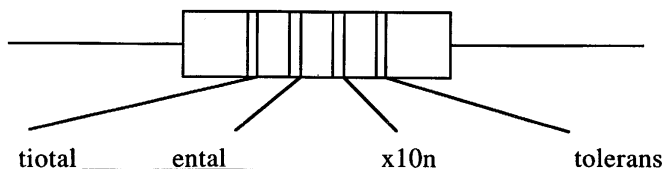
Regelföljande och moralfilosofins uppgift

Det här föredraget består av två delar. Först (sektionerna 1 – 4) tar jag upp ett exempel som får illustrera det slags problem Wittgenstein brottas med i sina diskussioner av regler och regelföljande. Min diskussion leder fram till en del iakttagelser kring hur följdandet av en regel kan sägas vara relaterad till formuleringen av regeln, och vad det innebär, eller kanske snarare vad det *inte* innebär, att förstå en regel-formulerings mening.

I den andra delen (sektionerna 5 – 6) kritiserar jag, i anslutning till dessa iakttagelser, två uppfattningar om vad moralfilosofins uppgift är.

1. Regelföljandeproblematiken – ett exempel

Betrakta följande:



(Bild 1)

	total	ental	x10n	tolerans
		0 - svart	0 - svart	
1 - brunt		1 - brunt	1 - brunt	
2 - rött		2 - rött	2 - rött	
3 - orange		3 - orange	3 - orange	
4 - gult		4 - gult	4 - gult	
5 - grönt		5 - grönt	5 - grönt	
6 - blått		6 - blått	6 - blått	
7 - violett		7 - violett	-1 - silver	+/- 5% - silver
8 - grått		8 - grått	-2 - guld	+/- 10% - guld
9 - vitt		9 - vitt		

Detta formulerar regeln för hur man ska färgmärka elektriska motstånd (resistorer), givet att man känner till deras resistans, och, vice versa, hur man ska läsa av en given resistors resistans från hur den är färgmärkt.

Exempel: ett motstånd märkt med ringar som i tur och ordning har färgerna blått – gult – rött – guld har motståndet $6400 \text{ ohm} \pm 10\%$.

Nu till problemet. Regelformuleringen i bild 1 förefaller i en viss mening vara *ofullständig*. För att förstå den, inse hur vi ska göra för att handla i enlighet med regeln den formulerar, måste vi, tycks det, redan känna till en massa saker. Vi måste exempelvis känna till reglerna för hur naturliga tal byggs upp: vad 'tital' och 'ental' refererar till i formuleringen. Något annat vi förutsätts känna till är hur färgorden ska användas: vilka färger de betecknar. Regelformuleringen fungerar vanligtvis utan att dessa förutsatta regler formuleras explicit, men, förefaller det, bara därför att vi lärt oss dem tidigare. Kände vi inte till hur de naturliga talen byggs upp, eller vad färgorden betecknar, skulle inte bild 1 formulera någon bestämd regel för oss överhuvudtaget.

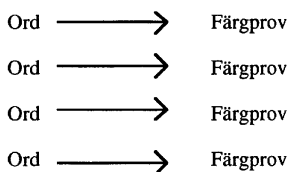
Låt oss då försöka komplettera bild 1, genom att explicit formulera de regler som tas för givna i den. Vi kan börja med att formulera regeln för användningen av färgorden, i form av en tabell där varje färgord står vid sidan av ett prov på den färg det betecknar. Alltså, en tabell i stil med följande (där de små ringarna får markera de färgprov som det svartvita trycket tyvärr inte kan återge; komplettera gärna tabellen genom att färglägga den själv!):

Svart	<input type="radio"/>
Brunt	<input type="radio"/>
Rött	<input type="radio"/>
Orange	<input type="radio"/>
Gult	<input type="radio"/>
Grönt	<input type="radio"/>
Blått	<input type="radio"/>
Violett	<input type="radio"/>
Grått	<input type="radio"/>
Vitt	<input type="radio"/>
Silver	<input type="radio"/>
Guld	<input type="radio"/>

(Bild 2)

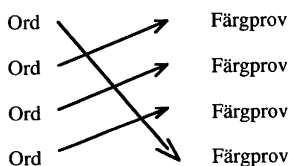
Sådär! Nu är det väl på ett entydigt sätt bestämt på vilket sätt var och en av resistorns färgringar korresponderar med ett nummer. Den rätta *tolkningen* av färgorden presenteras ju i (den färglagda varianten av) bild 2. Så nu är det bara att jämföra var och en av resistorns färgringar med färgproverna i bild 2, se vilket färgord det på så sätt utvalda färgprovet korresponderar till, sedan gå till bild 1 och se vilket nummer detta färgord i sin tur korresponderar till.

Men bestämmer verkligen (den färglagda varianten av) bild 2 färgordens referens på ett entydigt sätt? Tas inte också i denna bild, liksom i bild 1, en mängd regler för givna? Exempelvis regeln för hur färgproven och färgorden i bilden ska korreleras; det vill säga, regeln för hur bilden ska läsas. Vad är det i bilden som säger att den ska läsas



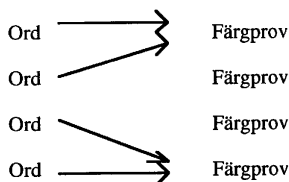
(Bild 3)

och inte



(Bild 4),

eller



(Bild 5)

?

Om vi inte redan i förväg vet att bild 2 ska läsas på det sätt som framgår av bild 3, hur ska bild 2 då kunna formulera regeln för färg-

ordens användning? Tog vi inte den rätta läsarten för given, skulle bild 2 inte hjälpa oss ett dyft. Också bild 2 verkar behöva kompletteras med en tolkning för att bli fullständig, ja för att överhuvudtaget formulera en bestämd regel.

Nåväl: men med bild 3 är väl äntligen allt klart! Nu har allt det som togs för givet rörande färgordens referens i bild 1 gjorts explicit. Bild 1, 2 och 3 bestämmer tillsammans på ett entydigt sätt hur varje färgring ska korreleras till ett nummer. Eller?

Reflekterar vi ett ögonblick över saken, verkar det mindre självklart. Bild 3 går, också den, att tolka på olika sätt. Varför skulle innebörden av en pil vara bestämd sådär utan vidare? I bild 3 tas väl just *regeln för hur ett piltecken ska förstås* för given. Visste vi inte hur en pil markerar korrespondens mellan två olika saker, skulle bild 3 inte säga oss något om hur bild 2 (och därmed bild 1) ska förstås. För att begripa bild 3, måste vi alltså, tycks det, redan vara införstådda med att

(R) Det färgprov som är beläget alldeles vid pilens spets, korresponderar till det färgord som står alldeles vid pilens bakände.

Om vi i stället tolkade piltecknen så att

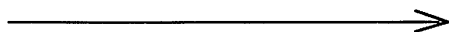
(r) Det färgprov som är beläget alldeles nedanför det som är beläget vid pilens spets, eller, om det inte finns något alldeles nedanför, det som står högst upp, korresponderar till det färgord som står alldeles vid pilens bakände,

skulle bild 3 (och därmed bild 1) formulera en helt annan regel än den åsyftade.

Och givetvis är det så, att tolkningsmöjligheterna heller inte tar slut med (R). Också förståelsen av (R) förutsätter förståelsen av de tecken som ingår i (R). Vad menas exempelvis med en pils 'spets' respektive 'bakände'? Det kan vi naturligtvis formulera en förklaring av, t ex

(Q) En pils bakände

En pils spets



men inte heller den gör sin egen tolkning självevident; också här förutsetts hur uttrycken 'en pils bakände' och 'en pils spets' markerar

(namnger) figurens delar. För att göra också detta explicit, kan vi formulera ytterligare en regel; men denna regelformulering kommer naturligtvis att vara lika tolkningsbar som de tidigare.

Problemet är alltså: hur kan bild 1 överhuvudtaget vara formuleringen av en bestämd regel? Hur kan den bestämma vissa handlingar som 'i enlighet med regeln' och andra som 'regelvidriga'? Utan tolkning förefaller den helt obestämd, som ett dött tecken utan någon mening överhuvudtaget. Men varje försök att ge en bestämmande tolkning, verkar fåfängt: för dessa försök innebär bara, verkar det som, att förevisa ett nytt tecken! Ett tecken möjligt att tolka hur som helst. Hur kan då en tolkning bestämma vilken regel bild 1 formulerar? Det verkar inte gå alls! Varje tolkning är ju själv inte mer än ett livlöst tecken, och tycks stå lika långt ifrån det praktiska följandet av regeln som den ursprungliga regelformuleringen. Att formulera tolkningar av regelformuleringen, löser inte kärnproblemet: hur kan vi med bild 1 formulera vad det innebär att riktigt följa en viss bestämd regel?

Alltså: bild 1:s förmåga att tala om för oss hur vi ska gå tillväga för att tolka en resistors färgmärkning, förfaller plötsligt högst problematisk, ja rentav mysteriös! Eller är vår tro att den formulerar hur vi ska göra bara ett grundlöst, ja rentav felaktigt antagande från vår sida? Kan verkligen bild 1 formulera regeln för vårt sätt att färgmärka resistorer? Eller är våra faktiska reaktioner på denna regelformulering – vi ägnar oss ju ändå åt att färgmärka resistorer, och det fungerar bra i praktiken – i grund och botten bara "inspirerade gissningar", för att tala med Crispin Wright, eller "stabs in the dark", för att tala med Saul Kripke? Våra hänvisningar till bild 1 som grund för vår färgmärkning – hänvisningar som görs exempelvis i undervisningen av blivande elektriker – framstår plötsligt som rena dekorationer av en i grunden regellös, men, underligt nog, ändå fungerande verksamhet.

2. Att förstå en regelformulering

Som kommentar till resonemang analoga med vårt, skriver Wittgenstein i ett av de mest omdiskuterade avsnitten (§§ 201–2) i *Filosofiska undersökningar*:

Att det här föreligger ett missförstånd, visar sig redan däri, att vi i denna tankegång går från tolkning till tolkning; som om var och en tillfredsställde oss för ett ögonblick tills vi kommer att tänka på

en tolkning som i sin tur ligger bakom den förra. Därigenom visar vi nämligen att det finns en uppfattning av en regel, som *inte* är en tolkning, utan som från fall till fall av användning yttrar sig i vad vi kallar ”att följa regeln” och vad vi kallar ”att handla emot den”. [...] ”Att följa regeln” är därför en praxis.

Vad Wittgenstein vänder sig emot här, är bland annat uppfattningen att följandet av den regel som en regelformulering – exempelvis bild 1 – formulerar, består av två saker: först den intellektuella *förståelsen* eller *menandet* av regelformuleringen – det vill säga *tolkningen* av regelformuleringen – och sedan *handlingen* i enlighet med denna tolkning. Det resonemang vi nyss genomförde kan, tror jag, uppfattas just som ett sätt att underminera denna uppfattning. Tolkningen av en regelformulering gör inte applikationen av regeln mer evident än den gjordes av regelformuleringen själv. Att postulera en ’förståelseakt’ som föregår ’handlandet i enlighet med regeln’ hjälper oss inte. Tolkningen, och därmed den antagna ’förståelsen’, står lika långt från handlingen som regelformuleringen gjorde i ’otolkat’ och ’oförstått’ skick.

Nu kunde man kanske hävda att den antagna intellektuella förståelseakten inte är att jämföra med den tolkningsprocess vi genomförde tidigare, då vi bara kompletterade ett tecken (regelformuleringen) med andra tecken (tolkningarna). Att förstå en regelformulering, är, vill man kanske säga, inte att bara komma upp med ett nytt tecken som formulerar regeln mer explicit än den ursprungliga regelformuleringen. Vad som förstås – *meningen* – kan inte fullständigt uttryckas med tecken. Meningen tillför en helt ny, kvalitativt annorlunda dimension, den semantiska, som inte kan reduceras till tecken-nivån, eller syntaxen. Meningen är ju just det *mentala*, det som blåser liv i de döda figurerna på papperet.

Den här invändningen är svår att närmare utföra utan att börja tala om ett meningsinnehåll som varken kan observeras, beskrivas, eller överhuvudtaget uttryckas. Om den tänkta förståelseaktens innehåll, ’själva meningen’, inte går att angripa med vårt argument, måste detta innehåll antas vara i princip outtryckbart, omöjligt att på *något* sätt manifesteras såväl inför andra som inför en själv! Att anta något sådant är givetvis ytterst problematiskt, för att inte säga mystifierande.

Så låt oss i stället försöka att se förståelsen av regelformuleringen

som något annat än det mentala 'fattandet' av vilka handlingar som är i enlighet med regeln och vilka som inte är det. Låt oss i stället tänka oss förståelsen som något som *inte* föregår, utan istället förutsätter och måste visa sig i vårt säkra handlande. Att en regelformulering formulerar en bestämd regel som vi 'förstår' är inte ett villkor som först måste vara uppfyllt och som ligger till grund för vår praktiska förmåga att avgöra vilka handlingar som är i enlighet med denna regel. Vad det skulle betyda kan vi inte göra reda för. Regelformuleringen kan inte formulera någonting alls, någonting som vi kan förstå, enbart i kraft av de egenskaper den har som teckenkonfiguration, vad man kunde kalla dess 'yttre form'. Och inte kan den få hjälp genom att kompletteras med ytterligare tecken. Talet om en regelformulering som en regelformulering är begripligt bara *under förutsättning* att det finns ett etablerat sätt att 'följa regeln', och att det i praktiken finns en enighet om det rätta handlandet; att formuleringen faktiskt kan användas så att vi utan att tveka och bli oense avgör vilka handlingar som är i enlighet med regeln. Att det är självklart för oss hur vi ska handla, och att vi är eniga om att detta handlingssätt är enligt regeln är alltså inte en *följd av* att vi intellektuellt begriper vilka handlingar som är i enlighet med regeln som formuleras, utan, tvärtom, något vi redan förutsätter när vi säger att formuleringen formulerar regeln som vi förstår och handlar efter.

För att det här ska bli begripligare, låt mig ta ett exempel. Anta att tre elektrikerlärningar är oense om ett visst motstånds resistans. Motståndet ligger framför dem på bordet, färgmärkningen är fullt synlig. Ändå är var och en lika övertygade om att ha rätt och om att de andra har fel. Nu kan regelformuleringen i bild 1 fungera som något som bيلäger tvisten, som gör lärlingarna överens om vem som har rätt (om nu någon hade det). Men den gör det inte *på grund av* att den formulerar regeln på ett bestämt sätt. Om regelformuleringar som den i bild 1 inte för det allra mesta fungerade för att lösa tvister av det slag vi talar om här, vore det obegripligt att säga att bild 1 är formuleringen av regeln för hur resistorers färgmärkning ska avläsas.

På samma sätt kan tolkningar av regeln tjäna till att åstadkomma enighet i vårt handlande. Och det förutsätts i varje tal om tolkningar, *också i det tal om alternativa tolkningar som var en väsentlig ingrediens i framställningen av vårt tidigare problem*. Låt oss säga att de tre elektrikerlärningarna inte blir överens efter att ha förelagts bild 1.

De fortsätter att bråka, och tvisten gäller, visar det sig, huruvida en av resistorns färgringar ska kallas 'gul' eller 'orange'. Här är det naturligtvis på sin plats att visa dem bild 2, som ju definierar färgorden, så som de används i bild 1. Bild 2 formulerar en regel för hur bild 1 ska förstås. Den reder ut missförstånd kring användningen av färgorden i bild 1. Den bilägger tvister av det slag lärningarna är inblandade i.

Låt oss nu se på ett annat exempel. Föreställ er en mycket erfaren elektriker, som arbetar med elektroniska kretsar och dagligen använder resistorer. Han behärskar givetvis avläsningen av resistorers färgmärkning till fullo. Han skulle inte drömma om att någonsin konsultera bild 1 för att få bekräftat att han avläser rätt. De enda gånger han använder bild 1, är när han ibland undervisar gymnasister i elektronik. Själv arbetar han helt utan. Det vore lika absurt för honom att med hjälp av bild 1 bekräfta sina tolkningar av resistorers färgmärkning, som det vore för oss att bekräfta våra vanligaste färgomdömen (som exempelvis 'det där var en riktigt gul tulpan!') genom att åberopa ett färgprov. Han har, kan man säga, uppövat ett absolut gehör vad gäller tolkningen av resistorers färgmärkning.

Här frestas man kanske att tänka ungefär såhär: vad denne elektriker har lärt sig, är att tolka färgmärkning utan att behöva konsultera en yttre regelformulering som bild 1. Men självklart måste han ha tillgång till den regel han följer på *något* sätt: nämligen genom att han har *internaliserat* regelformuleringen. Han måste 'ha den i huvudet', annars skulle han ju inte kunna veta hur han ska gå tillväga! I medvetandet konsulterar han en regelformulering, analog med bild 1, som säger hur han ska konstatera en resistors resistans.

Denna 'förklaring' till elektrikers kompetens framstår, mot bakgrund av mina tidigare resonemang, som fullständigt värdelös. Varför? Jo, antagandet om en 'internaliserad' regelformulering är helt enkelt *överflödigt*. Problemet som internaliseringen tänktes lösa, uppstår nämligen på nytt: hur vet den erfarna elektrikern hur han ska gå tillväga för att i det enskilda fallet tillämpa den regelformulering han har i huvudet på rätt sätt?

Lika litet som möjligheten att ange en slutgiltig, bestämmande tolkning är ett nödvändigt villkor för att bild 1 ska kunna sägas formulera en bestämd regel, är internaliseringen av regelformuleringen en nödvändig förutsättning för att elektrikern ska kunna följa regeln. Förutsättningarna för hans handlande är vardagliga och empiriska:

elektrikern har gått i skola och fått undervisning i att avläsa resistans från färgmärkning, han har arbetat mycket med resistorer, osv. Regelformuleringen tjänar som hjälp i undervisning, för att klara ut oenigheter om regelns tillämpning etc; det vill säga som något vi använder oss av när vi, eller några andra, tvekar inför, eller är oense om, vad som ska göras för att handla i enlighet med regeln. Men vad som karakteriserar den erfarna elektrikern är ju just att han säkert kan avgöra vad som är i enlighet med regeln! Han behöver inte påminnas om detta av någon medvetandets inre sufflös som viskar regelformuleringen till honom. Han behärskar tekniken. Bild 1 används inte på något sätt av honom som vägledning för hans avläsning av resistorers resistans, liksom vi inte använder yttre eller 'inre' färgprover som vägledning för våra vanliga, tvärsäkra färgomdomen.

3. Regelformuleringen som beskrivning av en verksamhet

En regelformulering kan sägas *beskriva* en regelmässig verksamhet, i den meningen att den på ett pregnant sätt framställer normerna för verksamheten. Att förstå att en sådan beskrivning är riktig, kan inte skiljas från att behärska den teknik eller verksamhet den beskriver. Varje beskrivning av detta slag måste ske 'inifrån' verksamheten själv.

Vad som menas med det, kan kanske förstås med hjälp av ett exempel. Många av oss känner väl en skicklig kock eller husmor av den gamla stammen. En sådan som lärt sig laga mat, inte genom att tränas att följa recepten i *Vår kokbok*, utan på ett sätt som låter maten själv, snarare än ett skrivet recept, ge vägledning om vad som bör göras. En av dem är Birgit. Till hennes specialiteter hör pitepalt. När hon lagar den, använder hon inga krm eller msk, hon väger aldrig potatisen och nyttjar inget matlagningsur. Om man, för att få reda på hennes recept, frågar till exempel efter hur mycket mjöl hon använder, svarar hon något i stil med 'Så mycket att degen håller ihop bra, men ändå är lagom lös'. Finner man det svaret föga upplysande, och går vidare med frågan 'Jamen hur många deciliter??', skakar hon bara på huvudet och svarar 'Ja, det har jag ingen aning om. Fråga mig inte om det'.

Birgits paltlagning kunde man kalla en 'regelmässig' verksamhet. Att av henne lära sig koka palt, är att lära sig att göra på rätt sätt; att välja rätt mängd råvaror, att koka paltarna lagom länge, och så vidare. Det är en verksamhet där det finns sådant som att göra rätt och att göra fel. Det betyder inte att reglerna för Birgits sätt att koka palt ser

ut på samma sätt som reglerna i recepten i en kokbok. En skillnad är exempelvis att många av Birgits regler formuleras med hänvisning till speciella sätt att handskas med paltdegar; regeln för hur mycket mjöl som ska användas – 'Så mycket att degen håller ihop bra, men ändå är lagom lös' – förutsätter en särskild bekantskap med paltdegar, en kunskap om speciella sätt att gå tillväga för att kontrollera paltdegars konsistens, för att kunna förstås. Att lära sig koka palt som Birgit innebär bland annat att tränas till att behärska särskilda tekniker, att tränas att med sina sinnen uppfatta paltdegars olika egenskaper, samt ta hänsyn till dessa i matlagningen. Att laga pitepalt enligt receptet i Vår kokbok förutsätter ingen sådan kunskap; i stället måste man kunna hantera måttsatser, klockor, och så vidare.

Det hindrar inte att vi kan ge oss på att beskriva Birgits paltkokning i en Vår kokboks-vokabulär. Vi kan ju låta henne laga palt med råvaror vi har mätt upp innan med hjälp av våra måttsatser, och därefter mäta igen och beräkna hur mycket hon har gjort av med. Vi tar tid på hur länge hon kokar paltarna, osv. Så kan vi, efter några sådana studier, formulera ett recept i kokboksvokabuläret, som, om man följer det, kanske kan hjälpa en att baka paltar som påminner ganska mycket om Birgits.

Detta är nu *inte* vad jag menar med en beskrivning 'inifrån' Birgits eget sätt att koka palt, utan raka motsatsen. Kokboksbeskrivningen görs 'utifrån'. Vi kan 'verifiera' den i nya studier av Birgits paltlagning, utan att behärska Birgits paltlagningsteknik. Kokboksbeskrivningen formulerar ingen regel för Birgits förfaringssätt, utan ger en hypotetisk och på olika sätt användbar beskrivning av det. Vi kan nämligen använda kokboksbeskrivningen för att göra paltar som liknar Birgits; men när vi då lagar dem, tar vi hjälp av måttsatser, klockor, osv. Att handla i enlighet med kokboksbeskrivningen är något helt annat än att laga palt som Birgit.

Ett exempel på en beskrivning 'inifrån' en aktivitet, är däremot bild 3. Denna bild kommer visserligen aldrig till användning vid utlärandet av hur man ska avläsa färgmarkeringar; de elever man lär ut tekniken till kan redan läsa tabeller som den i bild 2 på rätt sätt. Det vore vidare absurt (åtminstone i de allra, allra flesta fall) att rättfärdiga mitt sätt att läsa av färgmarkeringar med att hänvisa till bild 3; den som inte nöjer sig med bild 1 och 2, är nog så obstinat att det inte finns något skäl att tro att han skulle gå med på att bild 3 klargör att mitt

sätt att avläsa färgmarkeringar är det riktiga. Ändå är det klart att den formulerar en regel vi följer, i den meningen att om vi gör på annat sätt, gör vi 'fel'. Och att förstå den regel bild 3 formulerar, kan inte skiljas från att behärska just den teknik vi har för att avläsa tabeller där ord korreleras med prover. Därför formulerar naturligtvis bild 3 något trivialt och oomstritt för den som kan läsa tabeller. Beskrivningar 'inifrån' har, tror jag man kan säga, i allmänhet just denna självklara, oomstridda karaktär.

4. Några slutsatser

Förståelsen av en regelformulering som bild 1, 2 eller 3 kan inte skiljas från behärskandet av den verksamhet eller teknik regelformuleringen beskriver; regelformuleringens bestämda innebörd förutsätter det förfaringssätt den reglerar. Regelformuleringen är, betraktad enbart som teckenkonfiguration på ett papper, i abstraktion från vad vi i praktiken från fall till fall kallar 'att följa regeln', helt obestämd. Följaktligen kan vi inte ställa upp några rent formella kriterier som regelformuleringen måste uppfylla för att ha en bestämd mening. Att regelformuleringen fungerar, reglerar den verksamhet den ska reglera, är inte något som möjliggörs först i och med att den uppfyller sådana formella kriterier. Fungerar regelformuleringen som den ska i praktiken, finns ingen anledning att ändra på den. Uppstår faktiska missförstånd, kan vi behöva formulera om den, exempelvis precisera den. Men hur denna omformulering ska se ut, bestäms av missförståndets art och den situation vari det uppstår.

Vi kan alltså inte förutsätta att vi begriper en regelformulering, bara därför att vi är bekanta med orden och uttrycken som ingår i den. Vi kan inte utan vidare utgå från att det praktiska följandet verkligen är det som först faller oss in när vi läser formuleringen. Vi måste istället koncentrera oss på de enormt komplicerade situationer där formuleringen verkligen kommer till användning.

5. Kritik av idén om en "decision procedure for ethics"

Nu ska jag övergå till att kritisera två uppfattningar om vad moralfilosofi kan tjäna till. Denna kritik innehåller diskussioner kring vad moraliska regler och principer är för något och vad följandet av dem kan innebära.

Den första uppfattningen består i följande: moralfilosofins yttersta

mål är att hitta en generell metod för att lösa etiska problem – vad Rawls kallar 'a decision procedure for ethics' – som kan användas för att i varje möjlig situation avgöra vilket handlingsalternativ som är det rätta. Rawls formulerar ambitionen så här:

... inom etiken försöker vi hitta skäliga principer som, givet ett föreslaget handlings sätt och den situation i vilken det ska verkställas och de relevanta intressen som det påverkar, gör oss förmögna att bestämma om vi bör verkställa det eller ej och hålla det för riktigt och rätt (Rawls 1968, s 49, min övers).

Hur en sådan metod ska hittas, kan man naturligtvis tvista om. Ett förslag vore: hitta en, eller ett fåtal grundläggande principer P som (1) uppfyller vissa krav på precision, konsistens, enkelhet, elegans etc, och (2) som är sådana att de handlingar man ur P samt beskrivningar av olika omständigheter kan formellt härleda som de rätta, är desamma som de vi intuitivt skulle säga är de rätta under de olika omständigheterna.

Dessa krav kan komma i konflikt med varandra. Om så är fallet, kan man tvingas lätta på något av dem. Vi kanske inte fullständigt kan tillfredsställa krav (2), utan att principerna P blir alltför komplicerade, eller rentav inkonsistenta. Det viktiga är dock, tänker man sig, att kraven tillfredsställs så väl som möjligt.

Tanken är nu att om vi väl hittat de principer P som bäst tillfredsställer kraven, kan de hjälpa oss att förstå hur vi ska handla i situationer när det rätta handlings sättet *inte* står intuitivt klart för oss. Alltså: under omständigheter när vi inte har några bestämda intuitioner om vad som bör göras, kan vi använda oss av de upptäckta principerna genom att ur dem, samt beskrivningarna av de problematiska omständigheterna, formellt härleda vilken handling som är den rätta. Eftersom de upptäckta principerna är helt generella, ger de alltid ifrån sig ett resultat, också i moraliskt problematiska situationer.

Uppfattningen att moralfilosofin skulle kunna hitta en generell metod för lösningen av etiska problem bottnar, menar jag, i en djupt felaktig uppfattning om vad ett allvarligt etiskt problem kan bestå i. För att förstå vad jag menar, låt mig ge ett exempel på just en sådan situation där principerna P tänks bistå med lösningen till problemet. Föreställ er en kvinna vars make har råkat ut för en trafikolycka och ligger hjärndöd på en intensivvårdsavdelning. En läkare har frågat om

hennes tillstånd att använda makens organ för transplantation. Hon tvekar inför hur hon ska göra.

Å ena sidan vet hon att det inte finns någon möjlighet att få maken till liv igen, och om respiratorn och den övriga apparaturen slås av, stannar makens hjärta omedelbart och alla vanliga, konkreta döds-tecken framträder. Dessutom kan hans organ användas för att göra livet längre och drägligare för andra människor. Och någon gång sade han faktiskt själv att det är en välsignelse att hjärtbyten går att göra. Men å andra sidan står hon inte ut med tanken att läkarna öppnar makens kropp: en kropp som fortfarande är varm, vars hjärta slår och på vilken hyn ser frisk ut. Och så vet hon att hjärndöda i många fall har kvar vissa smärtreflexer.

Hon vet helt enkelt inte hur hon bör göra. Och hennes problem består inte i att hon har otillräcklig kunskap om konsekvenserna av sina handlingsalternativ, eller i att det finns medicinska fakta som hon inte känner till. Nej, hennes problem är inte att hon saknar tillräckliga grunder för ett beslut, *utan att hon inte vet hur hon ska låta det hon känner till fungera som grunder för hur hon ska handla.*

Problem av detta slag är inte alls något ovanligt, eller esoteriskt. Tvärtom menar jag att det är problem som de flesta människor har brottats med i sina liv, problem som är mycket jordnära. Och sådana problem som brukar tas som exempel på allvarliga moraliska problem som människor verkligen har i vår tid – när frågor som 'Bör jag göra abort?', 'Har jag rätt att överge fru och barn för Den Stora Kärleken?', 'Är jag skyldig att göra mer för att hjälpa min arbetskamrat som håller på att supa ner sig?' blir riktigt angelägna i en verklig situation – är, menar jag, ofta av detta slag: vi har tillräckliga kunskaper om fakta i målet, men vi vet inte vilken moralisk relevans dessa fakta ska tillmätas. (Naturligtvis finns det moraliska problem av annan art, exempelvis att frestas att handla på ett sätt som man faktiskt vet är moraliskt förkastligt.)

Skulle en metod av det slag jag talat om lösa kvinnans moraliska problem? Anta att en moralfilosof redogjorde för den metod som bäst uppfyller alla tänkbara krav som moralfilosofer vill ställa på en sådan, och att kvinnan förstod hans resonemang och begrep att enligt denna metod borde hon låta läkarna ta organen. Varför skulle hon betrakta detta som en lösning av hennes problem? Varför skulle hon inte kunna fortsätta att fråga 'Varför bör jag tillämpa metoden och följa resulta-

tet?’ Även om hon går med på att metoden är rationell och stringent, kvarstår ju ändå den *moraliska* frågan varför det är rätt att följa en rationell och stringent metod i hennes situation. Det troligaste är väl att hon omedelbart avvisar det moralteoretiska resonemanget som omoget, känslolokalt och ovidkommande.

Ibland talar moralfilosofer om ett sådant avvisande som en irrationell, känslomässig blockering som måste övervinnas om vi ska lösa problem som kvinnans på ett riktigt sätt. Jag kan inte se annat än att en sådan beskrivning av kvinnans reaktioner fyller en rent retorisk funktion. Kvinnans invändningar avvisas *a priori* som oförnuftiga och ovidkommande. Mot detta vill jag helt enkelt hävda att kvinnans avvisande hållning faktiskt är den riktiga i en situation som den i exemplet.

I allmänhet tror jag man kan säga att hur man än har specificerat en allmän metod M för att lösa moraliska problem som kvinnans i exemplet, blir man inte av med frågan: varför bör jag handla så som det enligt M är rätt att handla? Man har ibland försökt komma undan denna fråga genom att påstå att M är ’rationellt grundad’, eller en explikation av själva de moraliska begreppens innehåll. Men vi kan inte hävda att M ska användas för att lösa moraliska problem, och samtidigt vara ’moraliskt neutrala’; tvärtom, att verkligen tillämpa M och betrakta resultatet som den rätta handlingen, är i sig självt att inta en moralisk ståndpunkt, en ståndpunkt som *kan* moraliskt ifrågasättas och förkastas som exempelvis omogen och känslolokal. Om en moralfilosof sedan hävdar att ett sådant beteende bara visar att ifrågasättaren inte är ’rationell’, eller, som Richard Brandt formulerar saken, ”in a normal frame of mind” (Brandt 1992, s 20), kan man svara till exempel att det vore moraliskt infantilt att i den aktuella situationen vara ’rationell’ i en sådan mening.

Vad jag värjer mig mot, är tanken att det skulle gå att ställa upp en metod för att lösa de moraliska problemen innan de verkligen uppkommit och blivit viktiga i en människas liv; att de moraliska problemen skulle kunna få sin lösning i förväg, på distans. Hur generell en moralfilosofisk metod än är, och hur väl den än uppfyller de formella krav moralfilosoferna ställer på den, innebär alltid själva beslutet att tillämpa den i en konkret situation ett *moraliskt ställningstagande*. Och att metoden tillfredsställer oss på ett teoretiskt plan, förhindrar inte att den konkreta tillämpningen av den vore moraliskt

förkastlig och omogen.

Denna kritik är förstås inte särskilt originell. Men jag har inte sett någon lyckad tillbakavisning av den.

6. Om formella krav på moraliska regler och principer

OK: låt vara att drömmen om en etikens rationella beslutsprocedur är förfelad. Men vi kan ju tänka oss andra uppgifter för moralfilosofin än att ställa upp en sådan metod. Kunde moralfilosofins uppgift kanske vara att kritiskt granska enskilda personer, eller vissa grupperingar, eller kanske vår gemensamma 'vanliga' moral, den som man kan säga visar sig i hur vi handlar spontant i för oss moraliskt oproblematiske situationer, eller i hur vi uppfostrar våra barn? Kunde inte moralfilosofin fungera som intellektuell renhållningsarbetare, genom att kontrollera huruvida människors moraliska principer och övertygelser uppfyller krav på precision, konsistens etc.? Som Fred Feldman uttrycker saken:

när vi studerar moraliska principer, förstår vi att några är oförenliga med andra, och vi utvecklar förmågan att bestämma när så är fallet. Följaktligen ligger ett av moralfilosofins stora värden i att den hjälper oss att ordna våra principer, och därigenom undvika att omfatta inkonsistenta mängder av principer (Feldman 1978, s 13–14, min övers).

Men varför är det egentligen fel att omfatta en inkonsistent mängd moraliska principer och övertygelser? Varför bör en sådan moral korrigeras?

Anta att Karl säger sig omfatta dessa två principer: (1) Man ska inte döda andra människor. (2) Har man möjlighet att förhindra att andra människor dödas, ska man alltid göra det. Nu kan vi ju tänka oss en situation sådan att dessa principer kommer i konflikt med varandra. Till exempel: Karl står med ett laddat gevär i handen. Med ryggen vänd mot honom står en galning som just ska till att massakrera en grupp dagisbarn. Här vore det, enligt princip (1), orätt av Karl att skjuta galningen, och enligt princip (2) rätt av honom att göra det. (1) och (2) är i denna mening inkonsistenta.

Men nu är frågan: i vilken mening är det en defekt hos Karl att säga sig omfatta dessa två principer som vi kan härleda en motsägelse ur? Varför bör Karl korrigera någon av principerna så att denna inkonsistens försvinner?

Inte därför att det skulle garantera honom att slippa ett moraliskt

problem som han annars skulle få i en situation som den jag beskrev nyss. Att de två principerna formellt kommer i konflikt med varandra i en sådan situation, betyder inte att Karl med nödvändighet verkligen får moraliska problem. När situationen verkligen uppkommer bryter han kanske helt obekymrat mot någon av principerna, utan att tveka en sekund. Och på samma sätt, är det fullt möjligt att han, även om han tidigare korrigerat sina övertygelser så att de inte är inkonsistenta, ändå hamnar i moraliskt trubbel i en sådan situation. Bara för att han korrigerat sina principer på papperet, innebär det förstås inte att han därmed försäkrat sig mot att det i den verkliga situationen blir moraliskt problematiskt för honom att handla. Moraliska problem uppkommer inte på grund av att man omfattar moraliska övertygelser och principer som är formellt inkonsistenta (även om problemen ibland kan beskrivas i termer av en sådan konflikt mellan principer).

Däremot är det naturligtvis i många situationer riktigt att säga att Karl, genom att påstå sig omfatta båda principerna, helt enkelt vägrar erkänna att det kan uppkomma situationer där också han tvingas göra det smutsiga jobbet att väga människoliv mot varandra, vare sig han vill eller inte. Han kanske vill framstå som en mycket ädel och moralisk människa, genom att säga sig omfatta (1) och (2), som ju båda framstår som tilltalande principer. Genom att påtala deras inkonsistens, kan vi måhända förhindra att någon sväljer denna bild Karl vill ge av sig själv, och visa att inte ens en så moralisk människa som Karl kan undgå att någon gång tvingas bryta mot någon av dessa principer.

Men här måste vi vara försiktiga. Det är inte alltid så att moraliska principer av det här slaget är menade som generella, undantagslösa regler, även om de till formen är identiska med sådana. *Ibland* är det förvisso så; till exempel i det fall vi tänkte oss, när Karl ville framställa sig som en fin, moralisk människa. Men det finns faktiskt andra sätt att mena formuleringar som (1) och (2). Nämligen som principer vi varken vill betrakta som generella i meningen 'något som gäller i alla tänkbara situationer', eller som något att följa endast under vissa, *i förväg specificerbara* omständigheter. Vi vill å ena sidan inte kalla dem undantagslösa, men vägrar å andra sidan att i förväg exakt specificera undantagen. En sådan vägran är inte i alla situationer ett uttryck för intellektuell oredlighet, eller feighet (även om det naturligtvis finns tillfällen där den är just det); tvärtom är det, tror jag, ofta ett väsentligt drag hos moraliska principer att undantagen från

dem inte kan specificeras i förväg. Vägran att specificera undantagen kan tyda på en djup insikt i vad ett moraliskt problem kan vara: nämligen något som inte kan få sin lösning i förväg, genom det exakta fastställandet av vissa moraliska principer, utan som kan lösas bara när den problematiska situationen verkligen uppkommer och blir bekymmersam för en människa i hennes liv. Även om jag närmare specificerar vad jag ska betrakta som undantag från mina moraliska principer, garanterar det mig inte på något sätt att slippa verkliga moraliska problemsituationer: för i sådana situationer kan alltid också de i förväg gjorda specifikationerna bli problematiska.

Det är naturligtvis i många situationer en viktig uppgift att uppmärksamma dubbelmoral och skevheter i resonemang kring etiska frågor. Sådant har tänkare, författare och debattörer ägnat sig åt i alla tider. En del moralfilosofier verkar nu föreställa sig att de ägnar sig åt just detta, fast på ett teoretiskt fullödigare, mer sofistikerat och generellt plan än andra. Medan författare och debattörer av särskilda skäl angriper specifika fall av sjuka moraliska resonemang och ståndpunkter, är somliga moralfilosofers ambition att kunna bedöma vilka moraliska övertygelser och principer som helst, utifrån ett rent teoretiskt perspektiv, och därigenom se till att de uppfyller kriterier som konsistens och precision. I den mån en mängd moraliska regler inte uppfyller kriterierna ifråga, bör de reformeras.

Denna uppfattning om moralfilosofins uppgift vill jag invända mot. Medan den förra formen av kritik äger rum i en konkret situation där de principer och resonemang som kritiserats faktiskt kommer till specifik användning, tror sig många moralfilosofier kunna anlägga ett mer distanserat förhållningssätt, där de moraliska regler som granskas betraktas som 'en mängd moraliska satser' vilkas 'bokstavliga' innebörd tas för given utan att man omsorgsfullt uppmärksammar hur de faktiskt används i verkliga situationer. Och uppfyller inte dessa satser, lästa på det sätt moralfilosofen tar för givet som det riktiga och 'bokstavliga', kraven på precision, konsistens osv, betraktar han dem som inadekvata och i behov av revidering.

De satser vi vanligen använder för att uttrycka våra moraliska övertygelser och principer kan inte sägas tillfredsställa de formella krav sådana moralfilosofier brukar ställa. Formuleringarna av de moralregler vi lär ut till våra barn, och som vi ibland också hänvisar till när vi ombeds rättfärdiga våra handlingar, bildar, betraktade enbart som

'sats', tillsammans en heterogen, ostrukturerad, närmast överblickbar och kanske rentav formellt inkonsistent mängd. Regelformuleringarna är oprecisa också vad gäller frågan i vilka situationer de är menade att följas. Ofta är det inte ens frågan om regler i vanlig mening, utan snarare utförliga exempel, små sedelärande berättelser. När vi säger oss rättfärdiga våra mer partikulära moraliska omdömen och handlingar genom att hänvisa till sådana regler och exempel, kan det så kallade rättfärdigandet följaktligen nästan aldrig förstås som en formell härledning av något slag.

Men innebär det att denna vår vanliga mängd moraliska principer är i behov av 'regimentation', för att låna ett uttryck från Quine? Varför vore det önskvärt att systematisera den i en formellt tillfredsställande struktur av sats? *Krävs* det för att våra moraliska uttryck ska vara helt meningsfulla, eller fullt funktionsdugliga? Eller för att de sätt vi har att rättfärdiga våra vanliga moraliska omdömen ska vara riktigt tillförlitliga? Av vad jag sade i första delen av denna uppsats, framgår, menar jag, att så inte är fallet. Sådana formellt otillfredsställande formuleringar av moraliska principer jag talar om, beskriver, om något, reglerna för vår vanliga användning av moraliska uttryck och för hur våra partikulära moraliska omdömen ska rättfärdigas. Formuleringarna uppfyller visserligen inte de krav många moralfilosofer vill ställa på dem. Men det finns inga goda skäl att gå med på sådana krav när de ställs utifrån ett 'rent teoretiskt perspektiv'. Även om regelformuleringar inte uppfyller dem, kan de följas så länge det i praktiken är självklart för oss vad det innebär att handla 'i enlighet med dem'. Vår alldagliga användning av moraliska uttryck görs inte möjlig genom formella egenskaper hos formuleringarna av reglerna för den. Och våra rättfärdiganden av moraliska omdömen blir inte mindre tillförlitliga därför att de inte består av formella härledning enligt precisa regler.

Om de formella krav som somliga moralfilosofer ställer på moraliska regler och principer har några grunder, utgörs de av filosofernas eget ideal för hur moraliska principer ska vara beskaffade. Detta ideal påminner om det ideal som skulle föranleda någon att beskriva Birgits paltlagning med hjälp av kokboksterminologin, inte i något praktiskt syfte (nämligen göra det möjligt för ovana kockar att få till hyggliga paltar), utan med det 'rent teoretiska' ändamålet att 'precisera' Birgits egna tillagningsregler, och 'generalisera' dem genom att ställa upp

andra regler som är mer oberoende av en verklig, sinnlig bekantskap med och praktisk bedömning av särskilda paltdegar, för att sedan hävda att man luskat fram hur Birgit egentligen borde gå tillväga när hon lagar palt; trots att Birgit själv står tämligen främmande inför detta sätt att tala om hennes paltlagning.

Not

En del av idéerna i denna uppsats har jag fått vid läsningen av Sören Stenlunds "Ethics, Philosophy and Language" (publiceras 1996 i Alanen, Heinämaa & Wallgren (eds), *Commonality and Particularity in Ethics*, Macmillan). Dessutom har Johan Bjurman och Lars Hertzberg kommit med mycket värdefulla synpunkter. Tack också till samtliga deltagare i högre seminariet i praktisk filosofi i Uppsala för tänkvärda invändningar. Slutligen vill jag särskilt nämna Krister Bykvist, vars uppfattningar, just genom att de går stick i stäv med de jag presenterar här, har provocerat mig att formulera mina tankar kring vad etisk problematik kan vara.

Litteratur

- AGNSÄTER, ANNA-BRITT (red) (1982), *Vår kokbok*, Rabén & Sjögren, Stockholm.
- BRANDT, RICHARD B (1992), *Morality, Utilitarianism, and Rights*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FELDMAN, FRED (1978), *Introductory Ethics*, Prentice-Hall, Englewood N J
- KRIPKE, SAUL (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge.
- RAWLS, JOHN (1968), "Outline for a Decision Procedure for Ethics", i Thomson&Dworkin (ed.) *Ethics*, Harper&Row, New York, s 48–70.
- WITGENSTEIN, LUDWIG (1992), *Filosofiska undersökningar*, övers Anders Wedberg, Thales, Stockholm.
- WRIGHT, CRISPIN (1980), *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Duckworth, London.

ROLF E DU RIETZ

Straff utan skada

Kriminalpolitiken framstår som ett av de samhällsområden där vår intolerans mot avvikande åsikter hittills har utgjort det måhända största hindret för framsteg och reformer. Ändå torde det vara svårt att finna något annat område där behovet av djärvt och konstruktivt nytänkande är så starkt. Kriminalpolitiken befinner sig sedan länge i en återvändsgränd, något som till icke ringa del torde ha sin orsak i vår ovilja att acceptera en fri och saklig debatt i ämnet. Genom vårt (och alltså även våra politikers) pryderi, våra fördomar och vår brist på civilkurage drabbas samhälle och skattebetalare av enorma kostnader, blir otaliga individer och företag offer för brott, och drabbas brottslingar av påföljder som varken är effektiva, rättvisa eller humana utan tvärtom är direkt skadliga för både brottslingar och samhälle.

Våren 1993 startades i Sverige en offentlig debatt om brottspåföljder. Vad som främst kan sägas göra denna tämligen meningslös synes vara att man har kommit att i praktiken behandla "straff" och "frihetsstraff" som nästan identiska begrepp. För att undvika onödiga missförstånd meddelas härmed en gång för alla att det förslag som jag ämnar presentera varken avser alternativa påföljdstyper eller alternativa brottspreventiva åtgärder i allmänhet – frågor som helt faller utanför ramen för detta inlägg. Förslaget avser enbart alternativa straffmetoder, eller straffsystem. Frågan gäller alltså inte *om* eller *när* vi över huvud taget bör straffa, utan bara *hur* vi bör straffa om och när vi verkligen straffar.

Återvändsgränden ser ut så här: Vi har (med all rätt) blivit allt mera obenägna att åtminstone på ungdoms- och förstagångsförbrytare använda den enda generella straffmetod som vi traditionellt kan tänka oss. Misstaget är emellertid att vi därvid slänger ut barnet med badvattnet, dvs. att vi avstår från att över huvud taget straffa de berörda personerna och söker efter alternativa påföljdstyper istället för alter-

nativa straffmetoder. Detta skapar en kriminalpolitiskt absurd situation eftersom vi på intet vis förfogar över något brottspreventivt system som kan klara sig utan det synnerligen väsentliga inslag som ett straffsystem åtminstone hittills har utgjort i den brottspreventiva arsenalen.

Huvudproblemet är att frihetsstraffet (i dess varierande former) dels har visat sig vara förödande för den straffade och hans anhöriga, dels har visat sig vara skadligt för samhället, dels har befunnits stå i klar strid med fundamentala mänskliga rättigheter och humanitetsideal, dels har visat sig fungera orättvist (i och med att oskyldiga anhöriga ofta drabbas på i princip samma sätt som vid dödsstraff), och dels kostar samhället en orimlig massa pengar. Detta *samtidigt* som vi – trots alla dessa brister och vår numera tämligen allmänna insikt om dem – uppenbarligen är totalt oförmögna att tänka oss någon annan straffmetod ovanför den gängse bottengruppen av egendomsstraff (böter, skattetillägg, kontrollavgifter, konfiskering, etc.). Den enda generella straffmetod som vi kan tänka oss har visat sig vara den måhända sämsta av alla straffmetoder!

Resultatet av att vi envisas med att ha kvar en straffmetod som av de flesta inses vara inte bara värdelös utan även direkt samhällsvådlig och inhuman är tvåfaldigt: Dels att vi tenderar att bli allt mera restriktiva när det gäller att straffa i den synnerligen omfattande och kostsamma barn- och ungdomsbrottsligheten. Och dels att den allt intensivare (och välbefogade) kritiken mot frihetsstraffet får en tendens att rikta sig mot straffandet över huvud taget (som om det inte skulle finnas någon tänkbar alternativ straffmetod!), vilket är en logisk horrör. Ett typiskt exempel på tankeoredan är att vi numera allt oftare talar om ”långa” och ”korta” straff istället för ”hårda-svåra-stränga” och ”lätta-milda-lindriga” straff.

Frihetsstraffet har några få fördelar (som emellertid på intet vis uppväger de ovan uppräknade nackdelarna): Dels kan den straffade temporärt inkapaciteras (dvs. den misshandlade hustrun kan känna sig trygg åtminstone så länge maken råkar sitta inburad). Observeras bör dock att inkapacitering i sig själv på intet vis utgör någon strafffunktion utan i själva verket utgör en från straffet helt väsensskild påföljdstyp, trots att den ofta kan tjäna som en välkommen bifunktion till många straffmetoder. Och dels legitimerar frihetsstraffet en social vårdapparat, där straffanstalterna inordnas i något som vi har kommit att benämna ”kriminalvården”. Detta befriar oss från det dåliga sam-

vete som vi – i och för sig helt obefogat – skulle ha plågats av om vi hade kallat sakerna vid deras rätta namn (faktiskt något av det mest opassande man kan göra i den kriminalpolitiska debatten, där man sedan gammalt formligen vältrar sig i eufemismer).

Hur kommer vi ut ur denna återvändsgränd? Hur finner vi ett effektivt och humant straffsystem som vi fritt kan använda utan att behöva hämmas av tanken på vare sig kostnader eller sociala skadeverkningar? Enligt min tro finns det bara en enda väg, och den måste börja på det rent logiska planet. Ty det nuvarande abnorma tillståndet beror främst på begreppsförvirring och bristande intellektuell disciplin, på flummighet och verklighetsflykt, måhända även på en (självfallet orimlig) föreställning att en brottsling har rätt att kosta samhället högst avsevärda summor. Vi måste börja med en enkel analys av själva straffbegreppet. En sådan elementär process leder till upptäckter som inte minst är ägnade att skänka en viss belysning åt trögheten i 250 års kriminalpolitisk debatt.

Den traditionella utgångspunkten (med vissa variationer) är som bekant att man kan tänka sig olika ”teorier” i fråga om straffandets ändamål, funktion och moraliska legitimitet: Avskräcknings-, förbättrings- och inkapaciteringsteorin (preventionsteorierna) samt hämnd-, vedergällnings- och restitutionsteorin (kompensationsteorierna). Denna utgångspunkt bygger emellertid på en missuppfattning av straffbegreppet, ett begrepp som här synes ha förväxlats med det betydligt vidare begrepp som sedermera har blivit känt som påföljdsbegreppet. Man har blandat ihop inte bara diverse påföljdstyper, utan även de funktioner av olika slag som dessa typer rent sekundärt kan tänkas tjäna, med den egentliga och primära straff-funktionen. Denna kan rent definitionsmässigt bara vara en enda, nämligen att såväl individual- som allmänpreventivt *avskräcka* från brott – primärt genom ett i skriften eller oskriven lag uttalat hot om lidande, sekundärt genom sådana verkställanden som eventuellt kan krävas för att bekräfta och konkretisera detta hot i de fall där hotet inte har varit nog för att förhindra brott. Målet är givetvis att göra hotet så effektivt att det aldrig, eller nästan aldrig, behöver sättas i verket – på samma sätt som det effektivaste försvaret är det som aldrig behöver komma till användning, dvs. det som enbart genom sin existens förmår avhålla potentiella fiender från angrepp.

Vi behöver faktiskt bara kasta en blick på vissa logiska motsatspar

för att nå fram till en klar orientering i frågan. Motsatsen till *hämnd* är *tacksamhetsbetygelse*. Motsatsen till *vedergällning* är *gottgörelse*. Motsatsen till *straff* är *belöning*. Dessa tre motsatspar är begreppsmässigt helt skilda, även om de givetvis kan kombineras i motiven för vårt handlande i verkligheten. Vad som är väsentligt är insikten om att straff, hämnd och vedergällning är fristående begrepp på samma nivå (dvs. att inget av begreppen är över- eller underordnat något annat av dem), och att termerna betecknar skilda företeelser, trots att de i debatten ofta har kommit att blandas ihop eller brukas som synonymer.

Om vi så även begrundar ytterligare två motsatspar – *avskräckning / uppmuntran* och *lidande / njutning* – ser vi lätt att straff inte kan vara annat än att med anledning av begånget brott tillfoga någon (vanligen – men ingalunda nödvändigtvis – brottslingen själv) lidande i didaktiskt och beteendestyrande syfte. Rent individualpreventivt finns principen med fulländad enkelhet beskriven i otaliga handböcker i häst- och hunddressyr, och vill man inkludera även den allmänpreventiva aspekten erbjuder den militär- och idrottsdisciplinära facklitteraturen lika goda motsvarigheter.

Om vi förutsätter att straffandet – rätt definierat – måste ingå som en av flera väsentliga beståndsdelar i en effektiv kriminalpolitik, återstår dock att utforma ett straffsystem som tillgodoser vissa grundkrav. Generellt gäller regeln att ett straffsystem får allt mera drastiska och inhumana former ju mera krigsbetonade och desperata de grupp-sociala existensvillkoren är – så t.ex. plägar brott mot den interna etiska koden i maffior, terroristorganisationer, motståndsrörelser och militanta ungdomsgäng bestraffas med allmänpreventivt rigorös grymhet. I ett samhälle som bekänner sig till västerländska humanitetsideal anser vi det emellertid vara rimligt att strafflidandet utformas inom ramen för dessa ideal.

Detta kan låta paradoxalt – hur kan det över huvud taget vara "humant" att *avsiktligt och systematiskt pina en försvarslös medmänniska* (vilket ju faktiskt är vad som sker när man verkligen straffar, trots alla eufemismer om "vård", "behandling", "välfärdsförluster", "tillfogande av lätt obehag", etc.)? Om vi klart inser straffets natur, logiska princip och praktiska nödvändighet (något som tycks vara ytterligt svårt för många av oss att göra), då finns det emellertid goda möjligheter att följa humana riktlinjer i straffpinandet utan att behöva minska dess effektivitet.

Man har ofta försummat att inse att "lidande" och "skada" egent-

ligen är två helt skilda begrepp. Att straffbegreppet innefattar psykisk eller fysisk tortyr är helt uppenbart, men lika uppenbart är att denna tortyr rent logiskt på intet vis behöver inkludera även "skada", och det är olyckligt att definitionen av straffbegreppet på vissa språk har kommit att försumma distinktionen mellan lidande och skada och t.ex. använder ordet "harm" där det istället borde vara "pain". Att skada ändå har kommit att anses ingå som en oundviklig beståndsdel i strafflidandet beror på att det tidigare har varit praktiskt svårt eller omöjligt att pina utan att samtidigt skada.

Med dagens vetenskap och teknologi kan emellertid detta problem i stort sett elimineras: Numera är det fullt genomförbart att tillfoga en person kortvarigt svårt lidande *utan* att samtidigt tillfoga honom annan skada än den vanligen högst marginella skada som även en kortvarig psykisk eller fysisk påfrestning med nödvändighet måste utgöra på den mänskliga organismen rent generellt och som denna organism normalt är väl rustad att tåla. När vi t.ex. efter en smärtsam behandling utan bedövning i tandläkarstolen på darrande ben linkar ut från mottagningen är vi (bortsett från det allmänna slitaget på organismen som pärsen möjligen kan ha inneburit) rentav "friskare" än vad vi var före behandlingen – eftersom en tand som tidigare var trasig nu faktiskt är lagad och hel!

För ett nytt straffsystem (som i sin tur bör utgöra en del av ett nytt påföljdssystem) måste minst två grundprinciper gälla. Den ena är: Straffet får inte skada någon, eller får i varje fall inte orsaka substantiell och permanent skada. Detta betyder att varken den straffade själv eller t.ex. någon av hans anhöriga får invalidiseras eller åsamkas andra bestående eller långvariga psykiska, fysiska, sociala eller ekonomiska skador, men det betyder också att de direkta och indirekta kostnader för straffet som belastar den icke-brottslige skattebetalaren måste hållas på lägsta möjliga nivå. För det andra får straffet inte i väsentlig grad kränka någon av de mänskliga "rättigheter" som vi (på i och för sig kanske en smula vaga grunder) har kommit att anse vara omistliga och fundamentala: Rätten till liv, frihet, hälsa och egendom. Nu är livet givetvis ändå fullt inte bara av lidande (eftersom lidandet utgör en väsentlig del av livet) utan även av hot och faror mot våra liv, vår frihet, hälsa och egendom – full trygghet i dessa avseenden kan aldrig uppnås. Men om det nu verkligen skulle vara möjligt att utforma ett effektivt straffsystem utan att kränka någon av de naturrättsliga före-

ställningar kring vilka en tämligen universell uppslutning dock torde kunna anses föreligga, då borde det rimligen vara vår självklara skyldighet att göra detta.

Vid en blick på de vanligaste straffmetoderna runt om i världen under historisk tid finner vi att nästan alla av dem kränker de nämnda rättigheterna, alternativt tillfogar den straffade – och ofta även hans familj – skador för en väsentlig del eller återstoden av livet: Dödsstraff, frihetsstraff, fysiskt eller psykiskt invalidiserande kroppsstraff, stympningsstraff, skamstraff, egendomsstraff, deportering, förvisning, avsättning, suspension, degradering, fredlöshet, biltoghet, körkortsindragning, näringsförbud, och förlust av heder och ära, av medborgerliga rättigheter eller av medborgerligt förtroende. (Vissa av dessa straff kan stundom förekomma såsom rena inkapaciteringspåföljder, vilka nästan alltid upplevs som socialt, psykiskt, fysiskt eller ekonomiskt "kännbara" av den dömda och därför i praktiken även *fungerar* som avskräckning och straff.)

Kvar finns bara den renodlade form av lidande som utgörs av sådana tänkbara kroppsstraff som inte åsamkar delinkventen substantiell eller permanent skada. Rent logiskt och praktiskt borde denna sorts straff vara den enda som återstår och är möjlig i ett civiliserat samhälle. Dessa straff har de stora fördelarna att de är föga kostsamma, inte har några skadliga sociala konsekvenser, inte behöver fördärva den straffades liv, hälsa, livskvalitet, försörjningsmöjligheter, ekonomi, livsverk, arbetssituation eller familjeliv och inte för honom i kontakt med det drogmissbruk, det sexuella våld och den förbrytargemenskap som en fängelsevistelse ofta utsätter honom för.

En annan fördel är att man vid behov lätt kan skärpa straffskalan, även i mycket hög grad, utan att detta får några som helst sociala eller ekonomiska biverkningar. Det ligger i straffets natur att det ska vara skräckinjagande, fasansfullt. Straffets idé bygger på en ren terrorprincip: Hot om minnesbeta, eventuellt faktisk minnesbeta, skapar en betingad reflex hos medborgaren, på samma sätt som när barnet till slut lär sig att undvika direktkontakt med den heta spisplattan. När strafflidandet för varje gång skärps vid bestraffandet av återfallsbrottslighet upphör till slut rimligtvis varje som helst lust att riskera ytterligare en omgång – förr eller senare är gränsen nådd, och med det nya systemet torde den kunna uppnås utan problem, även hos den mest förhärdade skurk. Allmänpreventivt bör straffet formgivas och mark-

nadsföras så spektakulärt som den valda straffmetoden över huvud taget möjliggör utan att de straffade drabbas av sociala skador, och individualpreventivt bör varje återfallsbrott resultera i en markant straffskärpning.

Om vi tänker oss att allt lidande åtminstone grovt kan kvantifieras, är det tydligt att relationen mellan lidandets intensitet och längd ständigt kan varieras utan att den totala kvantiteten ändras. Om tre års fängelse för en viss person motsvarar låt oss säga tusen "pin" skulle sex års fängelse motsvara tvåtusén pin. Om fem sekunders (eller minuters) kroppsstraff av en viss intensitet motsvarar hundra pin skulle sålunda hundra sekunders (minuters) kroppsstraff motsvara sex års fängelse. Vid omvandling och komprimering synes det emellertid vara möjligt att avsevärt mildra straffet och ändå behålla samma skrämseleffekt som tidigare: När tvåtusén pin fängelse omvandlas till tvåtusén pin kroppsstraff skulle man alltså kunna halvera kvantiteten till tusén pin och ändå kanske rentav öka straffets effektivitet, just på grund av dess "direkthet" och "omedelbarhet".

Jamen, invänder väl nu de flesta, går det verkligen att kroppsligt pina någon så svårt under femtio sekunder eller minuter att summan av lidandet motsvarar t.ex. tre års fängelse – utan att man samtidigt tillfogar den stackaren obotlig skada? Jo, det är just vad som är möjligt idag, vilket varje smärtforskare torde kunna intyga. Om pinandet sker medelst elektricitet, droger eller någon ofarlig form av prygel är av underordnad betydelse. Det säkraste, tryggaste och rättvisaste kommer måhända befinnas vara att den utdömda smärt dosen tillfogas delinkventen i någon sorts specialkonstruerad "pinomat", där han i svårare fall kan få sin minnesbeta uppdelad på flera i och för sig fasansfulla deldoser, t.ex. under en vecko- eller månadsperiod (analogt med dagsbotssystemet), givetvis med all den sjukvård och efterbehandling som eventuellt i undantagsfall kan komma att behövas.

Den gängse hycklande attityden till frihetsstraffet, den traditionella föreställningen att psykisk tortyr i princip skulle vara mera human och mindre skadlig än fysisk tortyr, är en billig verklighetsflykt hos fantasilösa människor som själva har varit lyckligt förskonade från svåra sorger och psykiska lidanden. Frihetsstraffet är i själva verket samma andas barn som dödsstraffet: Man tar på sätt och vis ifrån människan en del av det korta oersättliga liv som redan i frihet kan vara nog så hårt. Den som genmäter att psykisk pina ju dock inte

orsakar några blodpölar eller hjärtskärande skrik avslöjar bara sin skrämmande okunnighet om det mänskliga lidandets skiftande anleten.

Det strafflidande som det okvalificerade dödsstraffet syftar till att åsamka delinkventen är – vid sidan av det fysiska lidande som även ett okvalificerat dödsstraff kan innebära – av rent psykisk art, nämligen sorgen, förödmjukelsen, och framför allt dödsångesten, ett av de svåraste psykiska lidanden som tänkas kan. Det strafflidande som det ännu på många håll förekommande stympningsstraffet vill åstadkomma är – vid sidan av den fysiska smärta som själva ingreppet kan innebära – även det av psykisk art, nämligen en permanent och vanligen utomordentligt drastisk sänkning av delinkventens livskvalitet (det bör alltså hållas i minnet att stympningsstraffet i främsta rummet är ett "själspinostraff", inte ett "kroppspinostraff"). Detta gäller även om det okvalificerade frihetsstraffet, med den begränsningen att sänkningen av livskvaliteten endast i de extrema fallen är permanent. Självfallet får alla former av psykiskt strafflidande även rent somatiska effekter och fungerar därmed indirekt även som affliktiva straff, något som alltför ofta förbises i debatten.

Helt naturligt måste inkapacitering även i ett nytt påföljdssystem tillgripas för vissa farliga och mentalsjuka brottslingar. Men i sådana fall skulle det alltså inte vara fråga om straff i ordets absoluta betydelse utan om rena skyddsåtgärder från samhällets sida, vilka i och för sig kan råka ha en viss värdefull terroreffekt. Troligen skulle det räcka med en enda anstalt för dessa fall, om nu någon anstalt över huvud taget skulle behövas – inkapacitering är ju ofta tänkbar genom andra metoder, även om vi bortser från den mest radikala (och numera oacceptabla) av dem alla, nämligen avlivning.

I övrigt skulle vi kunna avveckla hela den dyrbara, onödiga och destruktiva "kriminalvården", vilket sannerligen inte skulle utgöra någon liten besparing i ett land med enorma statsfinansiella problem. Inte minst i kampen mot ungdomsbrottsligheten och mot alla de avskvärda typer av vardagsbrott (skadegörelse, vandalisering, tillgrepps- och våldsbrott) som idag plågar de flesta samhällen torde ett fördomsfritt marknadsfört straffsystem med skräckinjagande pinomater kunna nå en effektivitet långt överlägsen dagens straffsystem, kanske mest därför att vi aldrig skulle behöva känna någon som helst tvekan att använda det. I likhet med alla övriga straffsystem måste även det här skisserade självfallet kompletteras med andra och minst lika viktiga

brottsförebyggande åtgärder och därtill med ett kraftigt utbyggt skadeståndssystem för brottsoffer. På detta område finns det rum för många reformer, men dessa ligger utanför ämnet för detta inlägg.

Vad som nu framför allt krävs är att vi frigör oss från vår skräck för nytänkande, för det okonventionella och ovanliga. Den förödande flumperioden i kriminalpolitikens historia går nu förhoppningsvis mot sitt slut. Ett intressant tidens tecken är här den avhandling (*Crime and punishment?*) som 1992 ventilerades vid Stockholms universitet av den argentinske forskaren C. M. Tamburrini och som innehåller en hel del konstruktivt nytänkande i kriminalpolitiska frågor, även om det begreppsanalytiska utgångsläget i boken tyvärr är av det traditionella och enligt min uppfattning föråldrade slaget. Tamburrini har sedermera följt upp sin avhandling med en artikel i *Filosofisk Tidskrift*, 1993, nr 2: "Ett försvar för spöstraff."

Det förslag som Tamburrinis artikel mynnar ut i framstår som fullt rimligt och vederhäftigt, med den reservationen att man givetvis lika väl – eller kanske ännu bättre – kan tänka sig andra kroppsstraff än just spöstraffet. Även om vi ser "pinomaten" mera som ett slags symbol för det straffsystem som jag här har förespråkat är det uppenbart att ett straffsystem som arbetar med det omedelbara tillfogandet av intensiv fysisk smärta i viss mån faktiskt synes möjliggöra ett slags "reglage" med vilket man skulle kunna styra frekvensen av vissa brott, ungefär som när man reglerar en gaslåga: När frekvensen ökar, då vrider man "volymkontrollen" på pinomaten åt höger tills frekvensen stabiliseras eller går ner, och när frekvensen befinner sig på en betryggande låg nivå, ja då kan man försiktigt experimentera med att vrida kontrollen något eller några snäpp åt vänster, för att inte göra straffen svårare än vad behovet påkallar.

I och för sig är det självfallet möjligt att grovt kvantifiera även prygelstraff, t.ex. genom antalet rapp, antalet pisksvansar och antalet knutar på varje svans, men alltför många variabler (som t.ex. styrkan i varje rapp) kvarstår för att möjliggöra ett brett spektrum av orättvisa och godtycke vid straffens verkställande. Beaktas bör självfallet även att smärtkänsligheten varierar inte bara mellan olika individer utan även mellan olika tidpunkter, vilket betyder att ett tämligen säkert system för mätning av smärtkänsligheten måste utformas för undvikandet av fusk och orättvisor (inom smärteforskningen synes man ofta göra sådana mätningar genom att leda elektrisk ström genom en tand).

Det största praktiska problemet med en straffreform av det här aktuella slaget skulle troligen utgöras av den i vårt samhälle rikliga förekomsten av "flumelement" som ständigt skulle underblåsa alla tendenser till att göra straffen alltför milda, menlösa och därigenom meningslösa. Det är uppenbart att konsekvenserna av en dylik verksamhet skulle bli utomordentligt allvarliga. Vi måste nämligen hålla i minnet att reformen skulle innebära en synnerligen markant reduktion – ja måhända rentav en total eliminering – av den inkapaciterings-effekt som det hittillsvarande systemet med frihetsstraff dock – trots alla brister – har inneburit för samhället. Detta bortfall måste självfallet i det nya systemet kompenseras på rent individualpreventiv väg, vilket betyder att varje minnesbeta *med betryggande marginal* måste göras så "minnesvärd" att den verkligen kommer att spela en både permanent och dominerande roll i delinkventens kalkyler för eventuell fortsatt brottslighet. Här gäller det sålunda att effektivt skydda tidigare och potentiella brottsoffer mot brottslingar som i fortsättningen nästan ständigt kommer att leva på fri fot. Just denna aspekt synes mig ha blivit en smula förbisedd i Tamburrinis artikel. (Låt mig f.ö. i förbigående nämna att den "sträckbänk" som Tamburrini nämner som ett straffredskap knappast någonsin torde ha använts för strafftortyr – den utgör ju istället det klassiska redskapet vid förhörstortyr, dvs. den tortyr som avser att framtinga information, medgivanden eller bekännelser.)

De av mig och Tamburrini förespråkade straffsystemen skulle innebära en övergång från det nuvarande inhumana, orättvisa, kostsamma, ineffektiva och socialt förödande tortyrssystemet till ett långt mera humant, rättvist, billigt och effektivt tortyrssystem utan sociala skadeverkningar. Valet mellan dessa båda system borde sannerligen inte vara svårt att göra.

Inte minst till följd av omvälvningarna i öster synes brottsligheten i de europeiska länderna idag stå inför en explosionsartad ökning och tilltagande barbarisering – jag vill erinra om att inte bara straff utan även brott kan vara "barbariska". Det erkänns numera sedan länge öppet att den tidigare idylliska och oerhört kostsamma behandlingsideologin har visat sig vara ett misslyckande, och inte minst i maffiahärjade samhällen framstår den såsom rent löjeväckande. Samtidigt är det orimligt att tänka sig att det dokumenterat fördärliga fängelse-systemet borde byggas ut ytterligare för att härbärgera de väldiga

mängder brottslingar som i framtiden ska bli pinade. Den nya situationen kräver ett radikalt nytt straffsystem, och detta måste vara såväl billigt som effektivt, och helt utan de betydande skadeverkningar som var oundvikliga i det gamla systemet.

Det är illa nog att vi måste straffa – dvs. psykiskt eller fysiskt tortera gripna och fällda brottslingar. Men det är på intet vis nödvändigt att även *skada* de olyckliga som blir pinade och deras anhöriga. ”Straff utan skada” borde vara parollen för framtidens straffsystem. Om vi nu verkligen måste fortsätta med att pina våra brottslingar (vilket tyvärr förefaller oundvikligt), då är det hög tid att äntligen försöka humanisera och effektivisera detta pinande. Men för detta krävs att vi radikalt omprövar våra inrotade fördomar om straff och tortyr. I bästa fall kan vi då till slut nå fram till ett straffsystem som är så effektivt att det nästan aldrig – eller i varje fall ytterst sällan – behöver tillämpas.

Till sist bör ytterligare en synpunkt anföras: Ett straffsystem av ovan skisserad art skulle kunna komma att bli ett fruktansvärt vapen i händerna på överheten inte bara i diktaturer utan även i repressiva (dvs. omogna, opinionsbildningsmässigt icke särskilt väl fungerande) demokratier. Detta innebär att kriminaliserandet av oönskade handlingar och underlåtenheter måste ske med långt större försiktighet, varsamhet, återhållsamhet och oberördhet inför politiska modetrender än vad som t.ex. hittills har varit fallet i vårt eget land.

PER LINDSTRÖM

Searle om kropp-medvetande-problemet

I första kapitlet av sin bok *Minds, Brains and Science* (BBC 1984, Pelican Books 1989) presenterar John Searle vad han uppger vara en "ganska enkel lösning" av kropp-medvetande-problemet (the mind-body problem). Nu skulle det förstås kännas som en befrielse om detta, till synes hopplösa, problem, när allt kommer omkring, skulle ha en "ganska enkel" lösning. Låt oss därför titta lite närmare på vad Searle har att säga.

"Det är" (i min översättning) enligt Searle "fyra drag hos mentala fenomen, som gör kropp-medvetande-problemet till ett riktigt svårt problem. ... Det viktigaste av dessa drag är medvetenhet (consciousness) [de övriga är intentionalitet, subjektivitet och kausal interaktion mellan mentala och fysiska fenomen (mental causation)] ... Det är helt enkelt ett faktum om världen att den innehåller ... medvetna mentala tillstånd och händelser men det är svårt att förstå hur rent fysiska system kan ha medvetande." (Detta innebär att Searle, till skillnad från många filosofer, varken utgår från eller kommer till slutsatsen att de fenomen, förutom vilka det aktuella problemet aldrig skulle uppstått, inte existerar. Men sjuttonhundratalsmaterialismen tycks, kvantfysiken till trots, inte ha förlorat sin lockelse.)

Searle presenterar sin "ganska enkla" lösning av kropp-medvetande-problemet i form av två teser (plus förklarande kommentarer). Han första tes är följande:

Mentala fenomen, alla mentala fenomen, medvetna såväl som omedvetna, visuella eller auditiva, smärtupplevelser, ..., tankar, hela vår mentala tillvaro orsakas av processer som äger rum i hjärnan.

Och, som svar på frågan vad smärtupplevelser och andra mentala fenomen är, formulerar han sin andra tes:

Smärtupplevelser och andra mentala fenomen är drag hos ("features of") hjärnan (och möjligen resten av centrala nervsystemet.)

En standardinvändning mot den första tesen är att det är svårt att förstå hur fysiska fenomen (händelser, processer) kan orsaka, ge upphov till, mentala fenomen på samma sätt som t ex det faktum att en biljardboll stöter till en annan orsakar att denna börjar rulla. Men det fel man då begår är, enligt Searle, att använda denna alltför grova modell på orsaksförhållandet mellan hjärna och medvetande; vad som fordras är ett mer "s sofistikerat" orsaksbegrepp.

Detta mer sofistikerade orsaksbegrepp är det i termer av vilket ett fysiskt objekts mikroegenskaper orsakar (kan sägas orsaka) dess makroegenskaper i den mening att de senare kan kausalt förklaras i termer av de förra. "Så kan t ex det faktum att bordet ... är ett fast förmål förklaras i termer av gitterstrukturen av de molekyler bordet består av. På liknande sätt kan det faktum att vatten är flytande förklaras i termer av växelverkan mellan H₂O molekyler." Enligt Searle kan man på liknande sätt förstå relationen mellan hjärnan och de mentala fenomenen: "På samma sätt som det faktum att vatten är flytande orsakas av hur dess mikrokonstituenten beter sig ... så, i *precis* [min kursivering] samma betydelse av "orsakas av", ... orsakas mentala fenomen av processer som äger rum i hjärnan på neuronnivå." Det är förstås mycket vanligt att ett objekts ytegenskaper orsakas av dess mikrostruktur och detta är "*precis* [min kursivering] den relation som råder mellan medvetandet och hjärnan".

I exakt vilken mening orsakas bordets soliditet av dess mikrostruktur? Svaret är, något amatörmässigt, ungefär följande: De molekyler av vilka bordet består och krafterna mellan dem är sådana att avståndet mellan dessa molekyler och deras form förblir (nästan) konstanta (vid "rumstemperatur") om de inte utsätts för anseelig påverkan. Av detta följer att bordet är ett fast förmål i den mening att det inte ändrar form annat än om det utsätts för anseelig påverkan. Och detta följer i en mycket stark mening: i ett motexempel skulle bordets form (märkbart) förändras samtidigt som de molekyler bordet består av bibehåller sin form och avståndet mellan dessa molekyler förblir konstanta. Det är i denna, mycket starka, mening som bordets soliditet förklaras av dess mikrostruktur. Och någonting liknande gäller om vattnets egenskap att vara flytande och dess mikrostruktur.

Är det sant att hjärnans mentala tillstånd orsakas av (kan förklaras i termer av) dess mikrostruktur i *precis* samma mening som bordets soliditet orsakas (förklaras) av dess mikrostruktur? Om detta vore sant, skulle relationen mellan hjärnans fysiska mikrotillstånd och dess mentala tillstånd vara *precis* densamma som relationen mellan bordets mikrotillstånd och dess soliditet. Detta skulle bli innebära att hjärnans mentala tillstånd, oberoende av tidigare iakttagna korrelationer, skulle kunna "avläsas" från dess fysiska (mikro)tillstånd på samma sätt som vi givet bordets mikrotillstånd kan "avläsa" att det är ett fast föremål. Men det finns naturligtvis, åtminstone för närvarande, inget skäl att tro att detta skulle vara möjligt: de egenskaper (tillstånd) hos hjärnan som bär *precis* samma relation till hjärnans mikrotillstånd, som bordets soliditet bär till dess mikrotillstånd, är förstås (vissa av) hjärnans fysiska makroegenskaper *inte dess mentala tillstånd*. (Och tänk om "bord" har upplevelser.)

Antingen inför alltså Searle ett alldeles grundlöst antagande om relationen mellan fysiska och mentala fenomen eller så är relationen mellan dessa *inte precis* densamma som relationen mellan t ex bordets fysiska mikro- och makro-egenskaper. Och om denna relation inte är *precis* densamma utan bara (ganska) lik relationen mellan bordets fysiska mikro- och makrotillstånd, återstår att se om denna likhet kan underlätta vår förståelse av förhållandet mellan fysiska och mentala fenomen. Men i det avseendet är vad Searle har att komma med inte till någon hjälp alls.

RAGNAR OHLSSON

Filosofi med barn

Sedan flera år tillbaka bedrivs ett projekt, som går ut på att föra filosofiska samtal med barn i grundskolans tre första klasser. Kan detta vara vettigt?

Idén bakom projektet är att barn är nyfikna och frågvisa. De är i färd med att skapa sig en bild av världen. Att då ta vara på barns nyfikenhet och öppenhet, innan deras världsbild är färdig och innan fördomarna grott fast, borde kunna leda till större tolerans inför osäkerhet och större förmåga att se problem ur flera olika perspektiv.

Vår förhoppning är också att en medveten inriktning på filosofiska problem skall fördjupa barns nyfikenhet: i ett filosofiskt samtal nöjer man sig inte med att tala om hur någonting är, man granskar argument och pressar frågan vidare mot alltmer grundläggande problem. De flesta frågor som vi kan ställa om världen och oss själva, har vid närmare betraktande minst en filosofisk aspekt, som det kan vara spännande att få syn på. Filosofiska samtal kan i bästa fall bidra till att barn blev mer noggranna i sitt tänkande genom att reflektera över svåra problem och över själva processen att tänka över dem.

Det finns två övergripande mål för den svenska skolan: dels skall barnen fostras till tolerans inför oliktankande, dels skall de bibringas förmågan till kritiskt och självständigt tänkande. Dessa två mål kan tyckas svåra att förena. Men i filosofiska samtal – och nästan bara där – förenas de på ett naturligt sätt. Dels kräver den filosofiska reflektionen att man försöker sätta sig in i tankar, som verkar främmande, ja, ibland närmast vilda hugskott, så att man förstår hur någon kommit att tänka i sådana banor och vilka argumenten är. Dels krävs också att man själv tar ställning till svåra problem genom att reflektera över vilka argument som talar för och emot de olika ståndpunkterna. Filosofierande kräver lyhördhet, tolerans och kritiskt sinne.

Sist och slutligen innebär det filosofiska samtalet med barn i skolan att lärare och elever blir mer jämställda än i något annat ämne. Här vet ingen vilket det korrekta svaret är. Frågor som barnen har eller får syn på, tas på allvar och deras egna förslag till svar kan visa sig vara väl så bra som kamraternas eller den vuxnes. Läraren har ingen speciell auktoritet, skiljer hon sig från barnen, gör hon det snarare genom att se flera möjliga svar och vara mer osäker än de. Sådana upplevelser – inte alltför vanliga i skolan – borde stärka barnens självkänsla och lust att gå vidare med egna undersökningar och självständigt tänkande.

Liknande tankegångar har väckts på flera håll i världen under de senaste tjugofem åren. Filosofi med barn bedrivs i olika former världen över. En av pionjärerna på området är Matthew Lipman. Han har vid sitt institut IAPC (The Institute for the Advancement of Philosophy for Children) i New Jersey, USA, utvecklat metoder för att aktivt och medvetet skola barn in i ett filosofiskt tänkande med hjälp av särskilda texter, som är anpassade till barn och som ger anledning till reflektion över filosofiska frågor. Han har publicerat ett antal berättelser för olika stadier och kompletterat dem med lärarhandledningar fulla med råd och anvisningar om lektionsplaner, lekar, filosofiska resonemang, litteraturtips och förslag om vidareutveckling av tankegångar i texterna.

Lipman arbetar utifrån antagandet att färdigheten att samtala och lyssna är fundamental för utvecklandet av förmågan att tänka. Barnen har redan i och med tillägnandet av modersmålet skaffat sig kunskap om viktiga begrepp och förhållanden. Barnen ses alltså inte som oskrivna blad eller tomma korvskinn. Programmet stimulerar i stället eleverna att uttrycka synpunkter utifrån egna intressen och erfarenheter, samtidigt som läraren övas att lyhört och respektfullt behandla elevernas utsagor som meningsfulla och likvärdiga med sina egna. Inga filosofiska teorier presenteras (annat än antydningssvis, som en åsikt som någon av personerna i berättelsen har), inga namn nämns; Lipman försöker inte bibringa barnen ens rudimentära kunskaper i filosofihistoria. Undervisningen är probleminriktad.

En sådan fri ”undersökande gemenskap” (ett av Lipmans honnörsord, övertaget från Peirce) skulle kunna förlora sig i prat kring personliga och tillfälliga intressen, om den inte balanserades av krav på växande rationalitet. De filosofiska berättelserna bygger upp ett sammanhang, som ger impulser till variationsrika filosofiska samtal,

övningar och lekar samtidigt som läsarna konfronteras med olika mönster för rationalitet, som kan prövas.

Men kan det bli fråga om någon filosofi, egentligen, vid dessa lektioner? Det är klart att samtalet ofta förlorar sig ut i vad vi som vuxna betraktar som ovidkommande utvecklingar. Som filosof är det lätt att spåra de filosofiska tankegångar, Lipman tänkt sig att barnen skall diskutera; ofta kan man t o m peka ut vilken artikel Lipman hämtat sin inspiration ifrån. Men det visar sig att ungarna ofta nog slingrar sig undan de utlagda krokarna. De kan börja diskutera om en viss kamrat är ful eller inte, och om han i så fall också är dum, fast texten handlar om konsten att mäta. Gärna berättar de historier om "fullgubbar" eller om när de pissade i garderoben. Samtalen flyter omkring och ibland uttrycker barnen irritation över att inte veta vad som förväntas av dem – vad de skall *lära sig* – på filosofilektionerna. Men jag skall här referera en lektion, som hållits i en trea, för att visa hur pass intressant och filosofiskt givande ett samtal med barn på lågstadiet ändå kan bli.

Den här lektionen inleds inte som vanligt med text-läsning utan med en lek: alla står i ring och håller varandra i hand. Därefter skall alla hålla fast den de håller i vänster hand och frigöra sin högra hand. I nästa moment skall barnen fly från alla utom den de förut höll i sin vänstra hand. Till slut avslutas denna övning med omöjliga regler med en lek helt utan regler. I klassrummet ger dessa lekar upphov till en intressant diskussion om regler.

Efter att inledningsvis ha konstaterat hur svårt det var att följa de första reglerna, glider samtalet över på den sista leken, den utan regler.

Mare: "...man sa att det inte fanns någon regel. Men det fanns ju ändå en regel: att det inte fanns någon regel."

Om det sista kan uppfattas som en regel eller ej, därom är barnen oense. Hävdar man att också detta är en regel, uppstår ju paradoxer besläktade med dem som motiverar Russells typteori. Men i Russells anda skulle man kunna se denna regel som en överordnad regel, en meta-regel, och uppfatta den som ett förbud att ha några regler av första ordningen. Gör man inte denna distinktion blir uppmaningen att leka utan regler omöjlig. Barnen tangerar denna insikt utan att klart formulera den.

Lotta: "... När du sa att det inte skulle finnas några regler. Då var det ungefär som en regel att du sa att det inte *skulle* finnas några."

En annan insikt som formuleras gäller omöjligheten att leka utan regler: alla lekar förutsätter regler.

Sara: "Vad heter det? Man skulle följa *en* regel, i den leken där man inte hade någon regel. Men man kunde inte leka något, för alla lekar följer regler. T ex om man hoppar boll så får man inte ta med..."

Det är ju ett slags Wittgenstein-idé om vad som konstituerar en lek, nämligen just att man följer regler.

Ganska tidigt i dialogen dyker det upp en idé om regler, som inte rimligen kan sättas ur spel ens av lärarens uppmaning att de skall leka utan regler. Pelle har hoppat på Jöns och a propos detta fäller Nisse en kommentar.

Nisse: "Pelle hittar på en egen regel när man får leka massmördare."

Senare kommer samma idé tillbaka.

Johan: "Det där med slåss: man får väl ta ihjäl nån å så där om det inte fanns nån regel?"

Pelle: "Det finns en regel att man inte får mörda å att man inte får slå andra."

/ - - - /

Lotta: "Det är också en regel som man alltid skall kunna: att man inte skall slå någon."

Läraren: "Vad händer om man glömmer den regeln?"

Lotta: "Men den skall man alltid egentligen kunna."

Det Lotta här gör är att formulera en idé om vad som utmärker moraliska regler, en idé som kommer snubblande nära Kants teori om det kategoriska imperativet. Till skillnad från andra regler är moraliska regler kontext-oberoende och ovillkorliga. Kant kontrasterar kategoriska imperativ – moraliska regler – med andra imperativer genom att kalla de förra kategoriska och de senare hypotetiska. Hypotetiska

imperativer gäller givet vissa förutsättningar: *om* man vill starta motorn skall man sätta i bensinslangen, dra ut choken och dra i startsnöret – men inte annars. *Om* man vill bli rik skall man satsa pengarna i aktier, men inte annars. *Om* man vill ha ett intressant arbete bör man studera vidare, annars inte, osv. Men moraliska regler är annorlunda: de gäller oavsett vilka mål och önskningsar vi har, oavsett om vi vill följa dem eller inte. De är kategoriska.

Det är denna insikt Lotta formulerar. Det ligger nära till hands att tolka henne som man rimligen bör tolka Kant: moraliska regler skall alltid följas i alla situationer.

Men hon säger faktiskt att man alltid skall *kunna* dem. Det möjliggör en annan tolkning: W D Ross har en idé om moraliska regler, som går ut på att sådana regler anger moraliskt relevanta skäl för och emot handlingar. Men eftersom flera sådana regler kan vara tillämpliga på samma situation och kan komma i konflikt, är det inte rimligt att hävda att de alltid, ovillkorligt skall *följas*. I varje situation, där en moralisk regel är tillämplig, anger den ett moraliskt relevant skäl för eller emot en viss handling. Men en regel kan överflyglas av en annan regel. I en situation kanske man måste ljuga för att rädda liv. Då väger plikten att rädda liv tyngre än normen att man inte skall ljuga. Kant har problem med den sortens konflikter: hans normer skall alltid följas. Därför måste han på olika mer eller mindre artificiella sätt utmönstra sådana konflikter som omöjliga eller rangordna sina regler så att det alltid är klart vilken regel som skall följas. För Ross är det en bedömningsfråga, som besvaras i varje situation för sig: det finns ingen generell rangordning, som gäller i alla situationer. Vad Ross' normer säger är att vissa faktorer alltid är normativt relevanta, de pekar ut vilka egenskaper hos situationer som skall vägas in när man fattar ett moraliskt beslut.

Det intressanta är att Lottas replik kan tolkas både på ett kantianskt och ett rossianskt sätt. Det viktiga är att de moraliska reglerna gäller generellt till skillnad från andra regler: regler för handboll gäller så länge man spelar handboll; lagar gäller så länge man befinner sig i ett visst land och så länge lagen är i kraft; etikettsregler gäller i vissa samhällen och vissa samhällsklasser; moderegler är tids- ålders- och miljö-beroende. Nu är det ju möjligt att moraliska regler ändras över tiden och varierar från samhälle till samhälle – men de gör anspråk på universell giltighet.

Frågan är om man också kan tolka in en idé om universaliserbarhet i Lottas replik: hennes obestämda "man", som alltid skall kunna regeln, det är väl just vem som helst. Om någon skulle säga att den här moraliska regeln gäller för mig men inte för dig, skulle vi börja undra: omfattar inte den här personen egentligen en annan moralisk norm – om tolerans t ex? Det han säger är en moralisk regel för honom, men inte för andra, är det verkligen en *moralisk* regel? Är det inte snarare så att han omfattar en regel som säger att inom vida ramar får folk handla som de finner för gott?

Det finns andra sätt att avgränsa moraliska regler från icke-moraliska, men ett av de intressantaste och mest fruktbara torde vara idén om universell giltighet. Richard Hare har t o m hävdad att det är ett definitionsmässigt kännetecken på en moralisk regel att den gör anspråk på universell giltighet. Andra har menat att det kanske är ett nödvändigt men inte tillräckligt villkor för att avgränsa moralen. Så har t ex vissa ny-naturalister hävdad att regler måste ha ett substantiellt innehåll – vara motiverade av hänsyn till mänsklig välfärd, t ex – för att räknas som moraliska. Det må vara hur det vill med denna sak: det intressanta är att Lotta på ett elegant och slående vis lyckas formulera en insikt för vilken Kant blivit berömd och vilken flera framstående filosofer ägnat hela böcker åt att utreda.

Det kan också noteras att Piaget inte alls tycks se denna skillnad mellan olika slags regler lika klart som Lotta. När han vill undersöka barns uppfattning om moralens giltighet, formulerar han en fråga om kulspele regler, som han ställer till barn i olika åldrar (*Le jugement moral chez l'enfant*, Paris 1932). Därefter extrapolerar han resultatet till att gälla *alla* typer av regler. (När jag en gång presenterade denna Piagets metod att undersöka barns uppfattning om moral för en 11-åring, möttes tanken bara av en fnysning: han kunde inte tro sina öron, när jag försäkrade att det var en av världens främsta experter på barns kognitiva utveckling.) Lotta ser skillnaden mellan regler för lekar och moraliska regler, och hon kan formulera den.

Det är också intressant att se hur snabbt de övriga barnen i gruppen nappar på Lottas idé och belyser den med fantasifulla exempel.

Nisse: "Det är ju väldigt sjysst mot föräldrarna, för kommer man hem och öppnar dörren säger. Då bär man på Pärre som är stendöd och säger: 'Åh, jag döda Pärre för Bo /läraren/ sa att det var *ingen-*

regel-lek. Jag döda han med med en maschetakniv'."

/ - - - /

Johan: "Nils, du vet, när han sprang omkring och skrek 'Jag ska döda dig', så där. Jag trodde ju förstås inte på han, då fast... Då tycker jag... Då fanns det ju regler inne huvet, man skulle ju inte döda nån då. Så då är det en regel man måste kunna ju."

Mot slutet av diskussionen kommer ett nytt element in i diskussionen.

Sara: "Om t ex nån har dödat en annan människa, sen blir han ju straffad för att han har dödat. Då åker han ju fast."

Läraren: "Är det fel att döda för att man åker fast?"

Sara: "Det är fel ändå, för... /läraren: "varför?"/ att om det är en mamma eller pappa, då blir ju barnen ledsna. Om det är ett barn, då kan ju dens mamma och pappa bli ledsna och dens kompisar och så."

Det är intressant att Saras motivering här tar fasta på sådana konsekvenser som en utilitarist skulle lägga vikt vid, och på sådana effekter, som utilitaristen skulle kalla sido-effekter, dvs effekter på andra än den mördade själv. Måhända föresvävar henne någon hedonistisk idé om att den döde inte själv kan uppleva sin olycka och därför inte kan räknas som drabbad. Detta tycks mig i sista hand vara ett otillfredsställande sätt att motivera det orätta i att döda. Men det är ett sätt som brukar tillskrivas utilitarister, och som ingår i standardinvändningar mot utilitarismen: skulle det vara rätt att mörda en helt ensamstående individ utan att någon får kännedom om mordet? Hade diskussionen förts vidare på denna punkt hade nog ett eller annat barn också påpekat dessa svårigheter.

JAN TULLBERG

Är altruism förenlig med evolutionsteorin?

Vårt samhälle har sekulariserats i hög utsträckning, men ett område som förblivit i det närmsta oberört av denna utveckling är den normativa etiken. De idéer som dominerar filosofikretsar, kan ses som försök att omformulera de religiösa dogmerna i ickereligiösa termer. Både Kant och Mill har ju mer inneburit en intellektualisering av kristen etik än någon radikal kursomläggning. Den potentiellt starkaste basen för verkligt nya tankar är darwinismen, och fruktan för dess implikationer har varit stor, inte bara hos religiösa och halvsekulariserade filosofer, utan också hos lekmän.

Traditionellt har många filosofer, som exempelvis Wittgenstein, ansett att darwinism blott är en naturvetenskaplig teori med mycket begränsade implikationer för filosofin. Detta ifrågasätts dock alltmer. Olika biocentriska åsikter har blivit populära i filosofiska kretsar och det rubbar det självklara i antropocentriska premisser. Kunskaper i sociobiologi, genforskning m m visar på att nya insikter reser etiska frågor. Den evolutionära teorin blir inte en begränsad upptäckt, utan en världsbild som utgör grunden för filosofiska resonemang. För alla mer evolutionärt kunniga har detta varit ofrånkomligt. Etiken kan inte hänga i luften, utan den måste integreras med våra kunskaper om livet och världen.

Darwinismens normativa konsekvenser framstår dock som oklara, inte minst på grund av att de flesta darwinister undvikit att dra några kontroversiella slutsatser. Detta trots en övergripande teori som innebär en revolution i synen på människans plats och ursprung. Precis som marxister tycks darwinister som ultimata mål sätta den kristna paradisionen. En av de första darwinister som försvarade traditionell etik mot nya konklusioner från evolutionsteorin var T. H. Huxley i boken *Evolution and Ethics* (Princeton University Press, 1989).

I två aktuella böcker diskuteras normativ etik och den moderna darwinismen. Robert Wright rekommenderar utilitarism som etisk grundnorm i *The Moral Animal* (Pantheon, New York, 1994). Boken *Naturlig etik – en uppgörelse med altruismen* (Lykeion, Stockholm, 1994) som jag skrivit med Birgitta Tullberg, kommer till en slutsats som varnar för altruism i dess olika utformningar. Eftersom utilitarismen rimligtvis bör ses som en intellektuell syster till det kristna kärleksbudskapet är den också en variant på altruism. *The Moral Animal* förespråkar med andra ord traditionell altruistisk etik, medan *Naturlig etik* är ytterst kritisk mot sådana ideal. Den centrala frågeställningen är vilken typ av etik som är kompatibel med en darwinistisk världsbild?

Det som spetsar till frågan är att båda böckerna anser att deras motstridiga normativa slutsatser följer av modern darwinism. En av dem måste ha tagit fel. Jag överraskar knappast någon med min åsikt om vem som har fel, men jag tänker inte använda material ur den egna boken som argument, utan istället använda Wrights egna insikter och argument mot hans moralfilosofiska rekommendation. Det finns mycket gott att säga om Wrights presentation av darwinismen – den ger en god överblick och är skickligt framförd. Det som ställer till problem är när Wright försöker komma till en etisk rekommendation. Hans argument är inte bara tvivelaktiga i en kritikers ögon, utan han har själv närmast smulat sönder dem på andra ställen i sitt verk. Det som gör hans bok mycket lämpad som utgångspunkt för en filosofisk diskussion är att han har den vetenskapliga biologiska grunden klar för sig, så en debatt kräver inte en genomgång av sociobiologiska realiteter. Diskussionen kan riktas in på steg två, det rimliga i de normativa konklusionerna utifrån den moderna kunskapsnivån.

Allteftersom det darwinistiska paradigmet blir allt starkare som världsbild så blir det allt fler som ställs inför Wrights problem. Går det att förena altruism med utvecklingsläran? Därför anser jag det fruktbart med en disposition som följer en serie centrala frågor som Wright brottas med. Lyckas han finna lösningar som är kompatibla med både darwinism och altruism?

Först skall vi välja värden, sedan fundera över praktiska komplikationer, hävdar filosofen Wright. ”Men när vi väl gjort sådana val, när vi väl *har* moraliska ideal, då kan darwinismen hjälpa oss att bedöma vilka sociala institutioner som bäst tjänar dessa ideal” (102). Så tycker även konventionell filosofi: först värderingar sedan handlingar och sist

konsekvenser. Så ser det ut i enskilda fall och på kort sikt – men i ett längre och djupare perspektiv? När darwinisten Wright reflekterar över värderingarnas oberoende kommer han till en helt annan uppfattning: ”I själva verket är det vanliga sättet att tänka på relationen mellan å ena sidan våra känslor och tankar och å den andra vår strävan mot mål, inte bara fel utan bakvänd. Vi tror att vi först gör bedömningar och sedan handlar efter dem” (324). Wrights protest mot den konventionella filosofin är i linje med den gängse darwinistiska synen. Handlingar och deras konsekvenser är det centrala och värderingar är en hjälpfunktion för att få oss att genomföra vissa handlingar. När Wright skall göra filosofiska uttalanden glömmar han dock sina darwinistiska reflektioner.

Inte oväntat bedyrar Wright sin tro på det Naturalistiska misstaget. ”G. E. Moore har på ett avgörande sätt angripit idén att komma till värderingar utifrån evolutionen, eller för den delen utifrån någon aspekt av observationer av världen.”(330). I allt fler alster blir denna tes om klyftan mellan ”är” och ”bör” inte längre en åsikt, utan snarast en insikt eller upptäckt, och denna Moores tolkning av David Hume blir en av filosofins få fasta punkter. Förutom välkända citat som stöder Moores syn, finns andra med ett helt motsatt budskap: ”En människa älskar av naturen sina barn bättre än sina syskonbarn, sina syskonbarn bättre än sina kusiner, sina kusiner bättre än främlingar, allt annat lika. Så uppkommer våra vanliga mått av plikt, i att föredra en framför en annan. Vår känsla för plikt följer alltid den vanliga och naturliga riktningen från våra passioner”. (Hume via Ruse 1986 sid 268–269) Detta är den moderna darwinistiska linjen; blodets ”är” styr våra ”bör”. Hume framstår som en föregångsgestalt till sociobiologin – inte som en motståndare.

I en intellektuell debatt inriktad på en specifik fråga är det få som tror på faktas neutralitet eller irrelevans för olika värderingar. Det är ju med fakta vi vill få andra att ompröva sina åsikter. Det tycks också uppenbart att fakta i ett längre perspektiv haft ett stort genomslag på värderingar. De flesta av oss beklagar att så inte sker i än högre utsträckning, utan att intagna positioner behålls med stark emfas. Det är svårt att tro att populariteten hos Moores tes beror på dess intellektuella styrka. Jag tror att dess attraktion ligger i två instrumentella fördelar; ”irrelevansmöjligheten” och ”budbärarproblemet”.

Med budbärarproblemet menar jag svårigheten för en person som

kommer med konventionellt sett opassande sanningar. De flesta missnöjda lyssnare förstår på intellektuell nivå att ett besvärande faktum inte upphävs genom att det förnekas och budbäraren hängs, men detta är ändå en vanlig reaktion. Misstanken är alltid att budbäraren motiveras av en illvilja och att det är blott den som är den reella grunden för budskapet. Budbäraren har ett behov av att distansera sig från impopulär information, så om fakta och värderingar separeras så blir det tryggare för kurirer, utredare och vetenskapsmän. De förmedlar bara fakta, och detta utan att störa suveräniteten hos beslutsfattarna. De senares intuitiva uppfattning av rätt och fel, gott och ont påverkas inte av profan information om verkligheten.

Med irrelevansmöjligheten så avses ett stöd, i första hand för den konventionella åsikten, att avfärda obekväma inlägg. Kan man inte avfärda ett vittnesmål som osant, så finns ju möjligheten att förneka dess relevans. Det Naturalistiska misstaget är en sådan bra ogiltighetsregel.

Denna regel leder till en cartesiansk tudelning som ger en viss ro för både den konventionella och den kontroversiella sidan. Den blir en filosofisk ursäkt för en vapenvila vid en demarkationslinje mellan vetenskap och tro. Ett första steg är att inse att om man skall ta Darwin på allvar, så kan man inte ta allvarligt på tesen om det Naturalistiska misstaget.

Darwinisten Wright inser att faktiskt beteende, verbala utsagor och värderingar är produkter av egenintresse. "Vad som ligger i våra geners intresse är vad som förefaller "rätt" – moraliskt rätt, objektivt rätt, varje sorts rätt som hyllas" (325). Vid Wrights filosoferande blir dock egenintresset helt åsidosatt, fast det nyss hade den viktigaste rollen för människans syn på vad som är rätt. Han ansluter sig utan betänkligheter till utilitarismen; "största möjliga lycka åt största möjliga antal". Det centrala egenintresset ersätts utan tveksamheter med den evangelistiska åsikten att vi skall räkna andra lika högt som oss själva. Steget från eget egenintresse till allas egenintresse är gigantiskt. Den egna organismen förpassas från en huvudroll till en biroll som det blott är etiskt motiverat att visa ett smärre intresse; en biologisk förankring ersätts med en holistisk hypotes. Många är också inne på Benthams tankegång att helheten skall utsträckas till fler än mänskligheten; han hävdade ju att den centrala frågeställningen var om varelser kan lida; om så är fallet bör de ingå i den utilitaristiska totaliteten.

Förutom att utilitarismens kärnsats innehåller denna transformation av egenintresse finns också ett annat moment som strider mot darwinistisk insikt. Filosofen Wright ser "lycka" som ett mycket naturligt mål för människor, och visst kan det tyckas så. Men om det verkligen är det mål vi strävar efter, så tycks vi vara rätt dåliga på att uppnå det. Det förefaller inte som om människan är ett förnöjt djur, utan snarare som övertygad om att det alltid finns en annan hage med än grönare gräs. Darwinisten Wright påtalar en mer avancerad syn på förhållandet mellan människor och lycka. "Vi är gjorda för att vara effektiva djur, inte lyckliga djur. Naturligtvis är vi gjorda för att eftersträva lycka; och uppnående av darwinistiska mål – sex, status m m – för ofta med sig lycka, åtminstone för en stund. Dock är det vanliga att bristen på lycka får oss att eftersträva den, och på så sätt får oss produktiva."(298). Känslan av lycka verkar vara en övergående känsla som mer är en styrmekanism. När författaren funderar närmare kommer han fram till slutsatsen att lycka bara i en ytlig betraktelse kan ses som människors strävan, men när han kommer till filosofi så blir denna ytliga betraktelse upphöjd till suveränt mål.

Wright för ett resonemang om styrning av individer genom arv och miljö. Han gör den riktiga bedömningen att det centrala ur filosofisk ståndpunkt är determinismen totalt, fördelningen mellan arv, kultur, barndom är en andrahandsfråga. Detta är en viktig och riktig tanke som så ofta kommer bort i debatten. Genom att använda en liknelse av människan vid en stereo måste han bedömas som en sträng determinist. Knapparna är skapade genom arv och inställningen genomförs av miljön och ansvaret för musiken är noll. Wright är betydligt mer deterministisk än vad jag och de flesta darwinister är. Men när Wright kommer till moralfilosofiska slutsatser glömmer han helt sin determinism – stereon skall nu själv välja musik, dessutom en helt ny kulturell musik.

Om nu några förespråkar en moral som går emot darwinistiska realiteter bör man rimligtvis vara misstänksam. Wright gör några insiktsfulla kommentarer efter att ha anfört att förekomsten av altruistisk moral under så lång tid kan förklaras med att den är i harmoni med någons intressen. Han gör några kritiska reflektioner: "Dessutom, även om en idé sprider sig genom att gynna människors långsiktiga intressen, kan dessa intressen vara säljarnas inte köparnas." (366) "Uppmaningar till broderlig kärlek är jämförbara med en politikers

egennyttiga appeller till patriotism. I själva verket är patriotism i ett hänseende blott broderskärlek på en nationell nivå.” (373) Utifrån ett darwinistiskt perspektiv är den troligaste hypotesen att se altruismen som en beprövad manipulativ strategi. Genom att få andra att anse det vara sin plikt att uppoffra sig för något högstämt mål kan predikanterna gynna sina egna intressen. Profeters uppenbarelser är populära förklaringar till altruistiska moralfilosofier, men den darwinistiskt hållbara förklaringen är just denna: altruistisk moral är ett sätt att utnyttja andra genom att få dem att uppleva en plikt mot ett ideal och därmed ett motiv att agera mot sina egna intressen.

Varför inser vi då inte att det är på det sättet? Den darwinistiska förklaringen är att vi genom att lura oss själva också kan lura andra. Om vi lyckas övertyga oss själva om att våra egoistiska handlingar i själva verket är osjälviska och skapade av fina känslor lyckas vi bättre att övertyga andra om att vi är osjälviska individer, dvs personer som kan exploateras av andra egoistiska individer som uppmärksam lyssnar. Dessa egoister lockas till altruister, varför altruism är en populär image. Det blir därför viktigt att ha en sådan moralfilosofi att man kan gynna sitt egenintresse samtidigt som man upplever sig följa fasta oegennyttiga moralregler.

Detta kan låta som en långsökt och konspiratorisk förklaring, men om vi ser på andra exempel så blir sambandet klarare för bedrägeri-självbedrägeri-beteende. Vi försöker ofta att suggerera oss själva att tro att vi är väldigt starka och modiga, för genom att bli sedda som sådana hoppas vi åtnjuta en rad fördelar utan att behöva slåss, ställa till uppträdanden m m. Genom berättelser och framtoning försöker vi förmedla att vi inte är en person man ostraffad sätter sig på. Skall denna gestaltning framstå som trovärdig krävs det en del inlevelse i den roll vi vill förmedla. När vi sviker idealen med våra handlingar har vi en fantasifull förmåga att se detta som berättigade undantag som snarast bekräftar regeln. Ibland kan vi på så sätt förleda oss själva till farliga äventyrligheter, men oftast blir det en ofarlig pose som kan ge oss fördelar genom att påverka andra.

Även om det nu är så att självuppoffringens filosofi primärt ligger i profeternas intressen så är det en möjlighet att den också ligger i församlingens. *Naturlig etik* förkastar altruismen för att teoretisk sannolikhet liksom empiri talar mot detta. Wright dröjer vid förhoppningen om en sådan överensstämmelse, men ger inga skäl för detta, så

det blir snarast ett desperat hopp. En normal reformistisk attityd är att primärt söka små förändringar som kan ge stora resultat. Att förespråka stora förändringar, vilka enligt ens tidigare resonemang förefaller omöjliga, tycks just desperat. Entusiasmen för en revolution mot själviskheten framstår som än mer suspekt när ens resonemang pekat på att alternativet rimligtvis är en manipulativ reklamoral som också är ett självbedrägeri.

Darwinistisk analys och utilitaristiska rekommendationer är som olja och vatten. Den enda bryggan dem emellan är att många darwinister, bl a Charles Darwin, försöker kombinera de två. Den som förtjänar minst kritik för detta är Darwin själv. Han som tagit ett gigantiskt steg bör inte kritiseras för att han inte tagit ytterligare ett. Detta är dock en dålig ursäkt för efterföljare som inte lever i en tid lika hårt präglad av kristen etik som under den viktorska epoken. Varje människas liv innehåller en rad motsägelser, men det primära måste vara en teoris logik och konsistens, inte individuella kompromisser mellan egna tankar och konventionella normer.

Anledningen till den märkliga rekommendationen av altruism är att Wright inte ser reciprociteten som ett starkt alternativ, utan den får blott ett fåtal motvilliga lovord: "Även om den retributiva impulsen inte är skapat för gruppens bästa, såsom Mills moralsystem [utilitarismen] är, kan den, och lyckas faktiskt ofta, höja den totala sociala välfärden. Trots sitt låga ursprung har den kommit att tjäna ett högt ändamål. Detta är något att vara tacksam för." (339)

En av reciprocitetens stora förtjänster är att den begränsar bedrägeriet: Jesus är inte den ende profeten som förkunnat uppoffringar för en stor sak. Wright övertygas inte av möjligheten att goda ord primärt kan vara till för att gynna profeterna – samtidigt som de generellt ger negativa effekter för andra. Detta trots att hans resonemang i det närmaste lägger de orden i hans mun. Wrights beteende är en god illustration över svårigheten att inse att något som låter bra just är attraktivt för att det kastar ett positivt ljus på förespråkaren, inte för att det *är* bra.

I rättvisans namn skall erkännas att dessa kast mellan darwinistisk kunskap och normativa utsagor, som framstår som närmast bisarra, är så vanliga att de ur konventionell synpunkt är helt normala. Listan på darwinister som med alla krafter försöker pressa in evolutionens runda stav i moralfilosofins fyrkantiga hål kan göras mycket lång. Inte bara ekumeniker som Michael Ruse, utan även polemiker som Richard

Dawkins finns här. Altruismens långa historia gör att de flesta på ett medvetet eller omedvetet plan ser en sådan filosofi som en kulturellt nödvändig premis. Eventuellt börjar vi tro att det mänskliga samhället kan fungera utan en tro på gudens straff och kärlek. Men vi anses behöva stora doser propagande som förespråkar altruistisk människokärlek för att inte nedfalla i barbari. Vi kan eftersträva rationalitet och kunskap, men detta behöver kompletteras med starka humanistiska fördomar för att hålla oss på den rätta vägen.

Denna uppfattning, att en rad altruistiska åsikter är en kulturell nödvändighet, samverkar med taktisk anpassning och ren opportunist. Altruismen får, trots en sällsynt svag argumentation, därigenom en stark konventionell lockelse. Det anses fint att tro på människans godhet, det anses fint att säga välmenande saker man inte egentligen tycker, det anses fint att säga sig vilja göra handlingar för andra som man i realiteten inte kommer att göra, det anses fint att säga sig älska andra som sig själv och än finare att älska sina fiender. Grov reklam för sig själv, framförallt en självgod jämförelse med lyssnarna, kan orsaka protester, men kan personen få sin PR att framstå som agitation för den goda saken slipper han både skärskådan och kritik.

Wrights bok har som jag inledningsvis framhöll ett flertal andra förtjänster, men när det gäller normativ etik sväljer han den konventionella liturgin med hull och hår. Hans resonemang åskådliggör väl konflikten mellan kristen/halvsekulariserad etik och darwinism, liksom en vanlig strävan att inte se denna motsättning.

En darwinistisk världsbild för till helt andra etiska slutsatser. Den leder till en naturalistisk etik, då en materialistisk syn inte ger plats för altruism som en instruktion från högre makter, eller som signaler från ett hypotetiskt sjätte sinne, utan altruismen måste ses som en mänsklig konstruktion för mänskliga syften. Altruismen är en framgångsrik "mem" för att använda Richard Dawkins term; en kulturell motsvarighet till gen som konkurrerar med andra memer om att reproduceras, dvs upprepas. Om en ideologi inte kan framställas som bra och om den inte gynnar några skulle den snabbt bli avförd som attraktiv idé. Altruismens position inom etiken är så dominerande att nya utmanare oftast har hållit sig inom samma ram; etablissemang har inte kritiserats för altruistisk filosofi, utan för att inte vara tillräckligt altruistiskt. Konventionens styrka blir självgenererande. Altruismens andra fundamentala kraft är att den gynnar många av sina självupoffrande predikanter.

ANDERS TOLLAND

Ett försvar för nationalismen

Per Bauhn diskuterade i FT 3/94 nationalismens moraliska status. Han vände sig mot möjligheten att ge ett hållbart etiskt försvar för etniskt grundad nationalism men var mera positiv till medborgarnationalism, närmare bestämt till en idé om att rätten till nationellt självbestämmande beror av de enskilda medborgarnas rättigheter och att medborgarskapet grundas i frivillig anslutning och inte i etnisk tillhörighet. Denna medborgarnationalismen menar Bauhn kan försvaras med Alan Gewirths rättighetsteori.

Att söka strid om den rätta innebörden av "nationalism" är tämligen poänglöst. Man kan dock konstatera att om man kallar den form av villkorlig lojalitet med den egna staten som Bauhn&Gewirth-försvaret medger för "nationalism" då används termen i en mycket vid betydelse. I princip kan man ha sådan lojalitet till vilken slags stat som helst. Det finns alltså ingen nödvändig koppling till nationalstatstanken. Man kan mycket väl vara bauhnsk medborgarnationalist i relation till ett mångnationellt imperium.

I denna artikel ska jag skissa på ett möjligt försvar för en form av nationalism som, även om den inte är menad som en språkbruksdefinition, ligger närmare den vanliga innebörden i ordet. I sak betydligt viktigare är dock att den inkluderar vissa former av etniskt grundad nationalism. Detta innebär naturligtvis inte att varje form eller yttring av etnonationalism kan försvaras. Tyvärr är detta bara alltför klart en total omöjlighet.

Jag gör inga anspråk på att denna innebörd av "nationalism" är den enda rimliga eller att det försvar som skissas skulle vara det enda möjliga ens för denna typ av nationalism. Alternativa innebörder eller försvar kommer dock inte att diskuteras här.

Till innehållet i "min" form av nationalism och en diskussion av de

motargument som återfinns i Bauhns artikel ska jag återkomma. Jag måste börja med att kortfattat beskriva tre antaganden jag kommer att göra och som ska utgöra antagna utgångspunkter eller bakgrundsantaganden för denna form av nationalism.

1. Metaetisk bakgrund

Universaliserbarhetskravet kan man grovt karaktärisera som tanken att bara universella egenskaper kan vara direkt etiskt relevanta. Detta är en rätt vanlig uppfattning men jag förkastar den. Detta bakgrundsantagande kommer att visa sig vara det som lättast kan undvaras men av pedagogiska skäl får jag ändå börja i denna ände.

Låt oss börja med att precisera innehållet i universaliserbarhetskravet. Vi kan anknyta till Hares idé om *goodmaking characteristics*. Detta fenomen verkar nu inte vara något unikt för 'good'. Något motsvarande verkar gälla för alla centrala normativt-etiska begrepp; man kanske kan tala om *normativ-status-skapande egenskaper* (hädanefter förkortat: nss-egenskaper). För våra syften kan vi nöja oss med följande beskrivning av fenomenet: Det är ett begreppsligt krav att om två företeelser/entiteter ska kunna ha olika etisk status så måste de skilja sig även med avseende på någon icke-etisk egenskap. Detta är bara ett specialfall av något mera generellt; en företeelse/entitet kan bara ha en viss etisk status genom att ha en eller flera icke-etiska egenskaper som på ett speciellt sätt är direkt relevanta för denna etiska status. Denna direkta relevans innefattar bl a att havandet av egenskaperna ifråga direkt motiverar (eller bidrar till att direkt motivera) tillskrivande av just denna etiska status. Exempelvis: "x är bra/rätt/en plikt/prisvärd eftersom x uppvisar de icke-etiska egenskaperna P, Q, R"; P, Q och R är då nss-egenskaper.

Detta var slarvigt och svepande men om man tolkar det just sagda välvilligt så är det förhållandevis okontroversiellt. Jag har åtminstone inget att invända. Problemet med universaliserbarhetskravet ligger i det ytterligare villkor som det innebär. Man kan formulera universaliserbarhetskravet som att ett etiskt ställningstagande bara kan vara acceptabelt om de egenskaper som ställningstagandet implicerar att de är nss-egenskaper uteslutande är universella egenskaper.

Det som universaliserbarhetskravet framför allt riktar sig mot är att man skulle få använda det vi kan kalla indexikala egenskaper som nss-egenskaper. Jag tänker inte försöka definiera "indexikal egenskap"

utan hoppas att några exempel kan klargöra vad som avses. Egenskapen att vara just jag, egenskapen att vara (just denne) Anders Tolland, egenskapen att finnas just här i detta ögonblick, egenskapen att vara vi (eller en av oss), detta är några exempel på indexikala egenskaper. Det rör sig alltså om egenskaper som begreppsligt är bundna till partikulära individer och därför inte universella. Man bör notera att även egenskapen att vara svensk är indexikal; den är ju begreppsligt knuten till en enskild entitet, staten/nationen Sverige.

Universaliserbarhetskravet innebär alltså att sådana indexikala egenskaper inte får åberopas för att motivera skillnader i etisk status. Man får exempelvis inte hävda att händelsen H1 var något dåligt eftersom den drabbade just mig medan den snarlika händelsen H2 är likgiltig eftersom den inte alls berör mig.

I denna artikel kommer jag dock att utgå från att universaliserbarhetskravet inte är giltigt. Vissa indexikala egenskaper är i högsta grad giltiga som nss-egenskaper. Observera att det jag bestrider är att universaliserbarhetskravet skulle vara giltigt som generell krav för all etik ("etik" då i vidaste mening). Frågan om det kan vara giltigt för någon underavdelning lämnar jag öppen.

Till detta vill jag foga en annan sak. Det är inte något som direkt följer logiskt ur ett förkastande av universaliserbarhetskravet men det är ett steg som då ligger nära till hands.

Så länge man bara sysslar med universaliserbara normer och värderingar är det lätt att bortse från att handlingsföreskrifter är riktade. Den som hävdar en norm riktar den, implicit eller explicit, till en viss grupp. Denna riktadhet består inte i att den som fäller ett normativt yttrande normalt avser att yttrandet ska uppfattas av en viss mottagar-grupp. Vad jag menar med att ett handlingsföreskrivande är riktat är att det bara är avsett att vara giltigt för en viss grupp. Det är bara för denna grupp som normen ska ha giltighet; andra berörs inte av den. "Giltighetsgruppen" kan sammanfalla med adressatgruppen för yttrandet men behöver inte göra det.

Man kanske kan belysa detta med riktadhet genom att i Hares efterföljd dra en parallell till en annan gren av det preskriptiva språkbruket, nämligen uppmaningar och befallningar. En befallning är riktad till viss bestämd individ (eller grupp). Den individ till vilken befallningen är riktad är den individ för vilken den är giltig; andra berörs inte (direkt). En korrekt utfärdad militär order riktar sig till en viss

individuell soldat eller till en grupp av bestämda individer eller till en viss militär enhet. Den eller de till vilka den riktar sig är de för vilka ordern har giltighet; det är de och inga andra som har skyldighet att följa den. Andra kan befinna sig i en precis likartad situation. Just denna order har ändå ingen giltighet för dem.

Man kan fortsätta med att påpeka att något motsvarande uppenbart gäller för juridiska normer. De är riktade till (giltiga för) statens medborgare (och/eller de som befinner sig på dess territorium) eller till någon avgränsad grupp av dessa.

Tack vare att man inom etik mest hållit sig till universaliserbara normer och värderingar har man kunnat laborera med handlingsföreskrifter som riktat sig till den största möjliga gruppen, till alla människor eller till alla (tillräckligt) förnuftiga varelser. Detta har i sin tur gjort det möjligt att bortse från att fenomenet riktadhet är något som gäller även etiska handlingsföreskrifter. Om man börjar laborera med indexikala egenskaper som nss-egenskaper blir dock denna glömska svår att uppehålla. Tag följande norm som exempel:

(N) Detta bör göras eftersom det gynnar oss.

Speciellt om vi låter "oss" stå för en relativt liten grupp är det svårt att ta (N) på allvar som en universellt riktad norm. Om vi däremot inskränker även riktadheten till att bara gälla "oss"-gruppen så blir det hela betydligt mera välbekant: "Detta bör göras av oss eftersom det gynnar oss" eller uttryckt på mera normal svenska:

(N1) Vi bör göra detta eftersom det gynnar oss.

N1 är bara riktad till den egna (gynnade) gruppen och föreskriver överhuvudtaget inget för personer utanför gruppen. Då känns det genast mindre problematiskt att N1 använder gynnande-av-oss som nss-egenskap.

Nu är vi inne på problem som är för stora för att ens börja utreda här. Jag tillåter mig dock att gissa att N1 illustrerar ett generellt förhållande. Om en norm eller värdering klart gynnar en grupp och den som nss-egenskap använder en indexikal egenskap som åberopar tillhörighet till just denna grupp, då kan handlingsföreskriften normalt inte riktas till personer utanför denna grupp.

2. Normativ-etisk bakgrund

De flesta människor är nog ungefär som jag i detta avseende: vi sätter dem som står oss nära före andra. Vi tillmäter vissa personers välfärd och intressen större vikt än andras. Vi bryr oss i första rummet om oss själva och våra käraste och näraste. I andra rummet kommer andra personer som vi känner och tycker om. I tredje hand har vi dem som tillhör grupper vi identifierar oss med eller sympatiserar med. Denna prioritering innebär dock inte att vi helt struntar i hur det går för de personer som inte tillhör någon av grupperna. Vi bryr oss om dem också men de som står oss närmare har i stigande grad större vikt för oss när vi avgör hur vi ska handla. Det rör sig om en gradskillnad snarare än en artskillnad.

Så långt är detta bara ett deskriptivt påstående om hur de flesta av oss är benägna att tänka och reagera. Bortsett från att det är grovt och svepande tror jag inte det är speciellt kontroversiellt. Det bakgrundsantagande jag ska ställa upp är däremot klart kontroversiellt eftersom det är av normativ natur. Jag postulerar här att det ovan skissade förhållandet är helt i sin etiska ordning. Vi bör göra denna slags prioritering. Man skulle kunna kalla denna ståndpunkt "graderad gruppegoism" men eftersom "egoism" är ett så belastat ord och den individuella aspekten inte heller kommer att spela någon större roll här väljer jag att i stället för ego-ism tala om nos-ism. Jag kommer alltså att benämna den här antagna normativa utgångspunkten "graderad nosism".

Vid formuleringen av denna graderade nosism vill jag naturligtvis utnyttja förkastandet av universaliserbarhetskravet och den begränsade riktadheten. Handlingsföreskriften kommer alltså att formuleras någonting i stil med:

(GN) Jag bör ge större vikt åt deras mål och intressen som står mig nära

Denna formulering är menad att vara neutral mellan plikt- och konsekvensetik. Det är alltså öppet om denna större vikt består i jämförelsevis större vikt hos deras välfärd eller i att de har starkare rättigheter och anspråk.

2. Bakgrundsantagande om människans natur

Jag kommer här att låtsas att det är klart och oproblemiskt vad innebörden hos "människans natur" är. Min förhoppning är att det jag säger ska vara förenligt med läsarens egen favoritmening hos uttrycket ifråga.

Människan är till sin natur social. Vår socialitet har många aspekter. Den sida som framför allt kommer att ha betydelse här ligger i antagandet att en individ bara kan utvecklas till en hel person genom att nära binda sig till en eller flera grupper; knytningen ska vara så nära att man kan tala om att individen identifierar sig med en grupp. Man kan även formulera detta som att ett utvecklat mänskligt jag alltid måste se sig som en medlem i ett eller flera vi; ett jag får, till en avgörande del, sin identitet (innehåll som person) genom att vara del i ett vi.

Knytningen till gruppen kan ha många olika aspekter. Förutom att individen söker samvaro med gruppen, består den i sådant som att hon söker bekräftelse på sin självbild och sina åsikter hos de andra gruppmedlemmarna och att hennes syn på sig själv och på vär(l)den till större eller mindre del övertas från gruppen. Identifiering med gruppen kan också vara att gruppens med- och motgångar upplevs på samma sätt som personliga glädje- respektive sorgeämnen eller som föremål för personlig stolthet respektive skam.

En grupp som individen knyter sig till kan vara "extensionellt" bestämd, dvs ha sin identitet helt utifrån de individer den består av. Ofta har dock gruppen sin identitet åtminstone delvis oberoende av sina medlemmar; i sådana fall kan gruppen behålla sin identitet trots omsättning av medlemmar. Ett typiskt exempel på en sådan grupp är 'vi svenskar'.

Det som kommer att spela roll i denna artikel är vissa slags, icke extensionellt bestämda grupper som individer skapar sin identitet genom att knyta sig till. Jag kommer i fortsättningen att kalla dem vi-gemenskaper.

3. *Nationalism*

Efter denna bakgrund, tillbaka till huvuduppgiften: att ange en innebörd hos "nationalism" och skissa ett försvar. Vi får börja med vad en nation är för något, det man ska vara nationalistisk i förhållande till.

Etymologiskt är naturligtvis "nation" kopplat till födelse och ursprung och en nation skulle då vara något man med nödvändighet föds in i. Denna etymologiska "belastning" kommer jag dock att försöka bortse från. Med "nation" avses här en vi-gemenskap på statsnivå. En typisk nation är en vi-gemenskap som (bl a) har som mål att få och/eller uppehålla en egen stat eller statsliknande bildning på ett eget

territorium; vi-gemenskapen ska vara den klart dominerande gruppen där. Detta behöver inte innebära att de är de enda som får vara medborgare i denna stat.

En nationalist är då en person som knutit sig till en vi-gemenskap som utgör en nation och som (i tillräckligt hög grad) prioriterar denna nations målsättning och dess medlemmars välfärd över icke-medlemmars. Att vara en nationalist innefattar alltså att vara en graderad nosist som prioriterar den egna vi-gemenskapens medlemmar. Med "nationalism" menar jag den typ av attityder och föreställningar hos en person som gör henne till nationalist, inklusive hennes (implicita eller explicita) tro att denna typ av attityder och föreställningar är berättigade - åtminstone vad det gäller just hennes vi-gemenskap. Jag har nu infört "nationalism" för att beteckna en *type*. Jag kommer dock i den fortsatta framställningen att tillåta mig att slarva en del och ibland låta "nationalism" beteckna enstaka förekomster (*tokens*) av denna *type*.

Hur kan då en sådan nationalism försvaras? Det möjliga försvar jag nu ska antyda har huvudsakligen konsekvensetiskt stuk, nationalismen som ett medel till att skapa något gott för människor. Att sedan nationalism, som så gott som varje annat brukbart medel, även kan användas i det ondas tjänst är klart.

I sin mest abstrakta form – och tyvärr kommer det inte att bli så värst mycket mera konkret här – säger argumentet att nationer och nationalism i nuläget är något som behövs för att vi ska kunna skapa goda samhällen och för att de som lever i dem ska kunna bli hela och utvecklade personer. Som världen nu är beskaffad – hurpass historiskt stabil denna världens beskaffenhet är kommer inte att diskuteras – så är nationer och nationalism, rätt brukade, en förutsättning för (eller åtminstone starkt bidragande till) en utveckling av drägliga/bättre samhällen och mera meningsfulla liv för människorna där.

Varför argumenteringen kommer att stanna på en mycket abstrakt nivå framgår väl av det just sagda. Nästan alla konsekvensetiska argumenteringar är beroende av empiriska premisser och de empiriska frågeställningar det är fråga om här är uppenbart av ytterst komplicerad och svåravgörbar natur. Detta faktum har två sidor. Det gör det svårt att belägga att nationalismen är etiskt försvarbar men innebär samtidigt att det är lika svårt att visa att den inte är det.

Även min karaktäristik av nationalismen har varit mycket abstrakt.

Vad har "nationalism" i min betydelse för samband med etnisk nationalism?

Etnicitet är något mycket svårångat men man brukar peka på sådant som gemensamt språk och kulturarv, sammanfallande värderingar, normer och traditioner, gemensam historia och ett gemensamt projekt och mål för gruppen. Man kan nog anta att för att en v gemenskap ska kunna få den stadga och styrka som fordras för att den ska kunna bli en nation så måste åtminstone vissa av ingredienserna i etniciteten tas i anspråk. Speciellt så är det viktigt att medlemmarna i gruppen tror att dessa ingredienser föreligger i gemenskapen. Vilka av dem som behövs och i hur stark dos tillhör dock de svåravgörbara empiriska frågorna.

Jag ska avsluta denna artikel med att ta upp argument mot respektive för att nationalismen är etiskt acceptabel. Först dock några ord om nationalismens förhållande till det metaetiska bakgrundsantagandet.

Den nationalism jag skissat har åberopat indexikala egenskaper. Den graderat nosistiska etik nationalisten följer kan kanske (mycket grovt och för detta speciella syfte) sammanfattas:

(NGN) Jag bör prioritera min nations och dess medlemmars mål och intressen över icke-medlemmars.

Men även den som respekterar universaliserbarhetskravet och använder universell riktadhet kan formulera en slags universell nationalistisk etik:

(UNGN) Envar bör prioritera sin nations och dess medlemmars mål och intressen över icke-medlemmars.

(UNGN) föreskriver alltså, till skillnad från (NGN), för alla och envar att de bör vara nationalister, var och en på sin kant. Detta leder till att (UNGN) drabbas av i mitt tycke onödiga svårigheter, bl a ett av den universaliserbara egoismens standardproblem, nämligen att samtidigt som normen förespråkar egoism för andra så strider det klart mot varje rationell egoists intresse att andra är egoister.

4. Argument och motargument

Jag ska syna några motargument mot den ovan skissade formen av nationalism, argument som jag hämtar ur Per Bauhns artikel.

Detta tillvägagångsätt är dock problematiskt. Bauhns diskussion

bygger på distinktioner hämtade från Liah Greenfeld och den etnonationalism som förkastas får representeras av Alasdair MacIntyre. Jag har i min framställning helt ignorerat Greenfeld och MacIntyre eftersom deras teser vare sig är så välkända eller så klagörande att en jämförelse med dem skulle tillföra presentationen av mina idéer något väsentligt. Men det leder till problem när jag tolkar Bauhns argument som riktade mot mina ståndpunkter. Han har ju utnyttjat Greenfeld och MacIntyre. Det är p g a detta inte klart i vilken grad Bauhns argumentering faktiskt är riktad mot den position jag försöker konstruera ett försvar för.

Med den reservationen att jag nu kommer att bruka Per Bauhns text ytterst självsvåldigt och att framställningen kanske inte alls göra rättvisa åt den kraft hans argumentering har mot de mål den explicit är riktad, kommer jag ändå här att tolka hans motargument mot etnisk nationalism som riktade även mot den slags nationalism jag skissat. De frågeställningar detta ger upphov till är intressanta nog att vara värda diskussion.

Jag hittar tre motargument som bör behandlas. (i) Bauhn menar att nationalismen innehåller tanken på nationen som ett egenvärde. Han är allmänt tveksam till denna tanke. (ii) "Etnonationalismen är svår-försvarad, eftersom den förutsätter kontroversiella antaganden om att nationen som kollektiv eller organism besitter en moralisk auktoritet som inte tillkommer dess individuella medlemmar" (Bauhn, s 10). Detta ska möjligen uppfattas som en precisering av vad det innebär att nationen har ett egenvärde. (iii) "Att se moralutveckling som en nationell angelägenhet är anakronistiskt" (ibid). Jag ska ta upp dessa tre motargument i omvänd ordning.

Det tredje motargumentet bygger på att nationalismen förutsätter att nationen är den enhet inom, och i relation till vilken, medlemmarnas moral ska formos. Med den definition jag använt är det kanske inte en absolut nödvändighet att nationalismen gör detta förutsättande men det är ändå en tanke som ligger väl i linje med vad en vi-gemenskap är så låt oss godta premissen.

Man kan då svara att tanken kanske är anakronistisk i den mening- en att den nuvarande faktiska utvecklingen går bort från nationen som grundenheten för moralutveckling. Men nationalismen innebär på denna punkt inte ett deskriptivt ställningstagande utan ett normativt. Att försvara nationalismen är att hävda att den nationella vi-gemenska-

pens värderingar bör vara grunden för de enskilda medlemmarnas moral. Om sedan den faktiska utvecklingen är på väg åt ett annat håll så är detta illa men det påverkar inte giltigheten hos det normativa ställningstagandet.

Så till den andra invändningen, till frågan om hur nationen som kollektiv kan besitta en moralisk auktoritet som inte tillkommer dess enskilda medlemmar. Här finns åtminstone två motargument man kan komma med. För det första: att ställa individens moraliska auktoritet i motsättning till gemenskapens bygger på en felaktig föreställning om människans förhållande till gruppen. Den som gör det ser människan som en social atom, som någon som är vad hon är oberoende av gruppen och som samverkar med andra huvudsakligen av lämplighets-skäl. Så är det inte. En väsentlig del av en individs identitet är hennes delaktighet i en vi-gemenskap. Det är inte fråga om min moral versus deras moral; det är fråga om vår moral.

För det andra: att gruppen besitter en speciell auktoritet är inte något specifikt för etiken. Ett motsvarande fenomen verkar finnas inom kunskapsteorin. Det är rätt vanligt att man ser intersubjektiv överensstämmelse som ett viktigt sanningskriterium. Att andra instämmer i åsikten (speciellt då de relevanta andra i vi-gemenskapen) är ett viktigt test på, och ett starkt, rationellt skäl att tro, att åsikten är riktig.

Slutligen till frågan om gemenskapen som ett egenvärde. "Egenvärde" används här i den vida, vardagliga betydelsen, inte den snävt tekniska "intrinsikalt (konsekvensetiskt) värde". Att gemenskapen har ett egenvärde innebär att den är något man ska ta hänsyn till för dess egen skull och inte bara se som ett rent medel.

Detta ger ett stort spelrum. En extrem version är följande: Gemenskapen utgör ett eget subjekt och detta subjekts välgång är ett oberoende självändamål vid sidan av individernas välfärd och lycka. Detta innebär att man skulle kunna tänka sig en utveckling där de enskilda medlemmarna i nationen blir olyckliga men detta kompenseras av nationens framgång som kollektiv. Denna extrema version är i och för sig förenlig med nationalism men det är inget som nationalism måste innehålla och den bör nog undvikas. Låt oss i stället se på en tolkning av idén om gemenskapens egenvärde som däremot klart ligger i nationalism.

Att förneka gemenskapens egenvärde skulle i denna svaga version innebära att man menade att det går att ange vad som har egenvärde

utan att alls beröra gemenskapen. Individernas goda kan beskrivas oberoende av gemenskapen; gruppen kan bara ha instrumentellt värde. En sådan inställning skulle naturligtvis återigen vara ett utslag av att se individen som en social atom. Om man i stället tar tanken på vi-gemenskap på allvar så kan inte längre individens välgång ses oberoende av gruppens. Individen identifierar sig med gemenskapen och dess framgångar upplevs i viss utsträckning som jämställda med individens egna. Det goda för individen kan då inte beskrivas utan att ta upp det goda för vi-gemenskapen. "Vår sak är min."

Argumentering för nationalism kommer, som sagts, att vara beroende av svårbevisade empiriska premisser. Jag ska dock försöka antyda ett par pro-argument som har att göra med nationalismen som ett medel för att åstadkomma drägliga samhällen.

Vi tycker att demokrati är något viktigt och bra. Det är uppenbart att det finns en stark faktisk korrelation mellan nationalstater och demokratier; speciellt så är det svårt att hitta exempel på stabila demokratier som inte är nationalstater. Denna korrelation är ingen slump kan man nu hävda. Nationer, och därmed nationalism, är en förutsättning för fungerande demokrati.

Demokrati, folkstyre, förutsätter ett demos, ett folk. För en fungerande demokrati fordras det att folket utgör en nation. Att folket måste vara en vi-gemenskap beror bl a på behovet av sammanhållning. Speciellt så ska minoriteter vilja bli kvar i staten och inte vilja bryta sig ur trots att de förlorar i för dem viktiga frågor. Förmågan att kunna stilla acceptera sådana nederlag ökar naturligtvis om man upplever att man blivit nedröstad av sina egna och inte av "dom andra".

Man kan på ett motsvarande sätt hävda att nationalismen är nödvändig för att åstadkomma den solidaritet som en fungerande välfärdstat måste bygga på. Gynnade grupper i staten är mindre ovilliga att ge upp delar av inkomst eller förmögenhet för reformer som inte på något klart sätt innebär en fördel för dem själva om åtgärderna kommer de egna landsmännen till godo, om de hjälper "de mindre lyckligt lottade av oss".

En kommentar man kan göra är att om dessa argument är riktiga så kan en del av orsaken till nationalismens eventuellt oförtjänt dåliga rykte vara att dess avigsidor tenderar att framträda med stor yttre dramatik medan dess goda sidor verkar i det fördolda, som tysta förutsättningar för saker vi tenderar att ta för givna.

Avslutningsvis: Om etnisk nationalism är etiskt försvarbar eller inte beror till stor del på hållbarheten av vissa empiriska teser, teser som rör frågor som är mycket svåravgörbara och komplicerade. Klart är dock att nationalism fortfarande är en stark drivkraft för många människor och att de ser den som något helt legitimt.

Av dessa skäl bör vi allvarligt och grundligt diskutera nationalismens värde. Framför allt får vi inte enkelt avfärda nationalismen för att den råkar stå i strid med det politiskt korrekta i vissa intellektuella kretsar. Den där sista rallarsvingen är naturligtvis på intet sätt riktad mot Per Bauhn. Han försvarar ju i sin artikel nationalism, låt vara i en mycket vid betydelse av ordet.

RECENSIONER

Sven Ove Hansson: *Mill och socialismen*, Tiden 1995

John Stuart Mill är känd som en av liberalismens anfäder och en modig angripare av induktionsproblemet. Han är också känd för att med framgång ha överlevt en mönsteruppfostran i utilitaristisk anda iscensatt av Jeremy Bentham och fadern James Mill. Som ett resultat av denna uppfostran är han också känd för att ha börjat sina studier i grekiska vid fyra års ålder och latin vid åtta. En mindre känd aspekt av denne spännande person och vitale tänkare är hans intresse och sympatier för socialistiska idéer.

I en fin – och vad gäller själva det fysiska föremålet: oemotståndlig – liten bok belyser Sven Ove Hansson Mills syn på de tidiga socialistiska strömningar han var bekant med. Mill tycks inte haft någon större kännedom om Marx, som ju inte hann bli särskilt betydelsefull under hans livstid. (Endast på ett ställe kommenterar han en text av Marx – ett upprop mot det fransk-tyska kriget – och då i positiva ordalag.)

Halva Hanssons bok upptas av en essä om Mills syn på socialismer och halva av relevanta Milltexter,

varav flera inte funnits översatta tidigare. (Översättare är Niels Hovmöller, som gjort ett gott arbete.) Det är inte första gången Sven Ove Hansson kastar historiskt ljus över den politisk-filosofiska diskussionen. I en serie kommenterade antologier med klassiska texter har han (tillsammans med Jörgen Hermansson) tidigare belyst rättvisans, välfärdens, reformismens, demokratins, arbetets och äganderättens problem. Nu har alltså turen kommit till den liberale socialisten Mill.

Det är viktigt att vara medveten om att "socialism" och "kommunism" i Mills mening är inte vad vi senare, via Marx och Lenin, kommit att associera med termerna. Socialism handlar för Mill om mindre grandiosa politiska program som har det gemensamt att de systematiskt eftersträvar en större rättvisa (inte nödvändigtvis fullständig jämlikhet) vad gäller fördelning av arbetets frukter. Rättvisa ska nås med hjälp av gemensamt ägande av produktionsmedel och demokratiskt styrning av fabrikenas produktion och handeln. Denna strävan förstärkt med krav på en fullständigt jämlik fördelning är vad Mill menar med kommunism.

I början av tjugooftioårsåldern började Mill intressera sig för saint-simonisterna som förspråkade planekonomi, avskaffandet av arvsrätten och inrättandet av expertvälde. I sin självbiografi skriver Mill att det var genom denna rörelse som hans "ögon öppnades för hur begränsat och tillfälligt värdet är hos den gamla nationalekonomin, vilken förutsätter privategendom och arvsrätt såsom obestridliga fakta och produktionens och handelns frihet som sista ordet i fråga om sociala förbättringar."

Mill hade av Bentham och James Mill naturligtvis blivit uppfostrad till en rättrogen utilitarist, en lära han aldrig tog avstånd ifrån även om han modifierade den – något han för övrigt först vågade sig på efter både faderns och Benthams död. Det var också från en utilitaristisk synvinkel han bedömde saint-simonisterna och andra socialister, som Robert Owen, Louis Blanc och Charles Fourier. Det är sant att Mill ofta talar i termer av rättvisa snarare än nytta eller välfärd, men rättvisan tycks snarast ses som ett medel till välfärd; de orättvisor Mill hoppades skulle kunna undanröjas av någon socialistisk ordning innebar en outhärdligt låg levnadsstandard för de flesta.

Mill intresserar sig klokt nog också för frågan om socialismens genomförbarhet. Man kan nog säga att Mills tvivel främst gällde genomförbarheten. Nyttan med socialistiska inslag i samhällsordningen

tycks han inte ha tvivlat mycket på, om de bara kunde åstadkommas. De tillfällen då han ventilerar en oro rörande faror förknippade med socialism handlar det om individernas möjligheter till individuell utveckling, ett kärt Mill-tema. Han håller det för en öppen fråga om socialismens kollektiva lösningar skulle hindra individuell variation: framtida experiment får utvisa hur det förhåller sig på den punkten.

Hans tvivel vad gäller genomförbarheten har sin grund i något som ter sig närmast som en filosofisk-psykologisk besatthet hos Mill: nödvändigheten att utbilda och utveckla massan för att större förändringar skulle vara möjliga. Detta tema återkommer hos honom som ett slags omkväde. Man får intrycket att detta med massans bildning, inte minst vad gäller utvecklingen av deras känsloliv, är det enda allvarliga problemet han ser för en sund och kanske socialistisk politik.

Denna inställning tycks också tagit sig det uttrycket att Mill tenderade åt en mild och övertänkt konformism. Det var helt enkelt ingen idé att propagera idéer som tidens människor inte var intellektuellt och emotionellt mogna för. I linje med denna uppfattning uttrycker han sig också i radikalare tongångar i sin privata korrespondens där han t ex ventilerar åsikten att det inte skulle bry honom "om en revolution skulle utplåna varje person i Storbritannien och Irland som tjänar mer än 500 pund per år. Många mycket älskvär-

da personer skulle förgås, men blir världen bättre av sådana älskvärda personer?" (Han räknade med att klara sig själv och undanta några vänner i denna grupp.)

Mill tog ställning för arbetarägda företag, något som den tidens lagstiftning i England i praktiken omöjliggjorde, en kraftigt inskränkt arvsrätt och en begränsning av rätten att äga jord. Arbetarkollektiven skulle, åtminstone till en början, konkurrera med privatägda företag. Mill tänkte sig möjligheten att de arbetarägda företagen med tiden skulle komma att konkurrera ut de privatägda. Skälen härtill var att de bästa arbetarna skulle söka sig till kollektiven samt att de arbetare som så att säga arbetar för egen vinning arbetar flitigare. Mill var alltså inte socialist i den meningen att han förespråkade planekonomi. I ett oavslutat arbete om socialismen skriver Mill om införandet av ett centralstyrt näringsliv att det är "så uppenbart verklighetsfrämmande att ingen vågar sig på att föreslå något sätt varpå det skall göras." Mill tillägger med för honom ovanlig harm att "som det verkar är det hatet som är drivkraften för många av de revolutionära socialisterna [här avses de som förespråkar statligt övertagande och styrning av produktionsmedlen], ett hat som skulle tillfredsställas om de gjorde slut på det nuvarande systemet till vilket pris som helst, även för de som lider av det." Historiens ironi är sådan att man idag vid läsning av citatet snarast kommer

att tänka på den omstörtariver som har som sitt främsta mål att införa "marknadsekonomi" i de gamla östländerna, till vilket pris som helst tycks det.

Men det är en *total* centralplanering av samhällsekonomin som Mill vänder sig emot, inte statligt ägande som sådant. I likhet med många andra på den tiden var Mill mycket skeptisk till aktiebolagen. Där saknades den individuella kapitalistens motiv att övervinna motgångar, att kunna bära några motiga år. Aktieägarna flyttar sitt kapital då det går illa, vilket leder till att bolagen måste styras med det kortsiktiga målet att maximera deras utdelning. Det som inte kan styras av enskilda kapitalister styrs bättre av staten, menade Mill. Ett tredje alternativ var dock som sagt arbetarkooperativ i konkurrens. Men hur tänkte sig Mill att de skulle komma till stånd? För det första kan arbetare slå ihop sina små tillgångar och starta eget, för det andra kan de låna av gamla hederliga kapitalister, för det tredje kunde han tänka sig skattefinansierade startbidrag till arbetarkooperativ. Allt hänger sedan på om företagen blir framgångrika eller ej. Mill lutade nog åt uppfattningen att de skulle bli det. Men intressant nog hängde inte hans stöd för sådana försök på hans tro att de skulle bli framgångrika. Om de misslyckades skulle detta för socialisterna "bli dem en läxa i nationalekonomi, värd tusen avhandlingar." Om det går åt pipan kan man alltså i alla

fall lära sig ett och annat, något vars värde Mill aldrig underskattade. Här kan man bli en smula nostalgisk. Tänk, förr i tiden, då man på allvar kunde förespråka experiment med olika ekonomiska lösningar, för att helt enkelt se vad som var bäst. Det finns förvisso faror med en överdriven social experimentlusta, men även en överdriven försiktighet främja elände, t ex det rådande eländet.

Det är till stor del i *National-ekonomins principer* som Mill utvecklar sin syn på socialism och intar en till Robert Owen, Louis Blanc och fourieristerna sympatisk hållning. Denna inflytelserika boks första upplaga, från 1848, blev Mill strax mycket missnöjd med och han omarbetade den bitvis kraftigt. Felet var enligt Mill att socialistiska teorier inte hade givits en tillräckligt utförlig och rättvisande behandling. En recensent hade till och med läst boken som ett bidrag till förlöjligandet av socialister i allmänhet. Från detta vände sig Mill: "Tvärtom anser jag att de [socialisterna] är den största källan till förbättring i mänsklighetens nuvarande tillstånd."

Efter revolutionerna 1848 (som gjorde stort intryck på honom) skrev Mill inför andra och tredje upplagorna om de kapitel, "de två viktigaste", av *Nationalekonomins principer* som behandlade egendom och "de arbetande klassernas framtid". I kapitlet om egendom utvecklar han en syn på äganderätten som

nog kan kallas utilitaristisk: vad som bör ägas av vem och vilka rättigheter ägaren ska ha över det avgörs av den nytta det medför. Enligt Mill innebär detta inga större förändringar i rätten att äga lös-egendom, med ett viktigt undantag: arvsrätten. Förmögenheter ska inte samlas hos enskilda utan i stället spridas. I praktiken, och lite förenklat, ska endast ett begränsat värde få testamenteras till enskilda personer. Det som går därutöver kan gå till staten för omfördelning. Förutom nyttan med spridning av förmögenheter (som t ex kunde tänkas bidra till att finansiera arbetarkooperativ) så noterar Mill att det för de flesta inte är nyttigt att ärva stora förmögenheter. Personligheten danas bäst om man inte kan förvänta sig att leva i sus och dus hela livet.

Rätten att äga mark ges speciell behandling. Här är radikala förändringar nödvändiga enligt Mill. Bland annat hungerkatastrofen på Irland 1845–1851, som tog livet av mer än en miljon irländare (medan "markägarna blir rikare, så att säga i sömnen") var ett tydligt tecken på att något måste göras åt massans möjligheter att försörja sig. Mill hävdade att de jordlösa måste tilldelas jord att bruka. Mer generellt är Mills hållning att jord endast kan vara enskild egendom i den mån den brukas och förbättras, inte annars. Argumentet för detta är naturligtvis det oerhörda slöseri med resurser som illa brukad mark utgör.

Dessutom saknar idén att man har rätt till det man åstadkommit genom arbete tillämpning på illa eller inte alls brukad mark. "Om den [marken] ska bli enskild egendom är en ren lämplighetsfråga."

Mills tillbakavisade fortfarande förekommande argument mot gemensam egendom och en mer jämlik fördelning. Ta det notoriska "incitamentet": gemensam egendom och jämlik fördelning leder till att var och en gör sitt bästa för att göra så lite som möjligt. Det som fattas är förmännens piskor och prestationsberoende tilldelning av morötter. Mill påpekar att förmän i allmänhet bara är anställda och även de vanligen försöker göra så lite som möjligt för sin lön, och alltså inte borde vara särskilt effektiva. Dessutom kan det hur som helst inte gärna bli värre än det är: "Om en kommunistisk arbetsinsats å ena sidan är mindre än en självägande bondes, så skulle den förmodligen vara större än en anställds, om denne icke alls har något personligt intresse i saken. De pliktförsummelser som den obildade klassens arbetare gör sig skyldiga till är i dagens samhälle oerhörda." Det är också så att arbetarna ska utbildas enligt de kommunistiska och socialistiska lärorerna, och som vanligt sätter Mill stor tilltro till bildningens effekter: "om man förutsätter detta [en utbildad arbetarklass] skulle samfällighetens medlemmar troligen utföra sina plikter lika nitiskt som den genomsnittlige

avlönade tjänstemannen från medel- eller överklassen."

Ett annat problem för "kommunismen" är hur arbete och lön ska fördelas. Jämlikhet är ett för vagt mål för att bestämma olika system för arbetsfördelning och inkomst. Här finns svårigheter, noterar Mill, men "det sämsta och mest orättvisa system som kunde uttänkas i dessa avseenden inom ett samhälle som eftersträvar jämlikhet, skulle så långt ifrån vara lika orättvist som det som arbetet (för att inte tala om ersättningen) nu fördelas efter, att en jämförelse skulle vara meningslös." I det här sammanhanget är det oemotståndligt att citera Mills beskrivning av det då rådande fördelningssystemet: "mest till dem som aldrig har arbetat, den näst största andelen till dem vars arbete är en formsak, och så vidare i minskande mån, med allt ringare ersättning när arbetet blir tyngre och obehagligare, till det mödosammaste och mest påfrestande och slitsamma kroppsarbetet icke säkert kan påräkna att belönas ens med livets nödtorft." Man får notera att det har blivit bättre men att Mills analys av sin tids samhälle i hög grad även gäller vårt.

Allt detta och mer lär man sig av Sven Ove Hanssons bok. Hans essä är en smula tråkigt skriven men innehåller i komprimerad form stora mängder information om Mills tänkande om socialism. För övrigt är det nog just i jämförelse med Mills texter som Hanssons text verkar lite

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 begrepps-schemata 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 assertability") 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 förstäligen 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, nietzscheansk 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

NOTISER

¶ Musikvetaren Hans Keller skriver i boken *Essays on Music* bl a följande: "The Law of the Excluded Middle says that A either is or is not B, whereas in music it goes without saying that A must have it both ways if it is to be meaningful". Man kan undra om detta är ett ovanligt kraftfullt – om än egendomligt – sätt att säga att musik saknar mening.

¶ Ett för redaktören djupt beklagligt tryckfel insmög sig i Christian Munthes recension av Per Sundströms bok *Abortetik i ny dager*, FT nr 3/95. Närmare bestämt föll avslutningen på den sista meningen på sidan 64 bort samtidigt som samma öde drabbade inledningen av den första meningen på sidan 65. Dessa

två meningar ska lyda som följer: "Om PS i de övriga kapitlen mestadels lyckas behärska sin dragning till predikantrollen slår den här ut i full blom. PS säger sig visserligen gång på gång *vilja* vara känslig och nyanserad i förhållande till den verklighet han beskriver."

¶ Göran Bexell, som är professor i etik vid teologiska fakulteten, Lunds universitet, har utgivit boken *Svensk moralpolitik*, Lund University Press, 1995. Boken beskriver hur en del klassiska moralfrågor, t ex om censur, abort, dataintegritet, osv, behandlats i den svenska riksdagen och regering-en sedan 1950-talet.

¶ Georgia Warnke, som är professor i filosofi vid Yale University, har skrivit en bok om Gadamer, som nu har utkommit i svensk översättning: *Hans-Georg Gadamer: Hermeneutik, tradition och förnuft*, Daidalos 1993.

¶ Svend Andersen, dansk teolog, har utgivit en bok om den danske teologen och filosofen K E Løgstrup (1985-81). Bokens titel är helt enkelt *Løgstrup*, Anis förlag, Fredriksberg 1995.

¶ ”Mer än var fjärde svensk tror att utomjordiska varelser ibland besöker jorden och åtta av tio tror på övernaturliga upplevelser. Men knappt var sjätte anser att det finns en personlig Gud.” Detta kunde man läsa i DN den 20 oktober 1995. Uppgifterna har hämtats från uppsalaforskaren Ulf Sjödin. Hur skall detta sluta?

¶ Den rumänske filosofen och teologen Andrei Plesu har skrivit en bok som kom ut 1988 under titeln *Minima moralia*. Den har nu utgivits i svensk översättning som *Tårarnas gåva*. Dualis förlag 1995.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Martin Gustafsson* är doktorand i teoretisk filosofi i Uppsala, *Rolf Du Rietz* är författare i Uppsala, *Per Lindström* är professor i logik i Göteborg, *Ragnar Ohlsson* är docent i praktisk filosofi i Stockholm, *Jan Tullberg* är ekonom och författare i Stockholm, *Anders Tolland* är forskarassistent i teoretisk filosofi i Göteborg, *Björn Eriksson* är universitetslektor i praktisk filosofi i Stockholm och *Jan Sjunnesson* är doktorand i Uppsala i praktisk filosofi och folkhögskollärare.

BÖCKER FRÅN THALES

under utgivning 1996

Fenomenologiska perspektiv under
redaktion av *Hans Ruin och Aleksander Orłowski* ∞ Brev om humanismen ✱ Identitet och differens ✱
Metafysik som varats historia ✱ Till
tänkandets sak av *Martin Heidegger*
© Praktisk etik av *Peter Singer* ∞
Anmärkningar om färgerna av
Ludwig Wittgenstein © Minnen av
Wittgenstein av *Norman Malcolm*

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
- manus bör dessutom bifogas 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 beställas från Bokförlaget Thales, Redaktionen, Djupdalskvior 5, 620 12 Hemse.

För 1980 — 1991 är priset 50 kr/årg, enstaka ex 15 kr

För 1992 — 1995 är priset 120 kr/årg, enstaka ex 35 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

