

FILOSOFISK TIDSKRIFT

2/00

**BENGT BRÜLDE
BJÖRN HAGLUND**

Värde och tid

CLAUDIO TAMBURRINI

Amnesti eller straff?

MATS FURBERG

Om filosofisk undran

NIKLAS JUTH

När är idrotten jämställd?

ANDERS TOLLAND

Oss människor emellan

INNEHÅLL

<i>Värde och tid</i>	3
BENGT BRÛLDE och BJÖRN HAGLUND	
<i>Amnesti eller straff?</i>	18
CLAUDIO TAMBURRINI	
<i>Om filosofisk undran</i>	37
MATS FURBERG	
<i>När är idrotten jämställd?</i>	49
NIKLAS JUTH	
<i>Oss människor emellan</i>	61
ANDERS TOLLAND	
<i>Notiser</i>	60

Filosofisk tidskrift nr 2 2000 årg 21

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga, Göran Hermerén, Göran Lantz, Sven-Eric Liedman, Åke Löfgren, Giuliano Pontara, Dag Prawitz och Dag Westerståhl

Utkommer med fyra nummer per år. Pris 2000: 160 kr. Lösnr 45 kr

Prenumeration: Postgiro 50 79 91-8 Filosofisk tidskrift

Adress: Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

Produktion och annonser: Ulf Jacobsen, 0498-48 48 93

Grafisk form och sättning: Ord och Grafik, Stockholm

Tryck: J Lagerblads Tryckeri AB, Karlshamn 2000

ISSN 0348-7482

FÖRORD

Det här numret är producerat av olika Göteborgsfilosofier. Här finns allt från en emeriterad filosofiprofessors diskussion av undrans betydelse i filosofin (Mats Furberg) till en ung doktorands första trevande försök att ringa in sin avhandlingsämne (Niklas Juth); den senare skriver om jämställdhet inom idrotten. Här finns en artikel som försöker precisera och problematisera våra intuitioner om hur värde aggregeras över tid (Bengt Brülde och Björn Haglund), ett försök att försvara människans särskilda betydelse i moralen (Anders Tolland), samt en inträngade diskussion kring frågan om huruvida nya demokratier bör straffa gamla diktatorer (av Claudio M Tamburrini, som bl a skriver utifrån egna erfarenheter i Argentina). Vi som redigerat detta nummer hoppas det ska ge upphov till många tankeväckande läsupplevelser.

Torbjörn Tännsjö och Dag Westerståhl

BENGT BRÜLDE och BJÖRN HAGLUND

Värde och tid

1. Inledning

Vi vill med denna artikel fästa uppmärksamheten på ett problemområde som hittills tilldragit sig (alltför) litet intresse, nämligen problem rörande värde och tid. Skälen till att dessa problem har rönt så liten uppmärksamhet är förmodligen att filosofer har tenderat till att uppfatta värden endera i normativa termer (t ex som skäl för att göra en sak snarare än en annan) eller som en egenskap supervenierande på deskriptiva drag (och alltså som samvarierande med dessa). Inom ramen för välfärdsteori har filosofer och ekonomer visserligen intresserat sig för temporala aspekter av värden, nämligen i samband med aggregation över tid, men även här på ett relativt ytligt och oproblematiserande sätt.

Med denna uppsats vill vi försöka förändra denna situation genom att diskutera den kanske mest centrala frågan inom detta område, nämligen den om aggregering av värde över tid. Huvudsyftet med diskussionen är att undersöka några möjliga aggregationsprinciper och deras intuitiva rimlighet. För detta ändamål kommer vi att ge explicita formuleringar av några intuitioner rörande temporala aspekter av välfärd. Vi kommer också att introducera en begreppsapparat som vi hoppas kan underlätta en fruktbar behandling av problemen. I samband med detta försöker vi visa att olika försök att teoretiskt förklara olika intuitioner ger upphov till olika (men relaterade) värdestrukturer eller – med en annan terminologi – olika *typer* av värden; värden som därtill är (i en relativt strikt mening) inkommensurabla.

Vår undersökning leder oss även till hypotesen att varje någorlunda rimlig princip för aggregering av värde över tid har ogynnsamma metodologiska konsekvenser. Varje sådan princip tycks nämligen implicera att värdet av liv inte är mätbart, och detta även om personers

välfärd vid varje tidpunkt skulle vara mätbar. Vi tycker oss också finna skäl för att anta att det inte finns någon aggregationsprincip som är förenlig med alla rimliga intuitioner om hur liv skall värderas.

2. Välfärd – att ha det bra

Låt oss utgå från några naturliga och av allt att döma rimliga intuitioner¹.

- (1) En person kan ha det olika bra vid olika tillfällen. Speciellt kan en person ha det bättre eller sämre vid t_1 än vid t_2 (eller för all del lika bra vid t_1 som vid t_2).

I formuleringen ovan tänks t_1 och t_2 referera till tidpunkter snarare än t ex (kortvariga) perioder. Denna tanke ger upphov till frågan om det verkligen är meningsfullt att tala om hur bra en person har det vid en tidpunkt eller i ett givet 'ögonblick'. Eftersom de flesta människor tycks kunna förstå tanken på en kontinuerlig förbättring under en tidsperiod², så kommer vi att i det följande utgå från att problemet är

I uppsatsen kommer vi att använda uttryck av typen "grad av välfärd", "en person har det så och så bra" osv. Avsikten är inte att dessa skall förstås i enlighet med någon speciell teori, utan på en förteoretisk 'vardaglig' nivå. Att vi då och då i exempel utgår från en hedonistisk teori beror främst på att hedonism är en välkänd och relativt lättbegriplig typ av värdeteori.

2 Idén att 'grader av välmåga' (eller t ex 'lustintensitet') inte meningsfullt kan tillskrivas en person (eller en upplevelse) vid en tidpunkt, utan snarare kräver ett tidsintervall under vilket personen (upplevelsen) varar, baseras ofta på endera av två tankegångar.

Den ena är av den 'Eleatiska' typen (som introducerades av Zenon) och exemplifieras av problemen med att ge mening åt begreppet momentan rörelse (eller momentan hastighet större än noll). Tanken kan utvecklas på olika sätt, men baseras på det paradoxala i tanken på en förflyttning utan tidsåtgång.

Den andra tankelinjen bygger på en analogi med t ex färger och (spatiell) utsträckning. Utgångspunkten är här att en (spatiell) punkt inte kan ha färg, eftersom färger är 'ytegenskaper'. Betrakta följande exempel (på en s k 'segelbergyta'): En tvådimensionell yta har egenskapen att variera kontinuerligt i färgton från vänster till höger, och att varierar kontinuerligt i färgmättning nerifrån och upp. Precis som man kan hävda att begreppet segelbergyta är inkonsistent (eller har en nödvändigtvis tom extension) kan man naturligtvis hävda att det är omöjligt att en person kan få det kontinuerligt bättre och bättre under en period.

överkomligt. Detta innebär dock inte att vi hävdar att det faktum att en person har det bra vid en tidpunkt har något signifikant värde för personen själv; det är möjligt att personers tillstånd måste ha en viss minsta varaktighet för att vara evaluativt signifikanta för dem.

(2) Olika personer kan ha det olika bra vid samma tillfälle. En person kan t ex ha det bättre (eller sämre) än en annan person vid tiden t .

Det mest naturliga sättet att göra teoretisk reda för dessa observationer (om vi vågar kalla dem så) är, till att börja med, att anta existensen av en funktion V , definierad för par av personer och tidpunkter och med 'grader av välfärd' som värden.

Vi antar alltså att om a är en person och t en tidpunkt, så anger V hur bra a har det vid t genom att tilldela ett värde $V(a,t)$ till detta par, förutsatt att V är definierad för paret (a,t) .

För att hantera de mer speciella intuitionerna tycks det rimligt att vidare anta att det finns (två-ställiga) relationer $>$ och $\approx$ definierade på 'välfärdsgraderna'.

Vi antar alltså vidare att om en person a har det (strikt) bättre vid t_1 än vid t_2 , så är $V(a, t_1) > V(a, t_2)$ och att om a har det (strikt) bättre än b vid t , så gäller att $V(a, t) > V(b, t)$. Om a har det lika bra vid t_1 som vid t_2 , så är $V(a, t_1) \approx V(a, t_2)$ och så vidare. Givet dessa antaganden kan det förefalla naturligt att som nästa steg börja studera strukturen $(|V|, >, \approx)$, där $|V|$ är mängden av funktionsvärden hos V . T ex kan man fråga sig om $>$ och $\approx$ är transitiva, om $>$ är en partiell ordning, om $\approx$ är en ekvivalensrelation osv.

I denna uppsats skall vi inte på allvar ta upp sådana frågeställningar alls. I stället skall vi göra det djärva, visserligen tvivelaktiga, men starkt förenklande antagandet att $(|V|, >, \approx)$ är [en delstruktur till] $(\mathbb{R}, >, =)$, dvs de reella talen med sin vanliga linjära ordning och identitet. Vi antar med andra ord att V är ett reellt värde mått, och att hur bra personer har det kan mätas i åtminstone ordinal mening. Redan detta är naturligtvis icke-trivialt. Det implicerar t ex att om en person har det *olika* bra vid olika tillfällen, så måste personen ha det *bättre* vid det ena tillfället än vid det andra (eftersom alla 'välfärdsgrader' är jämförbara enligt antagandet).

Ytterligare en naturlig intuition är

(3) Varje person har en begränsad livslängd, och frågan hur bra en person har det (hade det eller kommer att ha det) vid t har ett svar bara om t ligger inom personens livstid. Således kan bara existerande, levande, personer ha det bra eller dåligt.

Det kanske mest rimliga sättet att tillmötesgå denna intuition vore att låta V vara odefinierad för par (a, t) sådana att t faller utanför a 's livstid. Under vissa förenklande antaganden (till vilka vi återkommer) är detta ekvivalent med att anta att $V(a, t) = 0$ för sådana par (a, t) .

3. *Superveniens*

Det verkar rimligt att anta att det begrepp 'ha det bra' (eller ibland 'välfärd') sådant det figurerat i § 1 ovan är ett värdebegrepp. Och det är en idag allmänt utbredd uppfattning att värden supervenierar på deskriptiva icke-indexikala egenskaper.³ Som detta normalt uppfattas innebär det bland annat att om två personer a och b befinner sig i (exakt) likadana tillstånd och i (exakt) likadana omständigheter vid tidpunkterna t_1 respektive t_2 , så är $V(a, t_1) = V(b, t_2)$. Värdet hos funktionen V beror med andra ord varken på den involverade personens identitet eller på den partikulära tidpunkten.

Vi vill här föreslå en princip som är ännu något starkare, och som involverar ett explicit temporalt moment, nämligen: Hur bra en person har det vid en viss tidpunkt t beror uteslutande på hur världen är beskaffad vid t . Värdet på V är med andra ord beroende enbart av personens och dennes omgivnings beskaffenhet vid tidpunkten ifråga, och med andra ord oberoende av såväl förflutna som kommande tillstånd och händelser. Detta innebär bland annat att $V(t)$ är oberoende av $V(t')$ om $t \neq t'$.⁴ (Principen innebär naturligtvis inte ett förnekande av att våra (nuvarande) föreställningar om förflutna och framtida händelser spelar roll för hur bra vi har det nu).

3 Jfr R M Hares *The Language of Morals* II.5.2.

4 Hur stark är egentligen den föreslagna principen, dvs vad utesluts av den? Bland annat utesluter principen att händelser kan ha retroaktiva effekter. Det kan t ex inte ha finalt värde för oss att få våra förflutna prospektiva önskningar uppfyllda. Att en person nu lyckas ta en examen gör inte hans tidigare liv som student bättre. Vidare utesluts att nuvarande värden supervenierar på tillstånd och händelser som inte längre föreligger. Hur bra en person har det nu påverkas t ex inte av att hans nuvarande retroaktiva önskningar är uppfyllda.

Principens avsedda innebörd är kanske lättast att förklara i specialfallet hedonism: Hur bra en person a har det vid en tidpunkt t beror, om hedonismen är riktig, enbart på hur behagliga eller obehagliga a 's upplevelser är vid t . Hur bra a har det vid t beror alltså varken på vad a faktiskt kommer att uppleva efter t eller på hur mycket lust och olust a kan förväntas uppleva efter t . (Och analogt för förflutna upplevelser.)

I termer av en persons framtidsutsikter (med avseende på välfärd) innebär den föreslagna principen att en person a mycket väl kan ha bättre framtidsutsikter vid en tidpunkt t än vid t' utan att det därav följer att $V(a,t) > V(a,t')$. Eller att en person a mycket väl kan ha bättre framtidsutsikter vid t än en person b trots att $V(b,t) > V(a,t)$ eller $V(b,t) = V(a,t)$.

4. Aggregation över tid. Några vanliga intuitioner

Låt oss nu ta ytterligare några relativt naturliga (men kanske inte helt oproblematiska) intuitioner under övervägande.

(4) Ju längre något bra varar, desto bättre. Om en viss situation är bra för en viss person, så är det bättre för denna person ju längre situationen varar. Om t ex en viss person har ett liv värt att leva, så är det bättre för henne att leva ett längre än kortare liv.⁵

(5) Givet ett visst tidsintervall: ju bättre en person har det under detta intervall, desto bättre är det (för denna person).⁶

(6) Ytterligare en intuition avser framtidsutsikter: Det är bättre för en person att ha mera gott framför sig än att ha mindre gott framför sig. Speciellt är det bättre för en person att ha ett längre liv framför sig än ett kortare, under förutsättning att personen har det någorlun-

5 En hedonistisk motsvarighet kunde vara: Ju längre en lustupplevelse varar desto bättre, givet att intensiteten är densamma.

6 Här är den hedonistiska varianten: Givet två lustupplevelser av samma varaktighet är den mer intensiva att föredra.

Det kan vara värt att påpeka att det finns flera potentiellt relevanta innebörder av tid (varaktighet) som spelar roll i dessa intuitioner. T ex kan vi skilja mellan objektiv tid ('klock-tid') och subjektiv tid (upplevd tid). Relevansen av dessa tidsbegrepp i evaluativa kontexter diskuteras i Brülde's *The Human Good*, appendix E. I denna uppsats kommer vi att inskränka oss till att beakta objektiv tid.

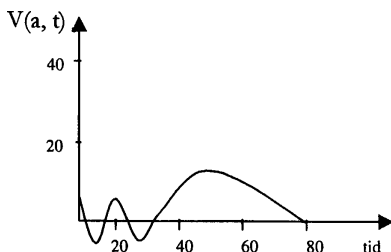
da bra (och detta oberoende av hur länge han redan levit/hur gammal han är).⁷

För att kunna göra rättvisa åt intuitioner som dessa leds vi till tanken att de momentana V -värdena måste kunna aggregeras (över tid) och därvid ge upphov till en annan typ av värden, nämligen värden som kan tillskrivas temporalt utsträckta företeelser.

5. Aggregation över tid. Problemen

Den föregående paragrafen ger upphov till följande frågor: Uttrycker (4) – (6) trovärdiga antaganden? Är de ens fullt begripliga? Hur kan man, förutsatt att de är meningsfulla, 'förklara' dem?

(4) och (5) förutsätter inte bara åsikten att temporalt utsträckta entiteter kan ha värden (för personer), utan kan också uppfattas som (ofullständiga) förslag till hur dessa värden kan bestämmas. Så frågan uppstår: Exakt hur skall dessa värden bestämmas? Det naturliga (och kanske i någon mening det enda) sättet att utveckla dessa idéer är att utnyttja funktionsgrafer av följande typ:



där V – eller $V(a, _)$ – är måttet på hur bra en person a har det vid olika tidpunkter. Lägg märke till att vi antar att V kan anta negativa värden. Att $V(a, t) < 0$ antas innebära att a har det dåligt vid t .⁸ Det är nu ett kort steg till det ytterligare antagandet att värdet 0 innebär 'värde-

⁷ En variant av denna intuition är: Det är bättre för en person att ha en längre lustupplevelse framför sig än en kortare (av samma intensitet).

Lägg märke till att termerna "bättre" och "gott" i fraser som "det är bättre för en person att ha mera gott framför sig ..." tycks hänföra sig till olika typer av värde. Vi återkommer till detta längre fram.

⁸ Att a har det dåligt vid t innebär förstås inte detsamma som att a 's liv inte är värt att leva vid t (om detta ens kan ges en meningsfull tolkning) eller att det vore bättre för a att vara medvetlös vid t .

mässig neutralitet', eller att $V(a, t) = 0$ betyder att a varken har det bra eller dåligt vid t . Det förefaller då harmlöst att låta V vara definierad (och lika med 0) även i tidpunkter som faller utanför personens livstid.

Vi kommer också att för enkelhets skull (i denna uppsats) tillåta oss friheten att anta att 'välfärdsgraderna' har all den struktur som behövs för att vi skall kunna behandla V som ett (integrerbart) kvotskalemått.

Likhetererna mellan det aggregationsproblem vi står inför och det så kallade hedonistiska 'kommensurabilitetsproblemet'⁹ är uppenbara, men det finns också skillnader. Vi kan till exempel inte utan vidare anta att värdet hos en persons liv beror enbart av hur bra personen har det vid alla tidpunkter, t ex att det är proportionellt mot den area som avgränsas av motsvarande V -kurva.

6. Aggregation över tid. Ett första förslag

En vanlig idé (inte minst inom utilismen) om hur värde skall aggregeras över tid är följande: Värdet hos ett liv (eller en temporal del av ett liv) är proportionellt mot dess G -värde, där detta definieras genom

$$G(x) = \int_{*}^{\dagger} V(x, t) dt = \int_{-\infty}^{\infty} V(x, t) dt$$

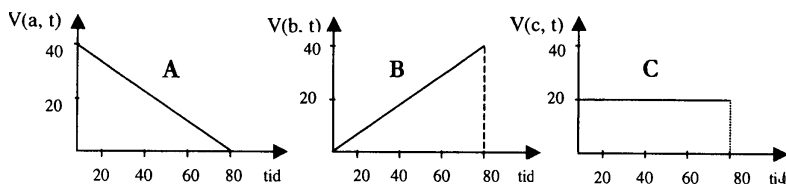
där $*$ och $\dagger$ är tidpunkterna för födelse respektive död hos personen x (och $V(x, t)$ som tidigare anger hur bra x har det vid t). Det 'tids-oberoende' värde som G tilldelar x – eller snarare x 's liv – är (proportionellt mot) storleken på den av V avgränsade arean.

En första not om enheter: Om måttenheten för G -värdet är – säg – utiler, så måste enheten för V vara av typen utiler/tidsenhet. Funktionerna V och G mäter alltså storheter i olika dimensioner. Om båda mäter värden måste det alltså vara olika typer av värden.

Den betraktade aggregationsmetoden är uppenbarligen helt förenlig

⁹ Detta problem baseras på antagandet att värdet hos en upplevelse är en funktion av två faktorer, dess varaktighet och dess grad av behaglighet (t ex intensiteten hos dess lustkvalitet), där dessa faktorer är oberoende av varandra. Problemet består i att karaktärisera den antagna funktionen. Det förefaller rimligt att anta att den är monotont växande i båda argumenten, liksom att om någonda argumentet antar värdet 0 så är också funktionsvärdet 0. Men hur skall funktionen vidare bestämmas? Det är långt ifrån självklart att man måste anta någon form av multiplikationsprincip. Jfr Danielsson 1983, Ofstad 1980, Brülde 1998 (appendix E).

med intuitionerna bakom (4) och (5), men är den rimlig? Stämmer den med andra relevanta intuitioner? Betrakta följande tre exempel (A, B och C nedan) på möjliga distributioner av 'välfärd' över tid.



Här är $G(a) = G(b) = G(c)$ ($= 1600$ med de antagna värdena), och enligt vår första aggregationsprincip har de tre exemplifierade livet samma värde (för de tre personerna). Denna slutsats kan emellertid ifrågasättas. Till exempel kunde någon – kanske av egalitära skäl – hävda att livet i fall C är bättre än de övriga.

Mer sannolik är invändningen att livet i fall B är bäst och det i fall A sämst. Denna rankning avspeglas i följande intuition:

(7) Det är – allt annat lika – bättre för en person att ha ett liv som stadigt förbättras än ett som stadigt försämras (eller ett i vilket personen hela tiden har det lika bra). Det är till exempel (allt annat lika) bättre att leva ett liv som blir lyckligare och lyckligare än ett i vilket lyckan hela tiden avtar, om den 'sammanlagda mängden' av lycka är densamma i de två fallen.¹⁰

Om (7) är giltig, dvs om lutningen på V-kurvan spelat roll för storleken på det aggregerade värdet, så är det uppenbart att liv med samma G-värde kan vara olika bra, och därmed att G inte ger oss ett bra mått på värdet av ett liv. Detsamma gäller förstås om den ovan antydda egalitetstanken skulle vara rimlig.

7. Aggregation över tid. Ett andra förslag

Kritiken ovan av den första aggregationsprincipen ger upphov till en andra princip för tidsaggregation. Denna princip innebär (i grova drag) att värdet på ett liv beror av två faktorer, nämligen (a) ytan av det område som avgränsas av V-kurvan och (b) V-kurvans gradient. Lägg

¹⁰ Jfr Nozicks *The Examined Life*, kap 10, s 100–101.

märke till att detta förslag liksom det förra förutsätter att all relevant information finns representerad i V-funktionens graf.

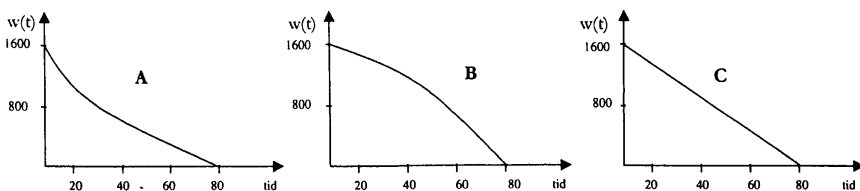
Efter en kort utveckling skall vi återkomma till hur det andra förslaget kan ges en preciserad form.

En kort utveckling: w-värden och W-värden. Om vi återvänder till de tre exemplifierade fallen ovan, och rankar dessa i enlighet med intuitionen i (7), så finner vi att livet i B är bäst, följt av fall C medan det i A är det sämsta livet av de tre. Vi kan också notera att om vi jämför de tre fallen vid (åldern) 40, dvs betraktar $V(a,40) = V(b,40) = V(c,40) = 20$ så har alla tre personerna det lika bra vid denna ålder. Ändå är det rimligt att (av de tre fallen) föredra att vara i *b*'s position vid 40 års ålder. Vi kan säga att *b* har de bästa framtidsutsikterna vid 40 av de tre, och att *a* har de sämsta. Med en annan terminologi kunde vi säga att *b* är i ett bättre läge (vid 40 år) än *c*, som i sin tur är i ett bättre läge än *a* (jfr. intuition (6)).

Låt oss för att hantera dessa intuitioner införa ännu ett värdemått (som naturligtvis måste vara tidsberoende). Vi kallar detta mått utsiktswärdet $w(x,t)$ och definierar det genom

$$w(x,t) = \int_t^{\dagger} V(x,u) du = \int_t^{\dagger} V(x,u) du$$

Detta mått anger helt enkelt, för en person *x* och en tidpunkt *t*, hur 'bra framtid', eller hur 'goda utsikter' *x* har vid *t*.¹¹ Låt oss titta på graferna för *w*-funktionen i de tre diskuterade fallen:



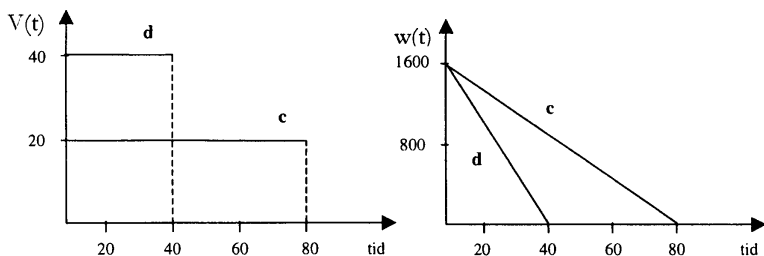
¹¹ Här vore det onekligen på sin plats att skilja mellan *förväntat* framtida utfall och *faktiskt* framtida utfall. Vi tillåter oss dock att bortse från denna komplikation, och kommer i det följande att anta att *w*-funktionen baseras på det verkliga utfallet, även om detta tycks förutsätta en (nog så problematisk) framtidsrealistisk position.

Framtidsutsikterna för de tre personerna försämras – som vi kunde förvänta oss – allteftersom tiden går, och når värdet 0 vid tiden för deras död. Däremot försämras framtidsutsikterna på olika sätt i de tre fallen.¹² Vårt närmaste mål är dock att finna ett (tidsberoende) mått som förklarar den ranking som intuition (7) ger upphov till. Storleken på ytorna under w -kurvorna ger onekligen 'rätt' ordning i detta fall, och om vi återigen tänker på aggregation (= integration) över tid så får vi automatiskt uppslaget att införa ett mått $W(x)$ genom:

$$W(x) = \int_0^{\dagger} w(x, t) dt$$

En andra not om enheter: Det följer från definitionerna att enheten för w -måttet är densamma som för G -måttet – säg igen utiler – och att W -måttet då måste ha en enhet av typen util $\times$ tidsenhet, t ex util-timmar.

Låt oss här introducera ytterligare ett exempel. Vi jämför fall C ovan med ett i vilket en person d lever hälften så länge som c , men vid varje tidpunkt under sitt liv har det dubbelt så bra som c .¹³ Situationerna återges i följande diagram:



Här finner vi att $G(c) = G(d)$. Ur ett utilistiskt standardperspektiv skulle c och d alltså ha lika bra liv. Däremot gäller att $W(c) > W(d)$, vilket möjligen skulle kunna förklara varför vissa tenderar att ranka c 's liv högre än d 's, eller – mer allmänt – betrakta längre liv som mer värdefulla än kortare liv även då alternativen 'innehåller lika mycket välfärd'.

12 I allmänhet kan framtidsutsikterna (i faktisk mening) såväl förbättras som försämras när tiden går, eftersom V -funktionen även kan anta negativa värden.

13 Denna typ av exempel förutsätter naturligtvis att hur bra en person har det vid en tidpunkt kan mätas på en kvotskala.

En sista not om enheter: Ingen rekommenderas att ta de föreslagna måttenheterna på särskilt stort allvar. Däremot bör man ta den involverade typen av dimensionsanalys på stort allvar. Den visar att man inte kan addera V- och w-värden. Och den ger uppslag till funderingar. Anta t ex att det går att ge en begriplig innebörd åt W-värden, och att vi har ett förslag till enhet för denna storhet. I relation till W skulle då V mäta en slags 'acceleration'. Sådant kan göra vem som helst betänksam.

En möjlig precisering av den andra aggregationsprincipen. Vi kan nu ge den antydda andra principen en mer precis formulering genom att föreslå att värdet hos ett liv (eller en del av ett liv) är proportionellt mot dess W-värde (sådant detta definierats i utvecklingen ovan). Eftersom $G(a) > G(b)$ inte implicerar att $W(a) > W(b)$ (eller vice versa) innebär detta att a 's liv kan vara bättre än b 's även om $G(b) > G(a)$.

Även denna andra aggregationsprincip kan ifrågasättas. Till att börja med kan man argumentera för att det finns möjliga fall där liv med högre W-värden intuitivt är sämre än andra liv med lägre W-värden. Jämför fall C ovan (i vilket V-värdet är konstant = 20 under 80 år) med fall E i vilket en person e har V-värdet -1 i 79 år men under vars sista år $V = +1679$. Personen e i fall E har ett mycket högre W-värde än c i fall C, men har trots det enligt mångas intuitioner ett sämre liv än c .¹⁴ Eller jämför fallen C och D ovan med fall F i vilket en person har V-värdet 1 under hela sitt 1600 år långa liv. Det är långt ifrån uppenbart att personen i fall F har det bästa livet av de tre.¹⁵

Vidare kan man hävda att det finns värden som inte kan dateras överhuvud taget, och som alltså inte kan representeras med hjälp av tidsberoende funktioner. Ett möjligt exempel på ett sådant värde kunde vara 'grad av organisk (diakronisk) enhetlighet'.¹⁶ Ett annat tänkbart exempel kunde vara följande: Det skulle kunna vara bra för en person (men inte

14 Detta exempel har föreslagits av Torbjörn Tännsjö.

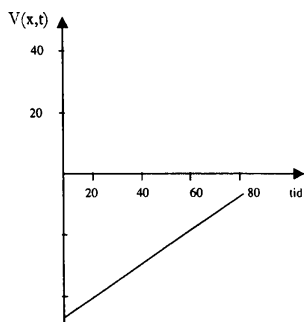
15 Dessa exempel kan också åberopas mot den första aggregationsprincipen, eftersom personerna i samtliga fall tilldelas samma G-värde. Det tycks följa att inte heller någon rimlig kombination av G- och W-värden ger en intuitivt rimlig rankning i alla fall.

16 En hög grad av diakronisk organisk enhetlighet skulle kunna innebära att livet uppvisar både en stark variation över tid och ett starkt sammanhang mellan olika delar. Såväl ett monotont som ett fragmentariserat liv skulle utgöra motsatser.

vid någon viss tidpunkt) att få sina prospektiva önskningar från förfluten tid uppfyllda, även om personen inte längre har dessa önskningar kvar.¹⁷

Heterogena principer. Innan vi helt lämnar den andra aggregationsprincipen i dess vaga form – dvs idén att värdet av ett liv är en funktion av (a) ytan på det område som avgränsas av V-kurvan och (b) denna kurvas gradient – bör vi kanske påminna om att förslaget att 'värdet av ett liv är proportionellt mot dess W-värde' bara är ett av flera möjliga sätt att precisera denna idé. En annan möjlighet vore att konstruera en heterogen princip, till exempel genom att försöka utnyttja tidsderivatan V' av V-funktionen.

För att förklara hur ett sådant förslag skulle kunna utformas återvänder vi till de tre personerna a , b och c . Närmare bestämt betraktar vi deras situation vid åldern 40 år. Det tycks rimligt att ranka dessa så att b 's läge är det bästa och a 's det sämsta, trots att $V(a,40) = V(b,40) = V(c,40)$. Som redan påpekats ligger det nära till hand att 'förklara' denna rankning genom att hänvisa till tidsderivatan V' av V , ty $V'(b,40) > V'(c,40) > V'(a,40)$. Att tidsderivatan *ensam* inte räcker för att ge en rimlig rankning är emellertid lätt att inse. Betrakta t ex fallet med den otursamme herr x nedan:



Ett näraliggande förslag är då att 'kombinera' funktionerna V och V' . Märk då att storheterna som mäts av V och V' har olika dimension¹⁸, så sättet att kombinera dem kan inte vara additivt. Inte heller kan det

17 Det är sedan bara ett kort steg till idén att det skulle kunna vara bra för oss att få våra intrinsikala prospektiva önskningar uppfyllda efter vår död. I sådana fall vore det knappast längre rimligt att anta att
$$\int_{-\infty}^t V(x,t) dt = \int_{-\infty}^{\infty} V(x,t) dt$$

18 Vilket är ett skäl för att kalla en kombination av dem heterogen.

vara multiplikativt, eftersom såväl V som V' kan anta negativa värden. Närmast till hands verkar vara att införa ännu en 'typ av värden' – låt oss kalla dem U -värden – bestående av ordnade par av V - och V' -värden. Vi sätter alltså $U(a, t) = (V(a, t), V'(a, t))$.¹⁹ En (partiell) ordning på U -värdena kan sedan införas genom till exempel:

$$(A, B) \leq (C, D) \text{ om och endast om } A \leq C \text{ och } B \leq D$$

Den resulterande ordningen $(|U|, \leq)$ har väl intuitivt en del som talar för sig som skala för att mäta hur bra en persons faktiska läge är vid en viss tidpunkt. Att åberopa icke-linjära strukturer som mätskalor är dock inte särskilt 'metodologiskt attraktivt'.

Om vi nu återgår till problemet att formulera en heterogen aggregationsprincip kan vi till att börja med notera att det är oklart vad det skulle innebära att aggregera U -värden över tid, såvida detta inte görs för faktorerna separat. Följer vi den idén bör vi få något i stil med

$$A(x) = \left(\int_{\cdot}^{\dagger} V(x, t) dt, \int_{\cdot}^{\dagger} V'(x, t) dt \right)$$

där $A(x)$ är det (tidsoberoende) aggregerade värdet av individen x 's liv. Det följer i så fall att $A(x) = (G(x), V(x, \dagger) - V(x, *))$, dvs det ordnade paret av dels det tidigare introducerade G -värdet och dels skillnaden mellan V -värdena vid x 's död respektive födelse. Även om detta kan uppfattas som ett (litet!) framsteg i relation till att enbart ta hänsyn till G -värdet hos ett liv, så kan det knappast anses vara en tillfredsställande lösning av aggregationsproblemet, speciellt med tanke på det metodologiska kostnaden för denna 'innovation'.

Diskussionen har här förts via exempel, men vi vågar ändå uppställa hypotesen att alla försök att formulera en (på en gång precis och trovärdig) heterogen aggregationsprincip kommer att misslyckas.

8. Aggregation över tid. Ytterligare förslag

Om det finns värden som inte ens kan dateras i svag mening²⁰, så

¹⁹ Vi får då U -värdena $(20, -0,5)$, $(20, 0,5)$, $(20, 0)$ och $(-30, 0,5)$ för a, b, c respektive x vid 40 års ålder i exemplet ovan.

²⁰ Med att ett värde X inte kan dateras i svag mening förstås här att det kan avläsas från grafer av den typ som använts ovan. Vad skulle det då

kommer värdet av ett liv att bero av förhållanden som inte kan representeras med hjälp av grafer av den typ som använts i denna uppsats. Och i så fall måste detta avspeglas i valet av princip för aggregation. Till exempel:

(P) Värdet av ett liv beror av (a) ytan på området som avgränsas av motsvarande V-kurva, (b) gradienten för V-kurvan och (c) hur organiskt enhetligt livet ifråga är.

Det är inte otroligt att värdet av ett liv är beroende av hur organiskt enhetligt det är: Antag att två personer, x och y , har identiska V-kurvor. Men medan x har ett koherent, välintegrerat, liv så är y 's liv extremt fragmentariskt och kaotiskt. I ett sådant fall förfaller det rimligt att betrakta x 's liv som bättre än y 's, trots att alla värdemått som kan definieras utifrån V-funktionen sammanfaller.

Den ökning i intuitiv rimlighet som t ex (P) innebär har ett avsevärt metodologiskt pris. Till att börja med är det minst sagt osannolikt att grad av organisk enhetlighet ens är ordinalt mätbar. Om dessutom värdet av ett liv beror av flera (av varandra delvis oberoende) faktorer, så är det näst intill uteslutet att det skall gå att ranka liv linjärt. Och detta även om varje faktor för sig är ordinalt mätbar.

9. Sammanfattning och slutsatser

I denna uppsats har vi försökt visa att vissa intuitioner rörande temporala aspekter på värde ger upphov till en rad olika (men relaterade) typer av värden. Vi har letts till att införa V-värden (som är momentana och tidsberoende), G-värden (som är durativa och tidsberoende), w-värden (som är durativa och tidsberoende) och W-värden (som är durativa och tidsberoende). Vi har även lekt med tanken på U-värden (som är momentana, tidsberoende och icke-linjära) och A-värden (som är durativa, tidsberoende och icke-linjära). Vi har också visat (t ex i de tre 'noterna om enheter') att dessa olika värdebegrepp i en ganska

bära att ett värde X inte kan dateras i stark mening? Antag att någon hävdar att X är bra för en person p , och du frågar *när* X är bra för p (vilket alltid förefaller vara en begriplig fråga). Om svaret är att det inte finns någon tidpunkt vid vilken X är bra för p , dvs aldrig i en viss mening, så kan X inte dateras i den starka meningen. Ett exempel på ett värde som kan dateras i svag men inte i stark mening är värdet av ett långt liv.

precis mening är inkommensurabla.

Vi har också försökt göra det troligt att varje intuitivt trovärdig princip för aggregering över tid implicerar att liv inte kan rankas linjärt med avseende på värde, och detta även om 'grad av välfärd' är kardinalt mätbart. Vi har också framfört tvivel på att det finns någon generell aggregeringsprincip som är förenlig med alla rimliga intuitioner om hur liv bör rankas i partikulära fall.

Referenser

- BRÜLDE, BENGT (1998), *The Human Good*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1998.
- DANIELSSON, SVEN (1983), "Hur man inte kan mäta välmåga" i *Filosofisk tidskrift* 1983, häfte 3, s 28–37.
- HARE, R M (1952), *The Language of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1952.
- NOZICK, ROBERT (1989), *The Examined Life: Philosophical Meditations*, New York: Touchstone, Simon & Schuster, 1990.
- OFSTAD, HARALD (1980), *Ansvar og handling*, Oslo: Universitetsforlaget, 1980.

Amnesti eller straff?

Hur bör demokratier behandla tidigare regimers förbrytare?

1. Inledning

Postdiktatoriska, demokratiska regimer ställs inför ett dilemma: ska forna regimers företrädare straffas för begångna brott? Historiskt har denna fråga aktualiserats särskilt i samband med brott mot mänskliga rättigheter, i synnerhet fängslande av politiska motståndare, tortyr och annan grym behandling. I denna artikel kommer jag att koncentrera mig på sådana kränkningar av mänskliga rättigheter.¹

Denna straffråga är nära besläktad med den bredare frågan om straffets rättfärdigande. Till den kan två olika moralfilosofiska hållningar intas: *vedergällning* och *prevention*.

Vedergällningsidealets grundläggande princip säger att brottslingar *förtjänar* att straffas, enbart på grund av att de i det förflutna begått ett brott.

Det finns olika typer av vedergällningsteorier (också kallade retributiva teorier).² Något som är gemensamt för dem alla är principen att enbart det att en individ utom rimligt tvivel kan bindas till ett brott kan *rättfärdiga* att hon utsätts för straff. Eventuella positiva konsekvenser av straffet, även om de också kan vara viktiga för en retri-

1 De grundläggande tankarna i denna artikel presenterades vid en debatt arrangerad av Amnesty Internationals svenska sektion under partiveckan i Sundsvall, i augusti 1999. Andra debattörer var Percy Bratt (Svenska Helsingforskommittén för mänskliga rättigheter), Erik Östberg (för Internationella Brottmålsdomstolen i Haag) och Anna Bestman (Läkare utan gränser).

2 De i den aktuella straffrättsfilosofiska debatten mest framträdande retributiva teorierna är klassisk vedergällning (vars främsta företrädare var Immanuel Kant) och den så kallade "benefits-and-burdens"-teorin. Klassisk vedergällning går också under namnet "öga-för-öga"-teorin och diskuteras framför allt i samband med dödsstraffsfrågan.

butivist, kan enligt henne aldrig ingå i straffets rättfärdigande.

Ett centralt inslag i vedergällningssidén är att tidigare brottslighet skapar en skyldighet för statsmakten att döma till straff av en viss (inte alltför lindrig) karaktär. Olika vedergällningsteorier lägger olika vikt vid denna skyldighet. Enligt *klassisk retributivism*, blir t ex hela samhället delaktigt i det omoraliska som ett ostraffat brott innebär. Enligt andra former av retributivism äger skyldigheten att straffa lagbrott enbart en *prima-facie* karaktär: statsmakten har förvisso en plikt att straffa de skyldiga, men denna plikt kan övertrumfas av andra, konkurrerande plikter, utan att detta innebär att något omoraliskt har inträffat.

Vedergällningstanken är moraliskt dubiös. Är det verkligen eftersträvarsvärt att alltid utdöma straff, utan att beakta följderna av det? Det traditionella retributiva svaret, att "Straff bör utmätas därför att brottslingar förtjänar det", framstår som ren och skär metafysik. Inte blott innebär svaret att de vanliga komplikationerna kring den fria viljans problematik skulle vara lösta, utan också att ogynnsamma förhållanden under t ex uppväxtåren aldrig kan upphäva lagbrytarens rättsliga ansvar.

Särskilt när det gäller demokratiseringsprocesser visar sig vedergällningsidealet vara olämpligt. Enligt klassisk retributivism bör alla tidigare förbrytare – utan undantag – straffas av den nytillträdde demokratiska regimen. Men i en situation där forna regimers förbrytare upplever att de inte kan undgå att straffas för sina tidigare illdåd kommer de att göra allt de kan för att blockera övergången till demokrati, eller – om denna redan skett – för att återgå till ett auktoritärt styre som garanterar dem strafffrihet. Klassisk vedergällning riskerar därmed att bli kontraproduktiv och den tvingar de demokratiska krafterna att slå in på en *irrationell konfrontationspolitik*.

Men även andra, mer nyanserade retributiva teorier framstår som föga tillämpliga i sammanhanget. Om än inte absolut, är plikten att straffa forna regimers förbrytelser enligt dessa teorier ändå så starkt betonad att den straffpolitik dessa nyare retributiva ansatser kräver kan försvåra demokratins utveckling. Amnesti inom ramen för dessa retributiva straffsystem kan utfärdas endast när mycket stora värden står på spel. Ett sådant värde är naturligtvis själva demokratins (åter)upprättande. Det är dock svårt att tänka sig andra situationer som för retributivisten kan rättfärdiga att man åsidosätter plikten att straffa de

skyldiga. Nationell försoning – ett allmänpolitiskt mål som kommer att diskuteras längre fram i denna artikel – är definitivt inte ett av dessa värden. I den rigoröst punitiva retributiva världen är försoning mellan förbrytare och laglydiga individer blott möjlig efter att förbrytarna sonat sitt brott.

I praktiken innebär detta att en vedergällningsinriktad bestraffningspolitik, även i mindre rigorösa varianter, gör det svårt att befästa det demokratiska statsskicket. Resurser som kunde användas till att exempelvis främja ekonomisk utveckling och social rättvisa i landet kommer i en sådan modell att i stället avledas till de rättsskipande instanserna. Uteblivna förbättringar i levnadsstandarden kan dock misskreditera den (åter)upprättade demokratin och, i värsta fall, äventyra dess stabilitet. Historien vittnar om åtskilliga fall där ekonomiska kriser – och medföljande folkligt missnöje – använts av antidemokratiska krafter för sina politiska syften.

Slutsatsen blir då att även nyare vedergällningsteorier är för dogmatiska för att framgångsrikt hantera övergången från diktatur till demokrati. Jag skall därför bortse från att diskutera vedergällning i resten av denna artikel.

Preventionsidén innebär att straff enbart kan rättfärdigas om man därigenom uppnår något önskvärt brottsförebyggande mål vars sociala nytta överskrider kostnaden för straffåtgärden. Vanligen formuleras dessa brottspreventiva mål med hänvisning till fyra olika sätt att förebygga kriminalitet: *rehabilitering*, *avskräckning*, *moralbildning* och *inkapacitering*.

Eftersom man enligt preventiva straffteorier inte bör straffa brottslingar annat än för att reducera antalet brott, är de mycket mer flexibla och bättre anpassade att ta itu med olika problematiska aspekter i den politiska verkligheten än vedergällningsteorier.

Enligt rehabiliteringsidealet är straff rättfärdigat när det är utformat på så sätt att det leder till att brottslingen återanpassas till samhället. Rehabilitering kan uppnås genom moralisk påverkan, terapeutisk/medicinsk behandling, eller en kombination av dem.

Moralbildningsidén innebär att man, genom att straffa brottslingar, skapar psykologiska och/eller moraliska barriärer hos allmänheten, som gör att folk avstår från brottsligt beteende.

Avskräckningstanken går i stället ut på att få folk att avstå från att begå brott, inte på moraliska överväganden, utan snarare till följd

av fruktan för att utsättas för straffpåföljden. I den tekniska litteraturen skiljs mellan individuell och allmän avskräckning. I det förra fallet syftar påföljden till att få den straffade brottslingen att avhålla sig från att återfalla i kriminalitet. I det senare fallet försöker myndigheterna att genom strafftillämpning skrämma allmänheten (alltså, tilltänkta brottslingar) att hålla sig inom lagens ramar för att undvika att löpa samma öde som de straffade brottslingarna.

När brottslingar till sist varken kan rehabiliteras eller avskräckas från att begå brott, finns fortfarande möjlighet att förebygga framtida brott genom att göra det fysiskt omöjligt, eller åtminstone svårare, för dem att återfalla i brott. Med hjälp av tekniska medel kan brottslingar då oskadliggöras, eller man kan spärra in dem på anstalt (vilket försvårar fortsatt brottslighet utanför fängelsemurarna) eller genom att de avrättas (vilket omöjliggör återfall i kriminalitet i detta liv).

Utöver dessa fyra olika kriminalpolitiska mål finns det andra allmänpolitiska målsättningar som framstår som viktiga för en ny demokrati. Jag kommer att fokusera min diskussion kring två av dem: demokratins konsolidering och nationell försoning.

Fråga om demokratins konsolidering är relaterad till *maktfrågan*, eftersom den är direkt avhängig av styrkeförhållanden mellan de demokratiska krafterna och anhängarna av den gamla, auktoritära regimen. Demokratins konsolidering förstås här som ett tillstånd där antidemokraterna inte längre förmår att med hjälp av våldsamma, författningsstridiga medel avsätta den demokratiska regeringen.

Fråga om nationell försoning har i stället att göra med demokratins *utveckling*, som i hög grad vilar på de olika politiska fraktionernas förmåga att komma över sina dispyter och enas om ett ömsesidigt fördelaktigt sätt att leva samman. Nationell försoning förstås här som ett tillstånd där forna politiska fiender, trots sina meningsskiljaktigheter, hanterar sina dispyter på ett fredligt sätt.

I nästa avsnitt kommer jag att granska vart och ett av dessa fyra olika preventionsinriktade straffteorier utifrån deras (o)förmåga att säkerställa den nya demokratiska ordningens allmänpolitiska mål. Jag kommer att skilja mellan olika scenarier, i vilka den nya demokratins politiska utveckling kan äga rum, vilka ofta sammanblandas i debatten. Dessa scenarier är: (a) Hur behandla diktatorer som lämnar ifrån sig makten genom förhandlingar? (b) Hur behandla avsatta diktatorer som tvingats bort från makten? (c) Hur behandla antidemokratiska konspi-

ratörer (kuppmakare) som efter demokratins (åter-)införande planerar att genom våld störta den demokratiska makten? (d) Hur behandla kuppmakare som misslyckats med att genom våld omstörta demokratin?

Jag ska försöka visa att det inte alltid är angeläget att straffa forna förbrytare, om syftet är att underlätta övergången till demokratin. Samtidigt kommer jag att argumentera för rimligheten av att avrätta farliga kuppmakare, i livsbesparande syfte.

Avslutningsvis, i de fall där straff rekommenderas, kommer jag att diskutera frågan: "Hur många av tidigare regimers förbrytare bör den nya demokratiska regeringen straffa?"

2. Rehabilitering

Trots att rehabiliteringstanken kan tyckas få stöd av humanitetsskäl, ter den sig vid närmare betraktande i allra högsta grad problematisk ur rättssäkerhetssynpunkt, i synnerhet när det gäller politiska brott. Genomförs rehabiliteringsidén konsekvent kan man lätt hamna i den "kinesiska situationen", där oliktankande skickas till omskolningsanstalter för att de ska få hjälp med att anamma den "rätta" ideologin. En sådan politik innebär en kränkning av brottslingarnas autonomi, eftersom de tvingas genomgå en värdeomvandling (som ofta implicerar djupa personlighetsförändringar) för att överhuvudtaget ha någon möjlighet att komma på fri fot och återgå till samhällslivet.

Mot detta kan man invända att alla straff innebär en sorts manipulation med den dömdes värderingar. Enligt t ex klassisk retributivism utmäts straffet för något den onda gärningsmannen gjort. Är inte det implicita budskapet då att gärningsmannen borde omvärdera sitt illdåd? Och i ett avskräckningssystem ådöms straffåtgärden i syfte att få brottslingen (och även potentiella lagbrytare) att utveckla rädsla för påföljden. Är inte detta ett försök att hos individer inpränta en negativ värdering av den brottsliga handling, som på detta sätt bestraffas?

Skillnaden är dock att i ett rehabiliteringssystem strävar myndigheterna efter att *direkt* och *avsiktligt* omvandla den dömdes värdesystem. En sådan politik utgör ett farligt prejudikat, då den medför att lagbrytarens enda möjlighet att (åter) behandlas som en fullvärdig samhällsmedlem är att hon som sina egna införlivar myndigheternas värdeomdömen om brottet. Risken för politisk manipulation från statsmaktens sida blir då överhängande.

Men, kunde man fråga vidare, varför skulle det vara ett problem att omvandla notoriska brottslingar till laglydnad, i synnerhet när det handlar om klara fall av klandervärt beteende, såsom krigsförbrytelser och brott mot grundläggande mänskliga rättigheter? Är inte forna förbrytares rehabilitering ett nödvändigt villkor för äkta nationell försoning, en av demokratins två grundläggande allmänpolitiska målsättningar? Spelar det egentligen någon roll om denna värdeomvandling tvingats fram genom påföljden?

Jag anser att det gör det. Det enda rimliga i en demokrati är att ställa folk till svars för deras handlingar utan att några (direka och avsiktliga) försök görs att manipulera deras personlighet och värdesystem genom straffåtgärden. Detta innebär naturligtvis på intet sätt att demokraterna ska avstå från att vinna över forna förbrytare för demokratins sak. Men den öppna debatten tycks vara ett mer rationellt instrument i detta avseende. Det är inte bara *politiskt farligt* att appellera till ens meningsmotståndare genom straffåtgärder. En rehabiliteringsinriktad kriminalpolitik riskerar dessutom att bli *kontraproduktiv*. Den riskerar att resultera i "låtsasomvandlingar", iscensatta av hycklare som är beredda att förbehållslöst spela med i myndigheternas åtgärdssprogram för att bli fria. Snarare än att stärka den demokratiska processen riskerar dessa politiska åtgärder att bli till en demokratins Akilleshäla.

Starka konsekventialistiska skäl talar alltså för att man bör avstå från en rehabiliteringspolitik där straff och behandling inte är klart åtskilda från varandra.

3. Avskräckning

Tidigare skilde jag mellan individuell och allmän avskräckning. Det är framför allt den senare som är relevant för valet mellan amnesti och straff för tidigare regimers förbrytelser. Situationer där de avsatta ledarna själva hotar att störta den demokratiska ordningen är ganska sällsynta. Oftast är det nya ledarfigurer, skolade i en gammal odemokratisk tradition, som träder fram på den politiska arenan till följd av de gamla ledarnas misslyckande med att stoppa demokratiseringsprocessen, och som tar sig an uppgiften att sabotera den gryende demokratin.³

3 Även när det är de förra ledarna som ställer sig i spetsen för de odemokratiska ansträngningarna, gör de det framför allt i syfte att undgå rättsliga följder av sina tidigare illdåd. Tekniskt sett kan man därför inte tala om att

Att avskräcka potentiella kuppmakare, och att genom straff av f d diktatorer förmå nya förbrytare att avhålla sig från att upprepa samma slags illgärningar som begåtts under tiden före demokratiseringen, kan vid första anblicken te sig som en i högsta grad väsentlig uppgift för den nya demokratin. Är det inte rimligt att förvänta sig att straffandet av den gamla regimens förbrytare förstärker den nya demokratiska makten?

Det finns dock starka skäl att ifrågasätta avskräckningsstrategins ändamålsenlighet då det gäller att säkerställa demokratin. Det är för det första inte säkert att en konsekvent tillämpad och sträng straffpolitik faktiskt underlättar *övergången* till demokratin. Här bör man skilja mellan olika politiska scenarier.

(a) *Medan politiska förhandlingar fortgår.* Utan möjlighet att er-hålla strafffrihet för begångna kränkningar av mänskliga rättigheter, kommer diktatorer att sakna motivation att lämna ifrån sig makten genom förhandlingar. Riskerar de stränga påföljder kan de även ta till hårdare, grymmare metoder i syfte att undvika att bli ställda inför rätta av en ny demokratisk regering. Det betyder att det i ett förhandlings-läge kan vara rationellt att erbjuda sittande makthavare befrielse från rättsligt ansvar för tidigare illdåd.

(b) *Efter att demokratin (åter)inrättats.* Gäller samma slutsats när diktatorer redan trätt åt sidan och lämnat ifrån sig makten? Här kan det tyckas att skälet att avstå från att utsätta dem för hårda påföljder inte längre gäller: förhandlingarna är över, varför då skona dem från straff-et? Men straffas de, kan en *omvänd global avskräckningseffekt* uppstå. Ju hårdare avsatta diktatorer straffas, desto mindre sannolikt är det att diktatorer i andra länder frivilligt kommer att släppa ifrån sig makten. Resultatet blir ökat lidande i andra odemokratiska länder, till följd av att man utmäter onödiga bestraffningar i det egna landet.

Det finns emellertid en viss risk att en alltför förlåtande praxis leder till alltför stora avskräckningsförluster. Om sittande diktatorer kan räkna med att de praktiskt taget har garanterad strafffrihet när de väl går med på att inleda politiska förhandlingar, kan de i ett tidigare

avskräcka en aktuell förbrytare från att återfalla i brottslighet genom ett nytt straffhot. Det är det gamla hotet om att utsättas för rättsliga åtgärder som fortfarande ligger till grund för handlingsmotivationen.

skede sakna incitament att avstå från hårdare metoder för att bibehålla makten. Här krävs en avvägning mellan förväntade samhällsvinster (som är resultatet av att man genom att bevilja strafffrihet underlättar en smärtfri övergång till ett demokratiskt styrelseskick) och eventuella förluster (i form av intensifierad polisbrutalitet och ökat förtryck) innan de politiska förhandlingarna inleds.

4. Moralbildning

Ytterligare en risk med en alltför förlåtande hållning till forna diktatorer hänger ihop med moralbildningseffekten, också den relevant för maktfrågan. Om det nya demokratiska styret inte förmår/är villigt att straffa tidigare förbrytare, riskerar det att hamna i vanrykte hos allmänheten. En misskrediterad regering kommer troligen att ha svårt att uppnå respekt hos medborgarna.

Moralbildningseffekten är också viktig i fråga om nationell försoning, det andra allmänpolitiska målet för den nyvunna demokratin. Straffas inte tidigare förbrytelser, eller utsätts inte gärningsmännen för åtminstone någon sorts påföljd av t ex administrativ karaktär, kan förbittring och inre konflikter angripa samhällskroppen. Därmed omöjliggörs det för fortsatt demokratisering nödvändiga samförståndet mellan de olika politiska aktörerna.

5. Inkapacitering

Inkapaciteringsidealet kan vid första påseendet förefalla vara tämligen tandlöst, om vi begränsar oss till fängelsestraff. Avsätta diktatorer, liksom maffiabossar, kan fortsätta att styra den politiska utvecklingen från fängelset. Det naturliga svaret på denna invändning är att om så är fallet bör man avrätta dem.

Dödsstraff för vanlig (i betydelsen icke-politisk) brottslighet är behäftat med olika svårigheter, både av praktisk och moralisk karaktär. De är följande:

(i) Med dödsstraff är risken att avrätta en oskyldig person särskilt problematisk, eftersom den drabbade inte kan kompenseras för misstaget.

(ii) Dödsstraff är socialt diskriminerande, eftersom det ofta tillämpas på individer som tillhör fattiga grupper och etniska missgynnade minoriteter.

(iii) Dödsstraffets eventuella avskräckningsvärde går inte att fast-

ställa. Vi vet inte, och kommer förmodligen aldrig att veta, om vi räddar liv på framtida mordoffer genom att avrätta mördare. Hittills utförda undersökningar är illa utformade eller otillräckliga för att ge utslag i vare sig den ena eller den andra riktningen. Denna ovisshet, i sig resultat av den statistiska vetenskapens tillkortakommanden, talar då för att avstå från att tillämpa dödsstraff.

Fastän de är allmänt accepterade drabbar ingen av dessa invändningar dödsstraff som utmäts för tidigare regimers politiska brott.

Risken att avrätta en oskyldig person är i sådana situationer praktiskt taget lika med noll. Folkmördare och torterare är ganska lätta att identifiera. Avrättningar av avsatta diktatorer innebär ingen diskriminerande av fattiga och socialt utslagna grupper. Tvärtom: för en gångs skull avrättas riktigt mäktiga och besuttna grupper! Ledarskikten – i synnerhet odemokratiska sådana – rekryteras nästan alltid från de härskande grupperna i samhället.

Avskräckningsargumentet förtjänar en utförligare diskussion. Dödsstraff för brott mot demokratin kan förväntas ha större brottsförebyggande verkan än dödsstraff för t ex mord. Detta hänger samman med hur *direkt* hotet från tidigare avrättningar upplevs av olika kategorier brottslingar. Mord kan utföras på olika sätt, och mördare skiljer sig starkt från varandra beträffande berätt mod, motivationsbild och andra faktorer som påverkar domstolens bedömning av brottets allvar. Denna vaghet kan rimligen förväntas bidra till att presumtiva mördare har svårare att identifiera sig med tidigare avrättade. Denna svårighet att identifiera sig med med förbrytare som tidigare dömts till dödsstraff, kan förväntas vara mycket mindre hos politiska brottslingar. Eftersom de omständigheter under vilka de utför sina illgärningar är mer likartade, har diktatorer och torterare onekligen lättare att känna igen sina likar än vanliga mördare. Och den sortens brott de kan bli avrättade för (t ex kränkningar av mänskliga rättigheter), skiljer sig inte så mycket ifrån varandra som t ex olika typer av mord gör.

Dessutom är *upptäcktsrisken* för vanliga mördare oftast mycket lägre än den som gäller för forna diktatorer. Medan de förras illdåd ofta sker i det fördolda, är de senares missgärningar praktiskt taget offentliga. Därför krävs det i vanliga fall mindre invecklade utredningar då man ska fastställa vad politiska brottslingar gjort, än då man ska fastställa en "vanlig" mördares rättsliga ansvar.

Dessa faktorer sammantagna skulle göra det befogat att hävda att

dödsstraff för forna politiska brott har en starkare avskräckningseffekt än för vanliga förbrytelser, men här finns en komplikation: den subjektiva (dvs, den upplevda) risken att faktiskt bli bestraffad är ofta låg, åtminstone då det gäller politiska förbrytare som fortfarande sitter vid makten. Förbrytare drabbas ofta av en känsla av att de kan bryta mot lagen och klara sig undan straff. Detta gäller brottslingar i allmänhet, men i synnerhet diktatorer. Diktatorer stärks i sin tro att de ska slippa straff både på grund av sin uppfattning att de har situationen under kontroll och på grund av det tidigare påtalade behovet hos demokrater att bevilja dem strafffrihet för att underlätta övergången till demokrati. M a o är diktatorer som sitter vid makten svåravskräckta. Den sedvanliga strategin att öka påföljdssträngheten för att kompensera den låga straffsannolikheten är inte heller att rekommendera: dödsstraffshotet kan förlänga – och, i värsta fall, äventyra – övergången till ett demokratiskt skick i onödan.

Det är emellertid en helt annan fråga vad som bör göras i samband med sammansvärjningar mot den nyss upprättade demokratin. Här kan ytterligare två politiska scenarier diskuteras.

c) *Konspiratörer förbereder en blodig statskupp mot den nya demokratiska ordningen.* Här tycks dödsstraff vara det adekvata svaret på sammansvärjningen, eftersom det kan tänkas rädda demokratin och spara liv. Här råder inte den vanliga osäkerhet, som gör sig gällande i fråga om dödsstraffets avskräckande verkan i allmänhet. Underlåter vi att avrätta kuppmakare som hotar att genomföra en blodig statskupp kan resultatet bli att många liv går till spillo. I sådana lägen bjuder oss därför försiktighetsprincipen att ta det säkra för det osäkra och kväva upproret i dess linda genom att avrätta kuppmakarna.

d) *Efter ett misslyckat statskupsförsök.* Också här tycks dödsstraff kunna vara motiverat av avskräckningsskäl: avrättar vi kuppmakarna, kan vi förmå potentiella konspiratörer, i vårt land liksom i andra länder, att avstå från att smida liknande kupplaner i framtiden. Men trots det är dödsstraffet i en sådan situation onödigt. Varför avrätta folk, när hotet om ett blodbad iscensatt av antidemokrater inte längre är överhängande? Ja, ett skäl för att ändå göra det kunde vara att man annars sänder ”fel” signaler till presumtiva kuppmakare: det är fritt fram att försöka utplåna demokratin utan att frukta att mista livet. Men jag kan inte se att demokraterna har någon anledning att känna sig särskilt bekymrade av detta. Dels undgår inte konspiratörer straff, även

om de inte bringas om livet. Är straffen tillräckligt hårda, kan detta räcka som avskräckning i framtiden. "Mildheten" i det aktuella fallet hänger i så fall ihop med att kuppen misslyckats. Fortfarande skulle förberedelse till statskupp straffas med döden. Den "signal" som då skickas till antidemokrater är att det är mindre allvarligt att *misslyckas* med ett kupp försök än att *förbereda* ett sådant. Den för demokratins försvar relevanta avskräckningseffekten är m a o tryggad.

Mot resonemangen ovan kunde man invända att demokratin förråder sina grundläggande principer när den avrättar sina motståndare. Ett konsekvent försvar av de demokratiska värdena kräver enligt detta synsätt att man skonar dem som förbereder en sammansvärjning, även när risken att de från fängelset lyckas slutföra statskuppen är överhängande.

En sådan ståndpunkt vittnar enligt min mening om en regeldyrkan av värsta sort. Är principer verkligen så mycket värda att vi bör försvara dem även till priset av ett blodbad? Det är en märklig tanke, att demokraterna, och demokratin som sådan, ska tillåtas gå under, för att idén om livets okränkbarhet ska triumfera.

En annan invändning mot att avrätta ansvariga för tidigare regimers förbrytelser är till sist att dödsstraff med stor sannolikhet skulle försvåra nationell försoning avsevärt. Men detta gäller inte om man endast avrättar ledarna. Eftersom de är få skulle den förbittring som några få anhängare och anhängare till dem skulle uppleva knappt bli ett hinder för nationell uppslutning kring den nya politiska ordningen. Vidare, vad har vi för skäl för att hävda att anhängares och anhängares förbittring blir mindre, om man håller forna antidemokratiska ledare inspärrade under lång tid? Samma resonemang kan tillämpas för att bemöta den klassiska invändningen att "avrättningar skapar martyrer": varför skulle "martyrfångenskapen" vara mindre farlig för demokratin än "martyrdöden"?

Slutsatsen beträffande inkapaciteringsidén är att i synnerhet avrättningar av personer som smider planer på att störta den nya demokratiska ordningen, kan visa sig effektiva när det gäller att befästa den nya ordningen. Särskilt i ett läge där demokratin hotas av ett blodigt motdrag från reaktionära krafter kan dödsstraff vara befogat, eftersom det i sådana lägen kan vara en effektivare inkapaciteringsåtgärd än t ex fängelse. Dock kvarstår naturligtvis svårigheten att i varje konkret situation avgöra när denna extrema åtgärd är nödvändig.

Diskussionen ovan mynnar ut i att allmänavskräckning, moralbildning och – i vissa kritiska lägen – inkapacitering genom avrättningar är de viktigaste kriminalpolitiska målen för den begynnande demokratin.

Var och en av dessa målsättningar är viktig på sitt sätt. Allmän avskräckning kan bidra till att befästa den demokratiska makten på två olika sätt. Även om det inte underlättar en fredlig övergång till demokratin kan det vara rationellt att utmäta hårda straff mot diktatorer som avsatts genom våld, som ett incitament för andra diktatorer att inte vänta för länge med att inleda politiska förhandlingar. Avskräckningsidén verkar också vara särskilt lämpad för att förmå framtida konspiratörer att avstå från att smida sammansvärjningsplaner mot demokratin. En sådan målsättning gör det befogat att döma även misslyckade kupp-makare till stränga påföljder.

Moralbildning verkar i stället vara en förutsättning för att överbrygga gamla konflikter och bygga vidare på den nyligen inslagna demokratiska vägen.

Slutligen kan inkapacitering genom dödsstraff vara en effektiv metod att kväva ett förestående uppror och därmed förebygga ett blod-blad.

Om än i olika former och av olika skäl, är straff i vissa politiska lägen nödvändigt för att uppnå demokratins allmänpolitiska mål. Straffas inte tidigare regimers förbrytelser, kan demokratins makt och utvecklingsmöjligheter äventyras. Men *hur många* forna förbrytare bör straffas för att man ska uppnå dessa mål? Eftersom en vedergällningsinriktad ansats avfärdades i början av denna artikel, är denna fråga liktydig med att fråga hur många förbrytare det är rationellt för de nya demokratiska myndigheterna att straffa. Jag går nu över till att diskutera detta spörsmål.

6. *Hur många ska straffas?*

Inledningsvis bör ett konstaterande göras: i de allra flesta fall är det omöjligt att straffa alla. Bevisen är ofta otillräckliga. Det är inte heller önskvärt att straffa alla forna förbrytare. Dels är det för kostsamt, dels försvåras försoningsmålet av en sådan kriminalpolitik. Det är också onödigt: oftast räcker det med att straffa ett relativt stort antal förbrytare för att splittra den odemokratiska oppositionen och därmed konsolidera den nya makten.

Betyder det att man måste nöja sig med att straffa några få? Det är den kriminalpolitiska strategi som ofta valts av postdiktatoriska regimer. Så skedde t ex efter Nazi-Tysklands fall, och efter det att de grekiska och argentinska militärdiktaturerna avlägsnats från makten. Är det då rådligt att begränsa antalet dömda till några få? Hur uppfylls de relevanta kriminalpolitiska målen, och med dem demokratins allmänpolitiska målsättningar, om ett stort antal forna förbrytare undgår att ställas inför rätta?

7. Maktfrågan

Den viktiga frågan i sammanhanget är vilken betydelse straffets avskräckningseffekt har för demokratins konsolidering. Enligt några straffteoretiker har den ingen större betydelse. Till stöd för denna tes, anför de två argument.

För det första biter inte ens de strängaste straff på inbitna antidemokrater. De drivs av (i varje fall för dem) högtstående ideal och är därför att likställa med samvetsfångar och civilolydnadsaktivister.

För det andra kännetecknas diktatorer och deras närmaste anhängare av en mycket låg subjektiv uppskattning av risken för att bli utsatta för påföljder. Deras mäktiga ställning gör att de har svårare att leva sig in i en situation där de förlorar makten och blir ställda inför rätta. Detta gör att de helt enkelt inte kan bry sig om hur strängt det straff de räknar med att undslippa faktiskt är.

Mot det första argumentet kan invändas att det förmodligen grundas på en skönmalning av de antidemokratiska krafterna. Och även om beskrivningen vore realistisk talar argumentet snarare för att man ska höja straffvärdet, än för att man ska avstå från att straffa. Med strängare straff kan vi få dessa ideologiskt motiverade demokratins motståndare att bli mer mottagliga för straffhotet. Det är ett obestridligt faktum i den mänskliga psykologin att vi känner oss starkt motiverade att beakta det som åsamkar oss lidande när vi väljer hur vi ska bete oss.

Ett liknande resonemang kan föras i fråga om det andra argumentet. Är den subjektiva risken för påföljd för låg, måste detta rimligen kompenseras genom att man ökar straffets stränghet. Bägge invändningarna ovan tycks alltså peka mot hårdare påföljder. Eller så skulle åtminstone avkräkningsanhängare kunna resonera.

Denna väg är dock inte framkomlig. Rent generellt finns det ett

inbyggt avskräckningstak utöver vilket det inte lönar sig att straffa. Annars riskerar man att etablera en självupphävande bestraffningspolitik. Med alltför hårda påföljder kommer brottslingarna att sakna motiv att avhålla sig från grövre brottslighet, eller att vid gripande ge upp utan motstånd. Detta argument är särskilt träffande vid en övergång till demokrati. Straff, så mycket mera om de är stränga, kan fördröja diktaturens tillbakadragande och få diktatorerna att ta till allt grymmare metoder för att hålla sig kvar vid makten.

Stränga påföljder tycks därför vara kontraproduktiva i en övergång till demokrati. Dock kan straff vara en rationell strategi i andra lägen. Men även där verkar *antalet* lagförda och dömda vara av större vikt än straffets hårdhet. I de situationer där det är ändamålsenligt för demokratin att straffa, spelar straff, *i synnerhet hur många som straffas*, en viktig roll för befestandet av den demokratiska makten. Om de demokratiska krafterna i samhället är beslutna att endast straffa några få torterare och kuppmaakare kan inte effekten bli annan än att dessas vilja att förlänga, eller återinföra, det tyranniska styret förblir orubbad.

8. Nationell försoning

Om man väljer ut några få förbrytare och straffar dem, medan man låter det stora flertalet av deras kumpaner komma undan, så kan detta svårligen förstärka allmänhetens moraliska och psykologiska barriärer mot brott. Snarare riskerar en sådan selektiv politik att misskreditera den nya demokratiska ordningen och dess rättsväsende.

Mot detta har man ibland invänt att den nya demokratin inte riskerar att falla i onåd hos allmänheten, förutsatt att de få utvalda förbrytare som straffas haft ledande ställningar i den forna regimen.⁴ Så har t ex gjorts i det grekiska fallet, utan att demokratins prestige lidit skada. Och även om efterföljande folkvalda regeringar, i det argentinska exemplet, blev misskrediterade p g a av sin ovilja att straffa militärer som under juntatiden gjort sig skyldiga till brott mot de mänskliga rättigheterna, bottnar med all sannolikhet detta missnöje inte så mycket i att de flesta inblandade inte straffats, som i att

⁴ Se, t ex, Malamud Gotti, Jaime, "Trying Violators of Human Rights: The Dilemma of Transitional Democratic Governments", i *Los Ensayistas – Georgia Series on Hispanic Thought*, The University of Georgia, nr 26–7, 1989, ss 19–31.

juntaledarna benådades genom ett presidentdekret endast sex år efter att de dömts till livstidsfängelse.⁵

En sådan selektiv straffpolitik nonchalerar dock helt behovet av nationell försoning i postdiktatoriska tider. Straffas inte (åtminstone) de flesta av den tidigare regimens förbrytare när detta är vad det politiska läget kräver, kommer offren (och deras anhöriga) med rätta att uppleva att de inte får upprättelse för lidna oförrätter. Och även de få individer som blir straffade kommer att känna att de blir godtyckligt utnyttjade för politiska syften. Bilden av en regim som utifrån lösa och – för både offer och förövare – outgrundliga överväganden väljer att straffa några medan andra tillåts undgå straff, kan svårligen bidra till att inpränta idén om en rättvis och opartisk ordning hos allmänheten. Det är svårt att se hur något sådant kan bidra till nationell försoning.

9. Slutsatser

I början av denna artikeln restes frågan: Bör demokratier välja straff eller amnesti för diktatorer och antidemokrater som kränker mänskliga rättigheter?

Svaret lyder: både straffa och bevilja amnesti, beroende på det politiska läget. Demokratins krafter bör avstå från att hota med straff när politiska förhandlingar i syfte att övergå till demokrati är i gång.⁶ Å andra sidan bör demokraterna sträva efter att straffa de flesta av den tidigare regimens förbrytare:

- när diktaturen avsatts med våld
- före och efter ett kuppförsök

5 De hade blivit frikända i den första instansen av en militärdomstol. Se t ex Tamburrini, Claudio M., "Prosecuting (How Many?) Human Rights Violators: A Reply to Malamud-Goti", i *Los Ensayistas – Georgia Series on Hispanic Thought*, op. cit., ss. 33–8.

6 Här är det svårt för demokratins krafter att värja sig från en viss dubbelmoral. Så länge förhandlingar med diktaturen pågår finns skäl för demokratins krafter att utlova strafffrihet, men då diktaturen avträtt kvarstår inte längre dessa skäl. Men det är inte trovärdigt om demokratins krafter då plötsligt byter hållning. I själva verket har de skäl att på olika sätt förbinda sig att inte göra detta, medan förhandlingar med diktaturen förs. I annat fall blir utfästelserna om strafffrihet inte trovärdiga. Ett tack till Torbjörn Tännsjö som särskilt framhävt denna aspekt av dubbelmoral, i en kommentar till en tidigare version av denna artikel.

Är det inte möjligt att straffa de flesta lagbrytare – t ex när styrkeförhållandena i landet tvingar demokraterna till eftergifter – bör man åtminstone försöka lagföra och straffa *alla* de som bär det högsta ansvaret för den forna regimens förbrytelser. Även om avskräckningen på lägre nivåer blir lidande, kan potentiella diktatorer bli skrämda nog av sina föregångares öden för att i framtiden avstå från att ge sig in på odemokratiska projekt. Och trots den ofrånkomliga förlusten i moralbildningseffekt som skonandet av underhuggarna medför, kan demokraterna glädja sig åt det pedagogiska värdet som straffet av de forna ledarna ändå har. Det finns ändå goda utsikter att den nya demokratin ska kunna lösa makt- och utvecklingsfrågan, utan att behöva tillämpa en generell bestraffningspolitik.

Men om det är svårt att avgöra exakt vilka som bör straffas, varför inte låta bli att straffa helt och hållet? Ta t ex sådana exempel som Polen, Spanien, Chile och Sydafrika. Efter långa perioder av odemokratiskt styre, med otaliga kränkningar av de mänskliga rättigheterna, verkar dessa länder ha klarat övergången till demokratin utan att lagföra och straffa forna förbrytare.

Trots att den tidigare regimen kollapsade innan man hunnit ingå någon politisk överenskommelse, begränsades i Polen antalet dömda så till den grad att man praktiskt taget kan hävda att de kommunistiska ledarna som styrde landet efter andra världskriget åtnjöt strafffrihet. I Spanien inleddes övergången till demokrati i samband med Francos död utan att någon straffades för tidigare övergrepp mot anhängarna av den spanska republiken. I Chiles fall utfärdades en amnesti av den avgående diktatorn Pinochet, kort tid innan han överlämnade makten till den nya folkvalda regeringen. Och i Sydafrika valde ANC:s regering att inrätta den s k sannings- och försoningskommissionen i syfte att få fram bekännelser av tidigare illdåd i utbyte mot amnesti. Är inte då strafffrihet trots allt en möjlig väg att gå? Och visar inte dessa länders framgång i fråga om att befästa demokratin att strafffrihet är den mest rationella vägen att gå, oavsett hur övergången till demokratin faktiskt skedde?

Jag anser inte det. I Polen och Spanien var demokratins allmänpolitiska mål till största del redan uppnådda vid tidpunkten för dess (åter) införande. I Polens fall var den avgående regimen så impopulär att risken för ett kommunistiskt maktåtertagande praktiskt taget var noll. Och den för nationell försoning skadliga effekten som den beviljade

strafffriheten riskerade att vålla uppvägdes med råge av det faktum att en stor majoritet av de forna regeringstjänstemännen gjorde offentlig avbön från sina tidigare missgärningar. I en situation där makt- och försoningsfrågan var lösta, tedde det sig meningslöst att straffa, även om de tidigare makthavarna inte hade släppt makten ifrån sig frivilligt.

Frankismen var förvisso inte lika impopulär i Spanien som det kommunistiska styret i Polen. Men den demokratiska övergången var i alla fall oåterkallelig i och med att den stöddes av praktiskt taget alla politiska krafter, både i regeringsställning och inom oppositionen, vid tidpunkten för Francos död. Detta breda samförstånd neutraliserade också risken att nationell försoning skulle omöjliggöras till följd av den inslagna straffrihetspolitiken. Det faktum att det inte hade förekommit några grymma kränkningar av mänskliga rättigheter under diktaturens sista år bidrog också till att underlätta den nationella försoningen.

I Chiles fall finns det tecken på att den inslagna politiken har lett till ett itudelat land förtärt av inre konflikter. De våldsamma konfrontationerna mellan olika fraktioner efter Pinochets anhaltande i England förra året är en tydlig påminnelse om att den chilenska demokratin inte lyckats inrätta en procedur som kan hjälpa motparterna att hantera sina dispyter på fredlig väg. Nationell försoning är m a o ännu inte i sikte. Dessutom har hotet från militären att återta den politiska makten varit ständigt överhängande under åren av civilt styre. Det betyder att inte heller maktfrågan är löst i Chile. Detta faktum har onekligen villkorat den återfödda demokratins utveckling i landet.

Det är i stället Sydafrika som utgör det starkaste exemplet mot kravet på att straffa tidigare diktatoriska regimers förbrytare. Sannings- och försoningskommissionen är ett ytterst intressant politiskt experiment. Trots avsaknaden av punitiva inslag (de som öppet och ärligt berättar vad de har gjort undgår straff), medför kommissionens arbete ändå inte på något sätt att man lägger locket på det förflutna. I det avseendet har kommissionen en inbyggd rationalitet: ju mer man berättar, desto större är chansen att man får amnesti. Kunskap om vad som skett är ett nödvändigt, om än inte tillräckligt, villkor för att överbygga gamla motsättningar. Och ju mer forna förbrytare försöker undgå straff genom att yppa vad de gjort, desto mer främjas nationell försoning och uppslutningen kring den nya demokratiska ordningen.

Man bör emellertid akta sig för att dra alltför generella slutsatser

av den sydafrikanska erfarenheten. En så givmild straffpolitik – att någon praktiskt taget automatiskt beviljas amnesti bara hon berättar vad hon har gjort – är möjlig i ytterst sällsynta situationer då maktfrågan är helt avgjord till demokratins fördel. De enorma – och aldrig tidigare skådade – internationella påtryckningar som apartheidregimen utsattes för gjorde att den unga demokratin föddes redan konsoliderad: efter dess införande fanns ingen återvändo.

Liknande situationer förekommer sällan på den internationella politiska arenan. I nya demokratiska länder är det ofta stor risk att de antidemokratiska krafterna slår tillbaka med våldsamma medel mot det nya demokratiska styret. I ett sådant läge kan den sydafrikanska modellen innebära politiskt självmord för demokratin. Sanningskommissioner i all ära, demokrater bör motstå frestelsen att upphöja den säregna sydafrikanska demokratiseringsprocessen till allmän regel.

Slutsatsen är då att demokratins krafter kan avvara straff enbart som led i en politisk förhandling som syftar till att (åter)införa ett demokratiskt styre. Inför andra politiska lägen bör man sträva efter att bestraffa de flesta förbrytarna i den tidigare regimen för att uppnå nationell försoning och den demokratiska maktens konsolidering. När diktaturen avsatts med våldsamma medel blir straffet ett tydligt, dock indirekt, incitament för andra diktatorer världen över att omedelbart inleda förhandlingar med demokraterna. Väntar de för länge, riskerar de att demokratin segrar utan deras medverkan, och skälet att inte utdöma straff mot dem upphör. Även i avsaknad av en världspolis kan exemplets makt världen över knappast förringas.

Också efter ett misslyckat kuppförsök utgör en påföljd som t ex hårda fängelsestraff en varning för potentiella konspiratörer. Och inför ett förestående kuppförsök kan straffet bli, förutom ett avskräckningsmedel, ett kraftfullt och effektivt inkapaciteringsredskap. Genom att man neutraliserar kuppledarna – med hjälp av t ex internering eller, när situationens allvar kräver det, summariska avrättningar – kan demokratins krafter kväva upproret. Inför hotet om ett blodbad riktat mot folket vore det omoraliskt av demokraterna att darra på manschetten.

Referenser

HEGEL, FRIEDRICH W, *Rechtslehre* (1887), E. Hastie translation, 32, Edinburgh, citerat i Pincoffs, Edmund L (1986), *The Rationale of Legal Punishment*, Humanities Press, New York.

MALAMUD GOTTI, JAIME, "Trying Violators of Human Rights: The Dilemma of Transitional Democratic Governments", i *Los Ensayistas – Georgia Series on Hispanic Thought* (1989), The University of Georgia, nr 26–7.

TAMBURRINI, CLAUDIO M, "Prosecuting (How Many?) Human Rights Violators: A Reply to Malamud-Goti", i *Los Ensayistas – Georgia Series on Hispanic Thought* (1989), The University of Georgia, nr 26–7.

TAMBURRINI, CLAUDIO M, "*Crime and Punishment?*" (1992), Acta Universitatis Stockholmiensis, Almqvist och Wiksell International (omtryckt 1993 och 1996 av Akademitryck, Edsbruk).

MATS FURBERG

Om filosofisk undran

Varför filosoferar vi? Av vad drivs vi som filosofer?

Den ena frågan ber om ett skäl, den andra om en orsak. Båda vill ha en generell förklaring som ska täcka allt mitt filosoferande men också allt ditt, och ditt, och ditt, hur olika vi än är och fastän du avskyr mitt sätt att göra filosofi och omvänt. Frågorna med förutsättningar är knappast rimliga. Sannolikheten för ett gemensamt svar är inte stor. En kandidat ges likafullt. Den lyder: 'Av undran'. Där börjar jag, i filosofins historia. Så fortsätter jag till en undran som inte frågar efter vare sig skäl eller orsaker. Den utmärker inte allt filosoferande. Min patetiska tro är att den borde utmärka all filosofi värd att göra – inte föregå utan utmärka.

1. Beundran

Platon har ibland behandlats som om han tog frågan 'Varför filosoferar vi?' på allvar. Så läser inte jag ett av de mest berömda uttalanden om filosofisk undran som någonsin har gjorts, det i *Theaitetos* 155; mig säger det ungefär att filosofera är något vi *aldrig* gör, så spørgsmålet om varför vi filosoferar är felställt. Med Platon är det dock som det enligt Geijer var med Tegnér: "Vid varje försök till en ordentlig slutledning vände han sig åt sidan för att äta lingon bredvid vägen, eller för att se efter en fågel, eller beskåda en skuttande ikorre". Även den som tycker att jämförelsen är monstruöst orättvis mot Platon bör kunna gå med på att okynnet ofta tar över i hans skrivande. Ingen skam i det! Dialogformen inbjuder till drift, till ordlekar, till avsiktliga felresonemang som ger tillfällen till bitande kommentarer och hastiga tankeutflykter; och Platons skaplynne var mindre Kants än Heideggers.

I *Theaitetos* 155 får Sokrates säga att filosofen kännetecknas av att undra [*thaumazein*]. Undran ensam är filosofins begynnelse. Med dold

anspelning på Hesiodos tilläggs att den som gjorde Iris till dotter av Thaumatas var icke oäven som släktforskare.

Att dialogen aldrig återkommer till saken har inte hindrat utläggare att hitta eller stuva in djupsinne i mytologin. 'Thaumatas' betyder 'Undraren', och 'Iris' betyder 'Regnbåge'. Undrarens dotter regnbågen var hos Hesiodos en brygga mellan himmel och jord. Den enklaste tydningen är att filosofi är förbunden med grubbel över bl a meteorologiska företeelser som hos Thales med efterföljare. Att vara filosof är att vara forskare – samma typ av språkbruk som två tusen år senare möter i att Newtons lärostol var i *philosophia naturalis*, naturfilosofi.

Men Platon blinkar menande åt sin egen dialog *Kratylos*. I den har Thaumatas fått namn ur ett verb som allmänt kan översättas 'undra' men som just där homeriskt reserveras för vördnadsfull beundran då en gud framträder, i vad teologer och James Joyce-kännare kallar en epifani. Till grekiska gudars specialiteter hör ju att vara mästare på förklädnad och att avslöja sig blott för utvalda, oväntat och utan förvarning. Homeros' *thaumazein* har ett chockinslag. Undran startar tvärt och är beundran med snudd på dyrkan.

Som Hannah Arendt fattar tanken antyder Platon flera poänger: filosofins begynnelse är den undran som är beundran; beundra är inget vi gör utan drabbas av, avtvingas; filosofi är inte verksamhet utan utsatthet: *vi* nalkas inte gudomen utan gudomen värdigas nalkas oss.

Frågan 'Varför filosoferar vi?' förutsätter uttryckligen att filosofera är något vi gör, och 'Vad driver oss som filosofer?' frågar efter vad som föser eller eggjar oss till just filosofi. Men Platon tycks alltså mena att filosofera är vad den äkte filosofen *inte* gör. Vad den av rätta ullen kan göra är blott att hålla sig öppen för filosofin. Att ha filosofi till födkrok är att vara en bluff, utge sig för att mäktat något bortom mänsklig förmåga. Undran är vad gudarnas närvaro kastar oss ut i. Platons tankevärld och filosofisyn är längre från oss än många som har honom i husapoteket vill erkänna.

Arendt fortsätter till att i *Theaitetos* 155 är filosofins föremål inget enskilt utan kosmos som helhet; rätt beundran av detta föremål bryter ut i jubel (i *Kratylos* påstås 'Iris' komma av ett ord som bl a betyder 'tala', och antydans antydan i *Theaitetos*' mytologiska utflykt är att filosofisk undran såsom beundran är lovsång); vad denna beundran besjunger är inte det synliga, höljet vari guden uppenbarar sig, utan det som inte syns – harmonin osv.

Hur Arendt kommer till sin tolkning är oklart. Låt gå för att undran slår en eterisk regnbågsbro mellan vår tillvaro och den som ovanefter är. Låt gå för att det fina med kosmos är dess harmoni osv. Låt gå för att harmonier och andra relationsförhållanden inte går att varsebli. Efter dessa tre osannolika låt-gå'n förbryllar ändå kärntanken – varför skulle det hinsides vara kosmos som helhet?

En rimlig stipulation kan däremot vara att filosofen är generalist. Det skulle ta fasta på känslan att inget filosofiskt problem är löst förrän alla filosofins problem är lösta.

Filosofen i platonsk bemärkelse väljer alltså inte ämne och metod. Han/hon är en drabbad vars undran framom allt är beundran – beundran, inte äckel (som, tycker jag, ofta är lika nära till hands): närhelst värdebegrepp införs i Platons värld är godpolen tyngst. Beundran är, som vi men inte Platon skulle säga, av "hela skapelsen". Beundraren är sångare, inte resonör. Han/hon filosoferar inte; det filosoferar i honom/henne.

Detta sätt att binda filosofi till undran omhuldas naturligt nog inte på filosofiska institutioner.

2. Förundran

Det gör däremot Aristoteles' manöver i *Metafysiken* 982: "Det är genom att undra som människor nu liksom förr börjar filosofera; de undrar först över närliggande besynnerligheter och ställer vartefter frågor även om större saker, om månens faser och om solens, om stjärnorna och om universums ursprung".

Hans verb för 'undra' är Platons *thaumazein* men drar mer åt att *förundras*. Dock påstår han inte att folk börjar filosofera av behov att veta. Nyfikenhet är kanske en drift att ta reda på saker och ting, men att ta reda på saker och ting är inte ännu att filosofera. Katter är nyfikna, liksom fönstertittare; men de är inte filosofer. Till filosofi drivs vi – verkar han säga – inte av begär att förvärva mer kunskap utan av obehaget i att sakna insikter. Obehaget väcks i erfarenheten av att vara ställd. Att vara ställd är ingen epifani. Protofilosoferna är de handfallna, perplexa, vilsna, paffa – då de börjar samla sig. Deras undran är inte nödvändigt kopplad till beundran; det som ställer oss kan vara vedervärdigt och är ofta inget vi ser upp till. Förundran hör ihop med vilsenhet, med apori. Ordet betyder 'väglöshet' med antydningar åt förirring till. Det är idag en teknisk term för dilemman vi

försätts i då vi hyser åsikter som var för sig är plausibla men som inte går ihop.

Apori är typexemplet på filosofisk förundran hos Aristoteles. Hans term tål att tänka på. Väglöshet och vilsenhet är "antropa" begrepp, begrepp som inte kan förstås utan återopande av människor och mänsklig strävan. Filosofi startad av undran över aporier är dubbelt mänsklig: vi, de undrande, är människor; och aporin är väglöshet, intrassladhet, nedgångenhet *för oss*, inte nödvändigtvis för andra varelser. Ambitionen att göra filosofi från ett gudomligt perspektiv skulle nog ha förbryllat honom utom som inledning till ett *reductio ad absurdum*.

Samtidigt är hans apori-begrepp tänkvärt på annat sätt. Erfarenheten av att inte komma vidare förvandlas *från* ett praktiskt problem, ett som har med ris och kärr och skog och mänsklig ork att göra, *till* ett utpräglat teoretiskt problem kring åsiktsoförenlighet. Kanske i Platons efterföljd propositionaliserar Aristoteles filosofin. Hans kliv har ifrågasatts rätt sent och mestadels av tänkare som i vårt land länge har betraktats som inte helt rumsrena.

Filosofi är hos Aristoteles något *vi* gör, en verksamhet som vi ägnar oss åt. Dess föremål är inledningsvis de nära tingen. I *Metafysiken* är de t ex månens faser, vilket låter vetenskapligt, men i *Om tolkning* är de t ex undran 'Ifall jag vet att jag ska träffa dig i morgon, tvingar då denna min kunskap mig att träffa dig i morgon?' och i *Nikomachiska etiken* huvudbry kring förhållandet mellan å ena sidan insikten att en viss handling är den bästa jag kan göra och å andra sidan mitt utförande av handlingen. Undersökningsföremålen är inte naturvetenskapliga. De faller inte heller inom någon annan klart vetenskaplig disciplin; filosofi är inte ovetenskap men inte en disciplin bland övriga discipliner. I samtliga fall verkar han rekommendera oss att börja i det lilla och med det lilla. För oss som Gregory Vlastos har övertygat om möjligheten och lämpligheten av att i Platons skrifter skilja ut Sokrates' egna insatser från senare tilldikningar är Aristoteles och inte Platon den äkta lärjungen till mannen som gycklade med dem som ville bli invigda i stora mysterier innan de var invigda i de små.

För Aristoteles är alltså inte varje undran en möjlig början till filosofi. På 300-talet f Kr hade filosofin nätt och jämt börjat skilja sig från andra protovetenskapliga discipliner. Tre krav skulle nog Aristoteles ändå ha ställt. Det första är att den likt matematik eller zoologi eller meteorologi är en systematisk *och klassifikatorisk* undersökning

– ett krav som väl knappast har ifrågasatts före den sene Wittgenstein med hans tro att filosofi är artschild från vetenskap.

Nästa krav är att en systematisk och klassifikatorisk studie kvalificerar sig som filosofi blott då den kretsar kring hur ett mänskoliv ska levas. "Ren" teoretisk filosofi i Kants bemärkelse vore förmodligen i hans ögon en respektabel verksamhet, men just avsaknaden av detta nav skulle diskvalificera den som filosofi. Trycket på antropa begrepp markerar en samhörighet mellan filosofi och livsåskådning som är mer än gammal sed. Trycket återvänder hos Heidegger, Wittgenstein och andra arvtagare till tysk romantisk tradition. (Wittgenstein är föga anglosaxisk.) Det kantianska ordet "livsåskådning" är dock fel. Att filosofiskt *beskåda* livet är inte på tal, däremot att filosofiskt leva det; och vi lever inte som betraktare.

Det tredje kravet – nu sticker jag ut huvudet – är att den filosofierande utformar sig till reflektivt förundrad. Man förvandlar sig, även om man inte klarar ut det som startade ens grubbel. Att förbli densamme visar att man är en bedrövlig filosof. Att göra filosofi är att samtidigt göra sig till filosof. "Göra sig till", ty det sker inte en gång för alla. Den som väl är promoverad till filosofie doktor förblir sorgligt nog filosofie doktor livet ut; men filosof förblir han blott medan han filosoferar. I filosofi har strävande och en undrande hållning egenvärde. Den platonistiske G E Moore och den sannolikt oplatonistiske Sokrates nådde knappast svar som har stått sig inför eftervärlden. Dock nalkas båda vad Aristoteles skulle ha sett som filosofins mönsterbilder. (Låter detta som Kierkegaard? Nå, mycket Aristoteles går att läsa genom danska brillor.)

3. Platon versus Aristoteles

Den som inte är idé- och lärdomshistoriker – och det är inte jag – gör klokt i att avstå från anspråk på att omtala vad s k stormän i vår historia har avsett. Därför ska jag, lite sent, tillfoga att det sagda mer är en interpretation av ett partitur än ett anspråk på att förtälja "wie es eigentlich gewesen". Så uppslagsfattiga som vi alla brukar vara vore det dumt att inte ta vad man tror sig förstå av gamla filosofiska texter till inspirationsbank för egna funderingar.

Min kontrast mellan Platon och Aristoteles om undrans plats i filosofin har skilt undran som *beundran* från undran som *förundran*. Båda är i fenomenologisk bemärkelse intentionala: de är riktade på något.

I mina ögon är förundran det starkare kortet. Men även för beundran finns lite grann att säga. Filosofi liksom så mycket annat praktiskt lär vi oss i efterföljd av folk vi ser upp till. Skulle vi starta med att vara svårt kritiska skulle vi knappast komma någon vart. Frågor om när beundran med fördel kan samsas med och gå över i nagelfarande är inte besvarade i rasket, helst som beundran gemenligen är lika mycket av en person eller av ett dåd som av en åsikt eller en metod. Här är problem då pedagogikens filosofi väckts ur sin törnrosasömn.

Förundran konstruerar jag åt apori till men är misstänksam mot stark propositionalisering: det finns andra väglösheter. Men de får anstå.

Till distinktionen beundran/förundran knyter jag, med klenare band, två andra. Den ena är en distinktion mellan filosofi som passion, drabbadhet, lidelse och filosofi som aktion, handling. Där har idag Aristoteles segrat: filosofi är en verksamhet, närmare bestämt argumentativ verksamhet. Jag instämmer, reserverat. Kanske med början hos Herakleitos har filosofer av sturskt kynne uppmanat oss att se på nya sätt, ty då faller gamla svårigheter. Detta är ett *argumentum ex silentio*: den nya uppfattningen bör accepteras för att den *inte* har dessa och dessa brister, inte för att den därtill har egna förtjänster. En tumregel är att alltid fråga efter argument, men det är stolligt att alltid förkasta en oargumenterad åsikt. Rimligen står vissa uppfattningar ytterst: kedjan av skäl och berättiganden tar slut. Varje påstående om en uppfattnings ändpunktskaraktär är vågsamt, liksom varje påstående om att en analys inte kan drivas längre därför att det begrepp vi har kommit ner till är *sui generis*; men att något är vågsamt är en sak, att det är otillåtligt en annan. Filosofi *kan* nog ibland inte vara argumentativ. Jag ryser av obehag. Men det kan bero på dålig uppfostran.

Den sista distinktion jag knyter till motsättningen mellan Platon och Aristoteles om undrans plats är en mellan filosofi som upptagenhet av tillvaron-som-helhet å ena sidan och å andra sidan upptagenhet av enskildheter men inplacerade i ett större sammanhang. Folk som gör filosofi på det senare sättet har lätt att från filosofi gå över i låt oss säga lingvistik eller vetenskapsteori eller informatik; så har filosofi genom tiderna varit urmoder för nya discipliner. "Generalister" stannar däremot kvar i filosofin.

Detta kan kanske Platon och Aristoteles samsas om. Däremot kivas de nog om det önskvärda i att förbli inom "egentlig" filosofi. Ty till

generalistens öde hör att ofta leta efter frågor som han ännu blott vagt anar och att sakna säker metod i frågor han tydligt ser. När både frågor och metod är framtagna brukar resultatet bli en ny disciplin. Filosofins frågor besvaras ofta fast inte av filosofin och inte inom filosofin, ty just i svaret – det säkra, inte det blott spekulativa svaret – hamnar de under vetenskapens ångvält och inom en av dess discipliner. Filosofin med frågor utan säker form och pålitlig metod dansar framför. Filosofi måste såsom filosofi sakna facit.

Somliga generalister saknar facit i bemärkelsen att de med Kant längtande drömmar om att filosofin såsom filosofi ges en vetenskaps säkrare gång. Andra saknar facit blott såtillvida att de inte har ett. De sörjer inte över den saken. Med Wittgenstein säger de att undran väcker oss och vetenskapen söver oss och att arbetet med filosofi egentligen och huvudsakligen är ett arbete med vår egen uppfattning, med hur vi ser tingen och vad vi förväntar oss av dem.

Min tro är att både Platon och Aristoteles skulle vända ryggen åt Kant och ansiktet åt Wittgenstein. Hur olika de än i övrigt är menar de att filosofi, vare sig den händer oss eller är något vi gör, *förändrar* OSS; vidare att förändringen är lika viktig eller viktigare än svar på frågor. Platons dialoger är ofta självdestruktiva; ändå kvarlämnar de en upprymdhet, en känsla av att klokna till. Aristoteles arbetar annorlunda; men med honom är det som sedermera med Moore: väsentligast är inte resultaten, hur betydande de än är; väsentligare är insikten att ett ogranskat liv inte är värt att leva och att ovisshet gör det filosofiska livet så intensivt värt att leva. Kalla draget självfostrans. För våra anfäder var det nog konstitutivt, inte något som följer filosofer som paparazzi kungligheter. Hos Wittgenstein är det vad filosofi är.

Filosofi var för de gamla mindre en del av en världs- och livs-åskådning än ett sätt att leva, ett sätt som kretsar kring undran som beundran och som förundran. Så kunde det inte fortsätta då filosofi blev examensämne. Men en vanlig anklagelse mot oss yrkesfilosofer är ju att vi saknar självinsikt, är "filosofer" blott inom citationstecken. Är den helt oberättigad? Ni delar kanske inte min åsikt att när filosofin gjordes till ett läroämne bland läroämnena sålde vi vår förstfödsrätt för en alltmer osäker statlig befordringsgång; men vem märker inte att det gamla filosofifämnet är på utflyttning från universiteten, sådana dessa har kommit att se ut?

4. Oro

'Undran och inget annat än undran är filosofins begynnelse.' 'Genom att undra börjar människor filosofera.' Två till synes likartade påståenden med mycket olika innehåll. Går det att komma bakom dem, till en undran som inte är så riktad som vare sig beundran eller förundran?

Allting finns, blott jag ej längre finnes,
allt är kvar, den lukt av regn i gräset
som jag minns och vindens sus i träden,
molnens flykt och mänskohjärtats oro.

Blott mitt hjärtats oro finns ej längre.

Så låter Pär Lagerkvist i *Aftonland* (1953). Dikten heter "Den döde" och antyder både platonsk och aristotelisk undran. Där är de enkla tingens storhet – lukt av regn, sus i löv, molnens flykt, hjärtats oro. I kontrast är den utsagda men markant närvarande omöjligheten i att ordet förs av en död, av en som "ej längre finnes". Att jag en dag ska dö, det är svårsmält men inte värre än att du en dag drar ditt sista andedrag – inte hon eller han, det tar jag med ro, men du som mitt liv är upphängt på. Men att "jag ej längre finnes", i presens... Att Pär Lagerkvist är död är sant, att Mats Furberg är död är falskt; men att JAG *är* död, vem jag än är, det är obegripligt – fastän negationen är begriplig. Mitt påstående att jag är död är självupphävande, om ni så vill självaporetiskt. Tanken är barnsligt enkel. Men är en obegriplig tanke en tanke?

Filosofin drar igång. Men varifrån? Beundran? Ja, jo: hade livet inte varit en så stor sak hade vi väl inte tänkt till. Men det platonska verkar vara mer bakgrund till filosoferandet än en orsak *eller* ett skäl till det. Förundran känns som ett bättre svar. Men inte som ett fullgott. Båda slagens undran förefaller starta för högt upp och vara för intentionala. Nog finns väl en undran före dem, bättre träffad av Lagerkvists ord 'oro'? En beundran eller förundran utan tilltänkt objekt är en bladlös kniv utan skaft; men vad är vanskligt med oro utan tilltänkt objekt? Oro är icke-intentional eller mycket mindre intentional än beundran och förundran. Ändå är ordet alltför medvetet. Som tungan söker sig till hålet i tanden eller fingret till myggbettets man har föresatt sig att inte klia, så kan vi komma på oss med att gång på gång

återvända till – ja, vi vet ofta inte till vad och ofta inte ens om där är något att återvända till.

I den oro jag nu tänker på är vi prinsessor på ärten som inte vet med oss huruvida vi känner något eller bara tror att vi så gör. Får jag döma från mig själv är *en* drift till filosofi ängslan för att vara inbillningssjuk eller skvatt galen: jag kan inte avhålla mig från att älta men befarar (och hoppas) att jag älta ingenting. Denna oro med dess påbyggnad, oron för eller hoppet om att oron ska visa sig obefogad, den är ett förstadium till filosofi.

Man kan säga att förstadiet till X inte är X; men förstäderna till Göteborg ingår i Storgöteborg, och det är inte orimligt att räkna förstadierna till förkylning som förkylning: vi är i en vaghetszon där gränserna flyter. Det är ingen slump att mitt exempel på oro surrar kring mänsklig existens. Matematiker och logiker har säkerligen ofta en vag känsla av att något är fel i ett resonemang eller i dess grundantaganden; och fastän jag har en benägenhet att säga att sån oro kan vara filosofisk har jag en starkare att säga att den är mindre filosofisk än den lagerkvistska, just beroende på distansen till spörsmål om mänskolicivet och dess villkor.

5. *Dolt intentional oro*

För er som inte är svaga för tron på en intimare koppling mellan filosofi och världs- och livsåskådning än en blott historisk blir min avslutning långt från övertygande; men jag hoppas kunna skissera en åsikt som ni begriper även om ni förkastar den. Den är att vad jag ska kalla dolt intentional oro är filosofins begynnelse där oron rör hur livet ska levas.

Det är väl Valéry som någonstans skiljer mellan tänkare som klart ser vad andra blott dunkelt skönjer och tänkare som dunkelt skönjer vad andra överhuvud ännu inte anar. Vi skolas att bli bättre och bättre tänkare av det förra slaget. En skolning av det senare slaget vore ungefär lika paradoxal som en skolning till upptäckare. Att upptäcka är att se något för första gången. Nog kan vi tränas att återupptäcka vad andra har sett före oss, annars vore ingen stor poäng i att läsa filosofins klassiker; men hur skulle en träning till genuint nya upptäckter se ut? Man kan lära sig fällor att undvika, hur uppmärksamheter övas, hur man undviker överanspänningens blockeringar osv. Men längre än till *förberedelser* för upptäckter kan man knappast skolas.

Liksom sin skapare H C Andersen lider (bokstavligen lider) prinsessan på ärtan av överkänslighet. Fatta överkänsligheten som ett beklagansvärt och behandlingsbart tillstånd, så är den en sjukdom, likgiltigare för filosofer än för medicinare och psykiater. Fatta den som ett känsligt instrument för att finna små och våldolda föremål, så blir den kunskapsteoretiskt spännande – på villkor att den unga damens besvär inte är tillfälliga indispositioner utan förbundna med den lilla lilla ärtan under traven av tjocka tjocka madrasser. *Hon* avgör inte huruvida hon är inbillningssjuk eller ej. Vi och våra observationer av hennes sömnbesvär och blånader har ett ord med i laget. Samt, i form av talande tystnad, den framvisade ärtan själv.

Valéry's rara typ av tänkare, han eller hon som dunkelt skönjer vad andra ännu inte anar, är en prinsessa på ärtan. Avgörande för hans eller hennes anspråk är om det går att spåra ett föremål sånt att när det avlägsnas försvinner obehaget. Går inte det – ja, då har vi att göra med en neurotiker, inte med en upptäckare av rang. (Fast många upptäckare av rang *är* neurotiker.)

En ärtä är påtagligare än det som vållar filosofiska prinsessor vaknätter. Men oro är "icke-intentional eller mycket mindre intentional än beundran och förundran". Undran är, såsom undran, nödvändigtvis intentional. Oro är annorlunda. Somlig oro är rastlöshet och retlighet som inte är riktad eller – vilket torde gå på ett ut – är riktad på allt och alla. Annan oro är riktad. Att den ärtlika halvporösa hårdheten i hennes bröst är cancer, att min skumögdhet beror på grön och inte grå starr, att barnens tystnad är vållad av att något allvarligt har hänt dem – det är vad jag våndas för. Vid gynnsamt besked försvinner min anspänning: den var *väsentligt* intentional. Riktadheten kan vara dold, även för mig: svaret gav besked om vad jag hade grubblat över.

Oron med dold intentionalitet letar ofta – inte alltid men ofta – en *fråga*, inte ett svar. Ungefär som det kan vara en lättnad att få besked om att man verkligen är sjuk, även om sjukdomen är obotlig, så kan det vara en lättnad att hitta en fråga som har oroat en, även om det visar sig att svar inte står att få. Oron gällde – kan man i efterhand säga – huruvida det någonstans gavs en fråga att grubbla över, inte vilket svar denna ännu okända fråga har.

Filosofins begynnelse är för några en oro som förtydligad är en undran över om det på detta och detta område finns något att undra över eller om oron blott är överretlighet. Filosofi börjar för dem inte

vid frågor och framför allt inte vid redan formulerade frågor. Det fascinerande är primärt filosofins eller några filosofers konst att hantera en oro så att den *blir* frågor. Besvara dem – nå, inte oväsentligt. Men sekundärt. Framvaskandet av, som det heter, ”forskningsbara” frågor och metoder för att besvara dem är led i vetenskaplig liksom i filosofisk träning. Tänkare i Valéry's andra grupp, de som otydligt skönjer vad andra inte ens anar, de menar att en betoning av detta led gör filosofi alltför lik vetenskap. Vi blir problemknäckare men borde ha lagt vår kraft på att bli problemställare. Vi faller för frestelsen att ge svar, vetenskap, söka vetandets trygghet. Så läser jag Sokrates, Kierkegaard, Wittgenstein, kanske en toktrio men utformare av en idé om filosofisk oro som är min. Filosofi är rimligtvis liksom t ex konst och moral ett väsentligt omstritt begrepp. Det skulle sluta fylla merparten av sin uppgift om vi bleve eniga om hur goda exemplifieringar ser ut och varför de är goda och efterföljansvärda. Det är stridsäpple.

Lagerkvists typ av oro har dolt intentionalitet. Då denna artikuleras, går oron över i annat. Intentionaliteten söker ett objekt att vara orolig över, i första hand (om vi är aristotelianer) en fråga; och den söker att bättre förstå vändaren, dvs (om vi är aristotelianer) att bättre förstå frågaren, varför han frågar och då frågar så som han gör. Den söker bådaderna i den blandning av utgrävning, stipulation och konstruktion som t ex Charles Taylor kallar artikulation.

Artikulation utgår från att vi alla som handlande varelser har en mängd ännu inte formulerade föreställningar om vår omvärld, om hur den hänger ihop och om vår relation till den, föreställningar som vi dåligt kan göra reda för ens för oss själva men som formas och röjer sig i vårt handlingsliv. Med Heidegger kan vi kanske säga att vi har förbegrepp. Dessa hör för oss vagt ihop i ett ”betydsamhetssammanhang” som ännu är för löst att uttolkas t ex semantiskt.

Begrepp och betydelsefält skapas ur denna vaghet. De trollas inte fram ur ingenting. Det förbegreppsliga är nödvändigt men måste bearbetas och vidareföras i stipulation och konstruktion. Kanske är det så som jag tror det är med åtskillig lyrik: om andra människor inte känner igen sig och kan gå vidare med det påbörjade, så är försöket misslyckat. Artikulation är ett vågsamt företag som kräver lyssnarnas/läsarnas medverkan; den är inget för soloartister.

I exemplet med ”blott jag ej längre finnes” måste frågor arbetas fram om skillnader och likheter mellan å ena sidan en värld vari allt

är som det nu är och å andra sidan två närapå-kopior av den; dock felas Mats Furberg i den ena och i den andra jag – jag, inte Mats Furberg. Så ska hypoteser fram om vari skillnaderna består. Ett vimmel av möjligheter erbjuder sig och ett vimmel av frågor om hur jag, artikulatorn, vill leva med vissheten om min framtida död och ovissheten om vilket alternativ som är det riktiga eller kommer sanningen närmast.

Det filosofiska ligger i detta fall till en del i den spekulativa naturen hos frågorna om möjliga världar osv. En annan del finns i *hållningen* till dessa frågor – en hållning som vid reflektion visar mig (och er) något om mig själv och kanske om saken jag förhåller mig till. Filosofi angår i denna tappning nödvändigtvis mig. Den kräver att jag söker bättre och bättre förståelse inte av problemen (jag lär få leva med att de är olösta) men av min agenthållning till dem.

Det kravet kan inte ställas på sånt som man sätter betygspoäng på. Men för dem som inte erfar kravet – det tror jag Platon och Aristoteles skulle enas om – är filosofi endera en förfinad form av korsord eller en änsålänge misslyckad vetenskapskandidat. De stackarna har missat vad filosofi är.

Litteraturkommentarer

Geijercitatet är taget ur "Minnestal över Esaias Tegnér". Hannah Arendt om *thaumazein* har hämtats ur *Life of the Mind*, I, kap 15 (1971). Gregory Vlastos skiljer mellan Sokrates och Platon i flera skrifter, bl a *Socrates – Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge 1991). Charles Taylors åsikter om artikulation är spridda över hans skriftställarskap. Jag har försökt samla dem i kap 2.3 av min *Du* (Stockholm 1999).

När är idrotten jämställd?

Idrott är en verksamhet som spelar en central roll i vår kultur. Filosofer har traditionellt intresserat sig för andra verksamheter som är centrala för vår kultur, som vetenskap, religion, politik och konst. Idrott verkar däremot hamnat på undantag i den filosofiska diskussionen. Detta blir dock alltmer en sanning med modifikation. I framför allt USA har idrottsfilosofiska diskussioner växt i kraft och omfång. En sådan diskussion är den om jämställdhet inom idrotten. Syftet med denna text¹ är att diskutera ett kriterium på jämställdhet inom idrotten, och i och med detta förhoppningsvis också antyda hur denna diskussion ser ut.

1. Idrott och jämställdhet

Jämställdhet är ett uttalat mål i svensk idrottspolitik. Fördelningen av bidrag till idrottsförbund ska grunda sig på deras jämställdhetsarbete, bland andra faktorer. Har vi då jämställdhet inom idrotten?

Riksidrottsförbundet i Sverige, som organiserar alla specialidrottsförbund från fotbollsförbundet till isseglingsförbundet, verkar inte anse detta. I en jämställdhetsplan inför 90-talet påstods om idrotten att "få, om ens någon, samhällelig institution kan uppvisa en sådan mansdominans".² Jag har inte hört någon bestrida detta påstående.

Om vi tittar på andelen aktiva i de största tävlingsidrotterna i Sverige står det klart att andelen män är långt större än andelen kvinnor. Om vi tar t ex fotboll, som är den i särklass största tävlingsidrotten, så är andelen kvinnor som deltar i tävlingsaktiviteter i någon

1 Artikeln har författats inom ramen för forskningsprojektet "Elitidrott och jämställdhet: en etisk-filosofisk analys", som för närvarande bedrivs vid Filosofiska Institutionen i Göteborg med stöd av Centrum för Idrottsforskning.

2 Citerat från DN Insidan 1999-03-11.

form ca 25%. Andelen kvinnliga idrottsledare uppgår till 35%.³ För de som dagligen följer de stora dagstidningarnas idrottsrapportering torde det faktum att kvinnlig idrott får mindre utrymme vara så uppenbart att det knappt är värt att påpeka. Det är förmodligen insikter av det här slaget som har gjort att Riksidrottsförbundet har dragit slutsatsen att svensk idrott inte är jämställd. Men är det en rimlig slutsats att dra? Är svensk idrott ojämsställd?

För att kunna besvara denna fråga bör vi ha en uppfattning om när idrotten är jämställd. Vi behöver formulera ett kriterium på jämställdhet inom idrotten som ger en grund för en sådan uppfattning. I det följande ska jag försöka att antyda hur ett sådant kriterium ska se ut. Med ett kriterium för jämställdhet inom idrotten menar jag helt enkelt en princip som säger oss när idrotten är jämställd. Den centrala frågan är alltså: när är idrotten jämställd?

Frågan om jämställdhet är en mer generell fråga än den om jämställdhet inom idrotten. Med jämställdhet kan man mena många olika saker. Här ska jag förstå jämställdhet som något vi har när vi har rättvisa mellan könen – när ingen behandlas orättvist enbart på grund av sitt kön. Kravet på jämställdhet är ett specialfall av ett mer generellt rättvisekrav: att ingen ska berövas tillgången till förmåner på godtycklig grund. Kön är en sådan godtycklig grund för fördelning. Förmåner kvinnor berövas när vi inte har en jämställd idrott är då förmåner som idrotten har. Har då idrotten några förmåner, och vilka är de i sådana fall?

2. Idrottens förmåner

Det är i den idrottsfilosofiska diskussionen brukligt att skilja mellan idrottens grundläggande och knappa förmåner (basic and scarce benefits).⁴ Till de grundläggande förmånerna räknas sådana som alla som utövar idrott kan ta del av. Vanliga exempel på grundläggande förmåner är hälsa, förströelse, glädjen av deltagande o dyl. Man lägger

3 Dessa siffror framgår av Riksidrottsförbundets årsredovisning 1998, och gäller åldrarna 7–70 år. Med tävlingsaktivitet avses medverkan i någon form av organiserat seriesystem eller arrangerad individuell träning. Med idrottsledare avses sådant som tränare och styrelseledamöter i idrottsföreningar.

4 Denna distinktion gjordes först av Jane English i "Sex Equality in Sports".

också stor vikt vid olika önskvärda karaktärsdrag eller ”dygder” som idrotten kan erbjuda utvecklandet av, som tävlingsanda, självdisciplin, engagemang, målmedvetenhet, att lära sig vara en god vinnare eller förlorare, att lära sig ta kritik, samarbetsvilja, och laganda. Olika idrotter kan erbjuda utvecklandet av dessa karaktärsdrag i olika hög grad (t ex laganda är något som främst utvecklas i lagidrotter). Man lägger i detta sammanhang ofta vikt vid idrottens fostrande egenskaper, och att idrott är en viktig del av utbildningen är en tanke som ju går tillbaka till Platon.⁵ Camus hävdade att den enda verksamhet som lärt honom moral var idrotten.⁶

Man kan givetvis ifrågasätta huruvida idrott verkligen förverkligar alla dessa förmåner för dess utövare. Kritiker till idrott som verksamhet hävdar ibland att de lika ofta uppmuntrar karaktärsbrister eller ”laster”⁷ som en vinna-till-varje-pris attityd, osund auktoritetslydnad, en vilja till att krossa och förnedra sina motståndare osv. Det har hävdats att idrott fostrar oss in i en traditionell, borgerlig, repressiv moral⁸ och att åtminstone elitidrott kan främja vårt förakt för svaghet.⁹

Jag vet inte i vilken utsträckning idrott förverkligar de ovan nämnda dygderna mer än lasterna eller tvärtom. Jag håller det ändå öppet att idrottsutövande *kan* förverkliga de grundläggande förmåner för sina utövare. Alla kan ta del av idrottens grundläggande fördelar, och ingen ska ha större tillgång till dem enbart p g a sitt kön. Ens kön ska inte vara avgörande för ens *möjligheter* att ta del av dem. Man skulle kunna uttrycka detta som att alla har lika rätt till de grundläggande fördelarna.

De knappa fördelarna skiljer sig från de grundläggande på det sättet att inte alla kan kräva rätt till dem. De är förenade med vissa prestationskrav och är få förunnade. Exempel på knappa förmåner är prispengar, berömmelse och massmedialt utrymme. Att dessa fördelar inte kommer kvinnor till godo i samma utsträckning som män anses okon-

5 Även om den blodtörst den idrottsliga fostran av Platons väktare tänktes leda till knappast betraktas som en dygd i dagens idrottsfilosofi. Se *The Republic*, book three, kap 2 om den fysiska uppföstran av väktarna.

6 Camus, Albert ”The Wager of Our Generation”, s 242.

7 Se t ex Francis, Leslie P ”Title IX: Equality for Women’s Sports?”, s 34.

8 Brohm, Jean-Marie *Sport: A Prison of Measured Time*, s 26.

9 Tännsjö, Torbjörn ”Elitidrotten bygger på osunda värderingar”, s 149.

troversieellt. Däremot har man hävdad att de i rättvisans namn borde komma kvinnor till godo i samma utsträckning som män.¹⁰ Jag ska återkomma till detta förslag på ett jämställdhetskriterium inom idrott.

Ytterligare en distinktion, som inte sammanfaller med, men som kan hjälpa att klargöra skillnaden mellan idrottens grundläggande och knappa förmåner är den mellan idrottens bruks- och bytesvärde.¹¹ Bruksvärdet är det värde idrottsutövandet i sig har för utövaren, bortsett från eventuella vinster i t ex pengar. Mycket av det värde en utövare av en idrott har kommer av att hon kan uppskatta de regler idrotten följer, och som inte har något värde för dem som inte behärskar sportens nyanser. En s k off-side fälla inom fotbollen, där försvarare avbryter ett anfall genom att ställa en anfallande spelare off-side, är inget man kan uppskatta om man inte förstått off-side regeln. Sådana finesser kan givetvis ha ett värde för de som utövar idrotten, men är s a s interna för den. Dessa värden kallas ibland för konstitutiva värden, då de är ett resultat av de regler som konstituerar den aktuella idrotten i fråga.¹² Andra bruksvärden kan vara de ovan nämnda grundläggande förmånerna som t ex hälsa, förströelse och laganda.

Bytesvärdet är däremot externt i förhållande till utövandet. Det är sådant en idrottsutövare som utövar sin sport offentligt kan få, som pengar, ära och berömmelse. Det är lätt att se likheterna mellan bytesvärdet och de knappa förmånerna.

Det jag hittills sagt om idrottens förmåner och värden torde vara tillräckligt för att göra den idrottsspecifika fördelningsproblematiken intressant. Som nämnts är emellertid kontroversieellt huruvida, och i vilken grad, idrotten realiserar vissa förmåner och värden. Låt oss därför i fortsättningen anta att vissa förmåner eller värden realiseras inom idrotten. Låt oss vidare anta att åtminstone vissa av dem enbart kan realiseras inom idrotten, eller i högre grad inom idrotten än inom andra områden. Dessa antaganden görs för att det annars verkar märkligt att ställa rättviseanspråk på idrotten. Anspråken är intressanta bara om idrott faktiskt är en nyttinghet, dvs om det verkligen är något förmånligt eller värdefullt det är frågan om.

10 English har hävdad detta. Op.cit.

11 Se Wenz, Peter S. "Human Equality in Sports".

12 Se Simon, Robert L. "Equity and Inequity in Athletics".

3. Breddidrottens resurser

Hur ska vi då fördela idrottens förmåner mellan könen? Man bör här skilja på resurser och förmåner. Ingen kan direkt fördela idrottens förmåner, då de är ett resultat av vad den enskilda idrottsutövaren får ut av sin verksamhet (ingen kan direkt fördela t ex laganda eller hälsa). Det enda som direkt kan fördelas är medlen till att uppnå förmånerna, nämligen resurser.¹³ Resurser bör här förstås som pengar till idrotten, eller sådant man kan få för pengar (som träningsutrustning eller tränarlöner).

Vi bör också skilja mellan resurser som samhället kan fördela, och resurser som fördelas genom marknaden. Vi kan bestämma hur resurser av det förstnämnda slaget ska omfördelas. Resurser av det andra slaget fördelas enligt marknadens regler, och vi kan bara omfördela dem om vi stör marknadsmekanismerna genom t ex beskattning.

Samhället fördelar resurser inom framför allt breddidrotten (även om ett syfte med satsade resurser kan vara att få fram elitidrottsmän). Med breddidrott menas organiserad idrott som är tillgänglig för alla som vill utöva den. Här ingår sådant korpinnebandy och knattefotboll. De som utövar breddidrott får framför allt del av idrottens grundläggande resurser.

Som det ser ut idag fördelas den största delen av de knappa förmånerna genom marknaden. Det är inom den professionella idrotten eller elitidrotten som det sker.¹⁴ Claudio Tamburrini har argumenterat för att vi inte ska omfördela förmånerna, och därmed inte heller resurserna, inom elitidrotten (jag utgår åter från att vi inte fördelar förmånerna, utan resurserna, direkt). Detta trots att han inser att kvinnliga elitidrottare får en mindre del av dessa än de manliga.

Skälet till att en sådan omfördelning inte bör ske är enligt Tamburrini att både manliga och kvinnliga elitidrottare måste räknas som privilegierade grupper i samhället: "det är inget fel i att låta förmåner och belöningar inom privilegierade grupper i samhället för-

13 Detta innebär givetvis inte att det är omöjligt att fördela resurserna för att uppnå en viss fördelning av förmånerna man anser rättvis eller önskvärd.

14 Utöver bredd- och elitidrott kan vi urskilja rekreationsidrott, som är idrottande utanför all organiserad idrott, och som varken får resurser från intäkter på marknaden eller samhället. Att jogga eller att sparka boll på bakgården är att utöva rekreationsidrott.

delas enligt marknadens villkor.”¹⁵ Jag kommer inte att argumentera mot detta. Det verkar övertygande att påstå att det ligger något märkligt i att ta från de väldigt rika (elitidrottsmän) för att ge till de ganska rika (elitidrottskvinnor). Elitidrottskvinnor är visserligen inte privilegierade i förhållande till sina manliga kolleger. Men de är privilegierade i förhållande till de flesta andra vad gäller både resurser och idrottens knappa förmåner. Jag kan inte komma på någon rimlig rättvis princip som skulle förespråka en omfördelning *inom* elitidrottskollektivet.

Jag kommer därför i huvudsak utelämnat elitidrotten från denna diskussion, för att återkomma till den i slutet. I det följande ska jag koncentrera mig på den del av idrotten där samhället fördelar resurserna, nämligen breddidrotten. I Sverige delas ca 500 miljoner årligen ut från stat och kommun till idrottsstöd. När är dessa resurser fördelade på ett jämställt sätt?

4. Jämlik fördelning

Ett förslag som i förstone kan förefalla rimligt är att resurserna helt enkelt ska fördelas jämnt mellan kvinnor och män. Detta förslag kan ses som ett uttryck för rättvis principen att lika fall bör behandlas lika, givet att det inte föreligger någon relevant skillnad mellan dem i kraft av vilken det är rättfärdigat att behandla dem olika. Man skulle kunna hävda att det inte föreligger någon relevant skillnad mellan män och kvinnor i kraft av vilken den ena *gruppen* har rättmätiga anspråk på en större del av resurserna. Därför bör kvinnor och män helt enkelt få lika mycket resurser.

Det uppkommer dock problem när vi ska fördela mellan grupper i stället för mellan individer. Ett sådant är att bestämma vilka grupper som är relevanta för fördelning och varför de är det. Ett förslag till vad som gör en grupp en relevant föremål för fördelning är att det är en viktig samhällsgrupp.¹⁶ Vad som ska räknas som en viktig samhällsgrupp är dock oklart. Det måste väl bero på sammanhanget. Viktiga samhällsgrupper för den som vill undersöka brottsligheten är kanske inkomstgrupper, då det kan vara en avgörande faktor i förkla-

15 Tamburrini, Claudio "Amazonernas återkomst!", s 33.

16 English föreslår i sin uppsats (op cit) att de viktiga samhällsgrupperna (major social group) bör få lika stor del av de knappa resurserna.

ringen av brottslighet. En rimlig gissning är att vi i detta sammanhang bestämmer vilka grupper som är viktiga genom att titta på om de är på något sätt systematiskt missgynnade eller orättvist behandlade.

Om vi ska använda denna måttstock, som jag villigt erkänner inte är särskilt precis, på vad som utgör viktiga samhällsgrupper kommer antagligen inte bara kvinnor att vara en sådan grupp. Även invandrare, arbetslösa, låginkomstagare, handikappade osv är väl missgynnade grupper i samhället, och särskilt den sistnämnda är väl också missgynnad inom idrotten. Ska dessa också få lika mycket av resurserna? Är handikappade en grupp och kvinnor en grupp, eller är handikappade kvinnor en särskild grupp? Man ser snabbt hur problemen hopar sig.

På detta skulle man kunna svara att den relevanta gruppindelningen när vi vill åtgärda könsdiskriminering är den mellan kvinnor och män. Det finns inget skäl för att i detta sammanhang bry sig om alla missgynnade grupper.

Det finns dock ett ytterligare argument som talar för att det är godtyckligt att välja ut grupper på det här sättet och fördela jämlikt mellan dem. Om fler män än kvinnor ägnar sig åt idrott och vi fördelar resurserna jämlikt mellan grupperna, så kommer varje kvinna att ha mer resurser än varje man (givet att vi också fördelar jämlikt mellan individerna i varje grupp). Varje man får då mindre resurser bara för att han tillhör en grupp med fler medlemmar. Det om något är väl en irrelevant skillnad ur rättvisesynpunkt.

Det rimliga måste i stället vara att säga att fördelningen ska ske mellan individer. Det viktiga måste ändå vara att man inte behandlas annorlunda *därför att* man tillhör en viss grupp. Detta kan uppnås genom att varje individ får lika mycket av resurserna. Då finns det rättfärdigade ojämlikheter mellan grupperna, men inte mellan individerna. Det faktum att du tillhör en viss grupp gör inte att du har vissa rättmätiga anspråk på en större eller mindre del av resurserna.

Även förslaget att varje individ bör få lika stor del av resurserna stöter dock på problem. Ett problem är att olika idrottsutövare behöver olika mycket resurser för att kunna utöva sin idrott. De flesta handikappidrottare behöver mer resurser för att kunna utöva sin idrott än de som utövar samma idrott utan handikapp. Vissa idrotter behöver dyrare utrustning än andra för att de ska kunna utövas. En ishockeyspelare behöver mer resurser än en långdistanslöpare för att över huvud taget

kunna spela ishockey. Det verkar orimligt att ge precis lika mycket resurser till båda, speciellt om det omöjliggör för den förstnämnda att utöva den idrott hon vill.

5. Lika tillvaratagande av intresse

Vi kommer här fram till en aspekt som hittills ignorerats, men som vi enligt min mening bör ta stor hänsyn till när vi funderar över hur idrottens resurser bör fördelas, nämligen att idrott i stor utsträckning är en frivillig sysselsättning.¹⁷ Vi bör ta hänsyn till de faktiska preferenserna hos utövarna när vi fördelar idrottens resurser. Vissa behöver mer resurser än andra för att kunna utöva de idrotter de vill. Det är svårt att se det rättvisa i att förvägra dem dessa resurser *bara för att* de skulle få mer resurser än andra som inte behöver lika mycket resurser. Detta innebär dock inte att det är rimligt att ge alla så mycket resurser de behöver eller vill ha, då resurserna är knappa och intresset stort.

Mitt förslag på ett jämställdhetskriterium inom idrott blir med hänsyn till det ovan nämnda följande. Idrotten är jämställd när kvinnor och män har lika möjligheter att få sina faktiska preferenser eller intressen för att utöva idrott tillgodosedda i lika stor utsträckning.¹⁸ Hur detta närmare bestämt ska förstås är givetvis oklart. Den bakomliggande tanken är dock att du inte ska ha mindre möjligheter att ägna dig åt den idrott du vill ägna dig åt beroende på ditt kön. Med "lika möjligheter" ska förstås något i stil med "ställas under lika krav". Det ska inte krävas mer av en kvinna som vill ägna sig åt en viss idrott än för en man att ägna sig åt samma idrott. Hon ska inte behöva betala mer i föreningsavgift, vara en större talang, eller tvingas ta tränings-tider som är svårare att passa.

Ett sätt att göra kriteriet begripligt är att tänka på vilka fördelningsmässiga konsekvenser det skulle få om det tillämpades. Ett par sådana

17 Detta gäller förstås inte i grund- och gymnasieskolan i Sverige, där det verkar rimligt att hävda att målet ska vara att alla får lika stor del av idrottens grundläggande förmåner.

18 Observera att det utelämnar icke-utövares faktiska intressen för idrott, t ex åskådarnas. Det kan ju hända att åskådarna vill att vi ska satsa mer resurser på fotboll för att de tycker om att titta på fotboll. Jag har här inte utrymme för att argumentera för varför jag anser att vi bör ignorera åskådarnas intressen i vårt jämställdhetskriterium, utan konstaterar bara detta här.

konsekvenser är följande. Om kvinnor i större utsträckning vill ägna sig åt gymnastik än män, är det rättvist att ge damgymnastiken mer resurser än herrgymnastiken. Om män vill ägna sig åt fotboll i högre utsträckning än kvinnor, är det rättvist att ge herrfotbollen mer resurser än damfotbollen. Hur stora omfördelningar av idrottens resurser tillämpandet av detta kriterium skulle leda till vet jag inte, men jag gissar att det skulle leda till en omfördelning till kvinnoidrottens fördel. Att kvinnors intressen inte är tillgodosedda i lika stor utsträckning som män har åtskilliga kvinnliga aktiva omvittnat.¹⁹

Mot detta förslag kan följande invändning resas. Man kan mena att samhället bör tillgodose intressena hos den missgynnade gruppen inom idrottskollektivet fullständigt, eller åtminstone i högre grad än hos den gynnade gruppen. Detta kan ha en rawlsianskt inspirerad motive-ring²⁰: den sämst ställda gruppen (inom idrottskollektivet) bör få det så bra som möjligt. (Låt oss för tillfället ignorera problemet med att identifiera den sämst ställda gruppen och helt enkelt anta att det är kvinnor.) Argumentet för detta förslag är att kvinnor tidigare missgynnats och därför har haft mindre möjlighet att åtnjuta idrottens förmåner och bör kompenseras för det. Man förepräkar alltså positiv särbehandling för att motverka tidigare negativ särbehandling.

Problemet med detta argument är att det återigen koncentrerar sig på grupper i stället för individer. Om förslaget realiserats kommer delvis andra kvinnor än de som missgynnats i det förflutna att gynnas. Det är m a o inte samma individer som åtnjuter den positiva särbehandlingen som tidigare drabbades av den negativa särbehandlingen. Kompensation kan vara rimligt när det gäller individer, men knappast när det gäller grupper där andra individer än de som missgynnats kompenseras.²¹

19 Detta omtalas alltså oftast i dagspressen, bl a i den ovan nämnda DN-artikeln.

20 Simon (op cit) föreslår att det är så man ska förstå Office of Civil Rights (OCR) tolkning av Title IX. Title IX är en amerikansk lag från 1972 som förbjuder diskriminering av kvinnor i alla federalt finansierade program. OCR har tolkat denna lag så att diskrimineringen inom idrott på ett college (vilket som helst) är avskaffad antingen när andelen idrottsaktiva kvinnor är lika stor som andelen kvinnor på samma college eller när alla kvinnors idrottsintresse tillgodosätts fullständigt. Se Simon, s 11 samt s 14.

21 Detta är ett generellt argument mot positiv särbehandling av grupper som kompensation för tidigare orättvisor som återfinns bl a i James Fishkin

6. Bortom lika tillvaratagande

Det finns emellertid andra skäl som talar att det inte är tillräckligt att tillgodose kvinnors intressen i lika hög grad som mäns för att rättvisa ska uppnås. Den största orättvisan, kan man hävda, ligger inte i att kvinnors intressen inte tillvaratas, utan i att kvinnor inte uppmuntras till att intressera sig för idrott i samma utsträckning som män. Vi bör satsa större resurser på kvinnoidrott än vi gör idag, inte för att tillgodose kvinnors idrottsintresse i lika hög grad som mäns, utan för att uppmuntra deras intresse för att utöva idrott. Detta förutsätter förstås att kvinnors idrottsintresse uppmuntras av att samhället satsar mer resurser på kvinnoidrott. Givet att det är fallet, vad talar för att vi bör uppmuntra kvinnors idrottsintresse?

Ett argument för detta är att vi kan förbättra kvinnors självvärdering²² och öka jämställdheten i samhället i stort genom att uppmuntra kvinnor att satsa på idrott. Argumentet vilar på följande empiriska hypoteser. Genom att satsa en större andel av de resurser samhället satsar på idrott på kvinnoidrott, skulle kvinnor i högre grad komma i åtnjutande av idrottens knappa förmåner, som berömmelse, offentligt erkännande och uppskattning. De kvinnor som kommer i åtnjutande av dessa förmåner utgör sociala förebilder för andra kvinnor. Idrott betraktas traditionellt som en manlig verksamhet, och idrotter där "typiskt manliga" egenskaper är avgörande rönar också störst uppmärksamhet.²³ Kvinnors självvärdering kan komma att stärkas extra mycket av att se andra kvinnor prestera bättre än män på områden som är traditionellt manliga.²⁴ Tanken är att kvinnors själv-

"Frihet kontra lika möjlighet", ss 232–233.

22 Vad menas med självvärdering? Här menar jag ungefär det John Rawls menar när han talar om "self-respect": känslan en person har för sitt eget värde och förtroendet personen har för sin förmåga att genomföra sina intentioner. Se *A Theory of Justice*, s 440.

23 Exempel på sådant som räknas som typiskt manliga egenskaper i idrottssammanhang är styrka, snabbhet och tyngd. (Se t ex Betsy Postow, "Women and Masculine Sports", ss 160–161.) Exempel på typiskt manliga idrottsgrenar kan då vara boxning, 100 meter och ishockey.

24 Vilka kvinnors självvärdering? En djärv empirisk hypotes vore att säga "alla kvinnors". English hävdade att alla kvinnors "self-respect" skadas av att de inte har en lika stor andel av idrottens knappa förmåner. Hon gav emellertid inga belägg för detta, och jag håller frågan öppen.

värdering stärks mer av framgångsrika kvinnliga företagsledare än framgångsrika kvinnliga hemmafruar som sociala förebilder.

Hur skulle detta kunna leda till ökad jämställdhet? Ett sätt att förstå jämställdhet är som social jämlikhet mellan könen. Social jämlikhet har vi när vi betraktar varandra och oss själva som likar.²⁵ Om en traditionellt missgynnad samhällsgrupp, som kvinnor, inte röner uppmärksamhet och uppskattning på ett område som är centralt i samhällets kultur, som idrott, kan det negativt påverka hur de i gruppen ser på sig själva och hur de betraktas. Ett sätt att få män och kvinnor att betrakta varandra som likar är att uppmuntra kvinnor att satsa på traditionellt manliga verksamheter (som ingenjörsyrket) och män att satsa på traditionellt kvinnliga yrken (som sjuksköterskyrket). Detta gör vi Sverige med hjälp av ett visst mått av positiv diskriminering (vi sänker betygskraven för dem som söker sig till yrken som traditionellt besätts av det andra könet). Vi kan göra det ytterligare genom att uppmuntra kvinnor att satsa på idrott.

Det ovan förda resonemanget bygger som sagt på en mängd empiriska hypoteser som måste beläggas för att argumentet ska vara hållbart. Leder ökade resurser på kvinnoidrott till fler framgångsrika kvinnoidrottare? Blir dessa sociala förebilder för andra kvinnor? Leder det till att kvinnor får en ökad självvärdering? Och leder uppmuntran av kvinnoidrott till en ökad social jämlikhet? Dessa frågor kan endast besvaras när vi vet mer om idrottens roll i samhället och hur mycket idrotten påverkar hur män och kvinnor betraktar varandra. Sådant kan till syvende og sist endast avgöras empiriskt.

Jag tror dock att det är ett rimligt antagande om vår sociala verklighet att kvinnliga förebilder inom traditionellt mansdominerade områden stärker, åtminstone vissa, kvinnors självvärdering, och bidrar, åtminstone något, till en ökad social jämlikhet. Erfarenheterna från de många framgångsrika afrikanska och afroamerikanska idrottsmännen tyder på att missgynnade gruppers självvärdering ökas av deras representanters idrottsliga framgångar. Och ökad självvärdering hos individer från missgynnade grupper bidrar till den sociala jämlikheten. Detta talar för att vi kanske ska gå bortom lika tillvaratagande av

25 David Miller "Equality and Justice", s 232. Jag tänker inte här argumentera för att social jämlikhet är något önskvärt, utan hänvisar för en sådan argumentation till nämnda artikel.

faktiska intressen inom idrotten, och använda positiv särbehandling inom idrotten som ett medel för att uppnå ökad jämställdhet i samhället i stort.

Litteratur

BROHM, JEAN-MARIE, *Sport: A Prison of Measured Time*, London: Ink Links Press, 1978.

CAMUS, ALBERT, "The Wager of Our Generation", i *Resistance, Rebellion and Death*, New York: Vintage Books: 1960.

ENGLISH, JANE, "Sex Equality in Sports", *Philosophy and Public Affairs*, 7 (3), 269–277, 1978.

FISHKIN, JAMES, "Frihet kontra lika möjligheter" i Sven-Ove Hansson (red), *Idéer om jämlikhet*, Stockholm: Tiden, 1996.

FRANCIS, LESLIE P., "Title IX: Equality for Women's Sports?", *Journal of the Philosophy of Sport*, vol XX–XXI, 32–47, 1993–1994.

MILLER, DAVID, "Equality and Justice", *Ratio*, 10 (3), 222–237, 1997.

POSTOW, BETSY, "Women and Masculine Sports" i Morgan och Meier (red), *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetic Publishers, Inc, 1995.

RAWLS, JOHN, *A Theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 1971.

SIMON, ROBERT, "Gender Equity and Inequity in Sports", *Journal of the Philosophy of Sport*, vol XX–XXI, 6–22, 1993–1994.

TAMBURRINI, CLAUDIO, "Amazonernas återkomst!", *Svensk idrottsforskning*, nr 2, 31–33, 1999.

TÄNNSJÖ, TORBJÖRN, "Elitidrotten bygger på fascistoida värderingar", i *Sporten eller livet – En antologi om huliganism, kroppsfixering och idrottsliga ideal*, Heatwave förlag, 1996.

WENZ, PETER S, "Human Equality in Sports", *Philosophical Forum (Boston)*, 12, 238–250, 1981.

ANDERS TOLLAND

Oss människor emellan

En fråga som diskuterats i transplanationsdebatten är om vi ska använda oss av djur som donatorer, t ex ta hjärtan från mer eller mindre genmodifierade grisar. Invändningar mot detta har oftast gått ut på att det är fel eftersom det innebär något naturvidrigt. Däremot har mera sällan invändningen hörts att sådana transplantationer, till skillnad från när vi tar hjärtan från hjärndöda människor, innebär att en fullt frisk varelse dödas. Att detta inte ses som speciellt viktigt är bara ett utslag av ett betydligt mera utbrett fenomen: när något står på spel som är viktigt för oss människor väger djurs intressen och liv mycket lätt.

Utgångspunkten för denna uppsats är alltså att den bedövande majoriteten av människor i sitt tänkande och agerande i allmänhet fungerar på detta sätt, alltså sätter människors intressen och välfärd före djurs. Kalla detta fenomen för *m-prioriteringen*. Denna m-prioritering behöver inte innebära att man alltid och fullständigt nonchalerar djurens bästa, bara att man oftast, på ett markant och avgörande sätt, prioriterer oss människor framför djuren. Den fråga som ska behandlas är om denna m-prioritering verkligen är etiskt försvarbar. Är det etiskt rimligt av oss människor att vi sätter oss själva före djuren?

Vad man håller för etiskt rimligt och korrekt beror naturligtvis till stor del på vilken slags övergripande etisk uppfattning man håller sig med. Beroende på om man utgår från en konsekvensialistisk, rättighetsteoretisk, pliktetisk, dygdetetisk, etc uppfattning kommer dels m-prioriteringen att se sig olika, dels olika slags argument att vara relevanta.

Det finns dock åtminstone en viktig aspekt av problematiken som kan angripas utan att man behöver ta ställning till dessa övergripande teorier. Det är i stort sett okontroversiellt att etisk status supervenierar på icke-etiska egenskaper. Detta innebär att vilken etisk teori man än

utgår från måste man, för att försvara den form som m-prioriteringen tar sig inom denna teori, kunna peka på någon icke-etisk skillnad mellan människor och djur som skillnader i etisk status sedan kan superveniera på. Den som vill försvara m-prioritering måste alltså kunna peka på någon icke-etisk skillnad mellan oss människor och djuren som motiverar att vi sätter oss själva främst.

Den aspekt av problematiken kring m-prioriteringen som ska behandlas här är alltså frågan om *Skillnaden*, vilken etisk relevant skillnad mellan djur och människor, vilken särskiljande *ethical status making characteristic*, som kan utgöra en grund för ett etiskt berättigande av att vi sätter människors intressen och välfärd före djurs.

Frågan om Skillnaden är flitigt debatterad. I den filosofiska diskussionen är det främst egenskaper förknippade med människans förmodat överlägsna kognitiva förmågor man brukar hänvisa till, sådant som språkförmåga, kapacitet till abstrakt tänkande, förmåga att föreställa sig och förutse framtiden och, den kanske vanligaste, möjligheten att fatta etiska beslut, att fungera som etisk agent. Generellt kan man säga att de förslag som framförts drabbas av åtminstone en av följande två svårigheter: endera lyckas de inte dra skiljelinjen där idén om m-prioritering vill ha den; man får med många djur (högre primater, delfiner etc) alternativt inte alla människor (förståndshandikappade eller spädbarn utesluts); eller så är det svårt att se varför egenskapen skulle vara etiskt avgörande (varför skulle t ex egenskapen att tillhöra den biologiska arten *Homo Sapiens* vara i sig etiskt relevant?).

Så vilken är Skillnaden?

Det jag ska göra här är att peka på en typ av kandidat till att utgöra Skillnaden som jag menar inte har fått den uppmärksamhet den förtjänar. Debatten har nämligen oftast byggt på en förutsättning som utesluter detta förslag; man har förutsatt *universaliserbarhetskravet*. Vad det gäller frågan om Skillnaden får detta som resultat att det bara är universella egenskaper som beaktas.

Ofta har helt enkelt universaliserbarhetskravet bakats in i principen om superveniens. Man tar för givet att det bara är universella, deskriptiva egenskaper som kan tjänstgöra som *ethical status making characteristics*. Superveniensprincipen och universaliserbarhetskravet är dock klart åtskiljbara och det senare har i den filosofiska debatten efterhand blivit alltmer ifrågasatt på olika sätt. Jag är beredd att hävda att universaliserbarhetskravet helt enkelt är ett misstag.

Det sätt att förkasta universaliserbarhetskravet som jag ska använda mig av här består i att öppna för möjligheten att hänvisa till *indexikala egenskaper* som något som etisk status kan superveniera på. Sådant som att finnas *nu*, att vara *här* eller att vara en av *oss* tillåts alltså som grund för etisk ställning. Det är faktiskt just detta att vara en av oss jag vill peka på som det som utgör Skillnaden.

När man frågat sig vad det är som skiljer *oss människor* från djuren på ett sådant sätt att det etiskt motiverar m-prioritering har man utgått från att det är "människoskapssidan" man ska se till, att man alltså ska spana efter Skillnaden bland de universella egenskaper som utmärker vad det är att vara människa. Mitt förslag är att det är det första ordet som är det centrala. Att det rör sig om människor är sekundärt; det väsentliga är att det är *oss* det gäller. Skillnaden består alltså i egenskapen att *vara en av oss*. Åtminstone i denna kultur tenderar vi att skilja ut oss människor som tillhörande en speciell vi-grupp och det är just tillhörigheten till detta vi som är den relevanta *ethical status making characteristic*.

Om den egenskap som utgör Skillnaden är att-vara-en-av-oss kan man fråga sig vad det är som binder samman en så stor vi-grupp. Mera lokala vi-grupper binds ofta samman av rent personliga relationer (du och jag och våra barn). Vad det gäller denna stora vi-grupp kan förvisso nätverk av personliga relationer spela en viss roll men knappast bära hela bördan. Det är här som jag tror att många av de universella egenskaper som i debatten anförts som möjliga Skillnader i stället har sin roll att spela. Sådant som språkförmåga, rationalitet, etiskt agent-skap och inlevelsekapacitet är faktiskt bärande för särbehandlingen av människor. Misstaget var att tro att dessa egenskaper utgjorde *ethical status making characteristics*; det rör sig i stället om psykologiska och sociologiska förutsättningar för att den stora vi-gruppen ska bindas samman. Den etiska grunden för m-prioriteringen är alltså det indexikala att det gäller oss, medan de universella egenskaperna i stället är empiriska förutsättningar för sammanhållandet av detta oss. Vi tenderar att till oss räkna dem som vi kan utveckla möjligheter att samtala och samverka med på någorlunda jämställd fot. Förståndshandikappade människor m fl som inte kan leva upp till detta kommer med eftersom det rör sig om något som jag och mina nära och kära kan utvecklas till.

Men är det verkligen rimligt att förkasta universaliserbarhetskravet?

Ja, utan tvekan. Det är faktiskt så att vi alla dagligen förkastar universaliserbarhetskravet i vårt praktiska agerande och resonerande. Jag sätter i många sammanhang mig själv och mina nära och kära före andra utan någon annan motivering att det är jag/vi som berörs och finner det helt oproblematiskt att göra så; det vore snarast absurt att inte göra det.

Försvararen av universaliserbarhetskravet kan då falla tillbaka på en andra försvarslinje och medge att universaliserbarhetskravet inte håller vad det gäller *prudence* men att det gäller inom *moral* taget i en mera strikt betydelse. Åtminstone är det så att man inte får tillskansa sig själv eller de sina fördelar i moraliska sammanhang med motiveringen att det är just jag och de mina som gynnas. Frågan om *animal rights* tillhör givetvis moralen och därmed kan att vara en av oss inte tas som moralisk grund.

På detta vill jag först och främst svara med att hävda att universaliserbarhetskravaren nu förutsatt precis vad han borde bevisa. Jag har en stark känsla av att frågor av typen "Har vi verkligen *rätt* att behandla djuren som vi gör?" är 'Slår du fortfarande din fru?'-frågor. De förutsätter precis vad som borde bevisas, nämligen att frågan om människors relation till djur är en fråga om rättigheter och förpliktelser snarare än praktisk lämplighet. Jag hävdar i stället att det rör sig om det senare, det är en fråga om vad som är praktiskt och långsiktigt lämpligt, om *prudence* snarare än snäv moral.

En annan typ av kritik som jag mött går ut på att den position som förespråkats här skulle innebära ett steg tillbaka i utvecklingen, tillbaka till en ökad grad av barbari och primitivitet.

Svaret på detta angrepp vill jag dela upp i två delar. Vad det gäller utvecklingens riktning så tycker jag att det bara är att konstatera att den inte är förutsägbar. Därför går det inte att på förhand säga om det jag föreslår är ett steg framåt, bakåt eller bara ett vanligt sidospår; det kan bara framtiden utvisa.

Vad det gäller den andra aspekten av anklagelsen kan man väl säga att den går ut på att min position skulle innebära en negativ form av det som på engelska kallas *tribalism*. Här finns det mycket att säga. Jag nöjer mig med att påpeka att det inte är uppenbart att de negativa sidor av etnicitet och grupplojalitet vi sett alltför många, alltför rika exempel på har det här förespråkade slaget av prioriteringen av vi-gruppen som sin djupaste orsak. Det som har vållat de verkligt stora

olyckorna är i stället den strävan att se och motivera allting ur någon slags det absolutas synvinkel som universaliserbarhetskravet representerar. Om det samtidigt som vi efterstävar detta evighetens ideal är varelser som finner det naturligt och viktigt att sätta den egna vigruppen före andra får vi problem att motivera denna spontana prioritering. Utifrån en *view from nowhere* kan den bara försvaras med att vi i en objektiv mening är överlägsna de övriga, och om vi är objektivt överlägsna dem så har vi förmodligen en rätt, given oss av Gud, historien, naturen eller förnuftet, att undertrycka och behärska de underlägsna.

Det synsätt jag förespråkar innebär i stället en lokal, etnocentrisk prioritering av den egna gruppen; *för oss* är vi viktigare än andra. Det åtföljs rimligen av en insikt om att andra på ett motsvarande sätt kommer att hålla den egna gruppen för viktigare och att vi inte gärna kan kritisera dem för det. Detta är en insikt som oftast kommer att leda till en vilja att kompromissa med andra. Det är snarare det synsätt som universaliserbarhetskravet representerar, där vår naturliga strävan att sätta de egna främst måste försvaras med att vi är objektivt mera värda än andra, som leder till etniska utrensningar.

NOTISER

Åsa Norden har på eget förlag utgivit en bok med titeln *Har nutida fysik religiös betydelse?*, Stockholm 1999. Författarens epostadress är asa.norden@telia.com.

Joachim Siöcrona har utgivit ett litet häfte som innehåller dels *Filosofiska sentenser* av Christopher Jacob Boström och dels *Christopher Jacob Boströms idealistiska filosofi* av L H Åberg. Utgivarens epostadress är joachim.siocrona@ksla.se.

Intellektuella trender

Det sägs att Jean Paul Sartre har blivit inne igen. Det är verkligen roligt för honom. Man kan nästan höra hur han sjunger i sin himmel (på den gamla Ernst Rolf-melodin): "Jag är ute när gumman min är inne, men jag är inne när gumman min åkt ut ...".

Tidskriften *Glänta* nr 4/99 har temat Moderna filosofier. Tretton författare – bl a Staffan Carlshamre, Sven-Eric Liedman, Sven-Olov Wallenstein, Sharon Rider och Eva Gothlin – skriver om varsin filosof – t ex Kant, Hegel, Marx, Sartre, Arendt och Wittgenstein. Tidskriftens epostadress är glanta@natverkstan.net.

¶ Ekonomer är inte alltid så duktiga på att förutsäga vad som kommer att hända. Detta kan skapa problem. Numera skall ju t ex experterna i riksbanken bestämma räntan på grundval av förutsägelser om hur inflationen kommer att utvecklas. Då gäller det att räkna rätt! I detta sammanhang kan det vara värt att påminna om ett minnesvärt uttalande av chefen för Storbritanniens centralbank. I ett radioprogram för ett par år sedan fällde han följande visdomsord: "Det finns tre sorters ekonomer. De som kan räkna och de som inte kan räkna". Just det!

Johan Mårtensson har doktorerat på en avhandling med titeln *Subjunctive conditionals and time. A defense of a weak classical approach*, Acta Universitatis Gothoburgensis 1999.

Mikael Stenmark har utgivit *Miljöetik och miljövard*, Studentlitteratur 2000.

DemokratiAkademien har i samarbete med Nykterhetsrörelsens Bildningsverksamhet och Utbildningsradion utgivit en antologi med titeln *Demokratin är död Leve demokratin*, Ordfront 1999. Den syftar till att "skapa tankar, samtal och diskussioner om hur demokratin, inte bara skall överleva, utan också fördjupas och förstärkas under det nya årtusendet". Bland författarna finns t ex Björn Elmbrant, Ingrid Elam, Snorre Sturlasson, Bo Södersten, Maria-Pia Boethius och John Stuart Mill och Torbjörn Tännsjö.

Journalisten och författaren Mariann Andersson har utgivit en något omarbetad nyutgåva av boken *Det kvinnliga tänkandets betydelse*, som först kom ut i början av 1970-talet. Förlag: Alida bok, Norrtäljegatan 29, 753 27 Uppsala.

Christian Munthe har utgivit *Pure selection. The ethics of preimplantation genetic diagnosis and choosing children without abortion*, Acta Universitatis Gothoburgensis 1999.

Engelsk läsövning

A Helicopter pilot lost his navigational instrumentation while flying about New York. He flew to the nearest large building and showed a sign saying: "Where am I?"

The reply; "In a Helicopter".

The pilot waved, changed direction and landed at his destination. His co-pilot asked: "How did you figure that one out?"

The reply: "Easy, it must have been the Microsoft Building as I got a quite correct reply which was totally useless."

En engelsk läsövning till

Higgledy piggledy

Herr Rektor Heidegger

Said to his students

"To Being be true!

Lest you should fall into

Inauthenticity.

This I believe –

And the Führer does too!"

Medarbetarna i detta nummer av *Filosofisk tidskrift* är alla knutna till den filosofiska institutionen vid Göteborgs universitet: *Bengt Brölde* har doktorerat i praktisk filosofi, *Björn Haglund* är forskare i teoretisk filosofi, *Claudio Tamburrini* har tills nyligen varit forskarassistent i praktisk filosofi, *Mats Furberg* är professor emeritus i teoretisk filosofi, *Niklas Juth* är doktorand i praktisk filosofi och *Anders Tolland* har doktorerat i teoretisk filosofi.

Thales ger även ut:

Tidskrift för politisk filosofi

Redaktör: Folke Tersman

Tidskrift för politisk filosofi vänder sig till alla med intresse för filosofi och politik. Inom den politiska filosofin studeras frågor av grundläggande normativ karaktär, t. ex: Vad är rättvisa? Hur bör medborgarna fatta beslut i gemensamma angelägenheter? Hur bör rättsväsendet utformas? *Tidskrift för politisk filosofi* vill utgöra ett forum för alla de akademiska discipliner som tangerar den politiska filosofin, dvs. i första hand ekonomi, ekonomisk historia, filosofi, rättsvetenskap, sociologi och statsvetenskap.

Tidskriften försvarar inga speciella ideologiska eller teoretiska ställningstaganden, utan välkomnar bidrag från representanter för olika perspektiv.

I varje nummer recenserar aktuell svensk och utländsk politisk-filosofisk litteratur.

Nr 1 2000 ute nu!

Innehåll i nr 1:

Hans Ruin: Hägerström, Nietzsche och den svenska nihilismen ¶
Lena Halldenius: Solidaritet eller icke-dominans? ¶ Martin Peterson:
Samhällsbeslut och små risker ¶ RECENSIONER: Folke Tersman om
Ideologier av Stig-Björn Ljunggren; Petra Andersson om *Miljöetik
och miljövärd* av Mikael Stenmark

En prenumeration för 2000 (3 nr) kostar 120 kr, inkl moms. Beloppet insätts på pg 71 23 31-8 Bokförlaget Thales. Ange Tidskrift för politisk filosofi och glöm inte att skriva namn och adress tydligt; eller boka på vår hemsida www.philosophy.su.se/polfil

KLASSIKER, MODERNA TÄNKARE, LÄROMEDEL
Årets filosofiböcker från Thales

ARISTOTELES
De interpretatione
Om sofistiska vederläggningar

I översättning och med kommentarer av Börje Bydén
Utkommer september 2000. Inbunden, 208 sidor. Ca-pris 256 kr
ISBN 91-7235-008-3

FILOSOFIN GENOM TIDERNA
Femte bandet – efter 1950

I urval av Konrad Marc-Wogau, reviderat av Lars Bergström och Staffan Carlshamre. *Vetenskapens utveckling*: Thomas S. Kuhn, Karl R. Popper och W.V. Quine. *Mening och tolkning*: Paul Grice, John R. Searle, Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida och Donald Davidson. *Metafysik och språk*: Saul Kripke, Hilary Putnam, Michael Dummett och Nelson Goodman. *Medvetandet och jaget*: John R. Searle, Daniel Dennett och Derek Parfit. *Historisk förklaring, kausalitet och handling*: Robin George Collingwood, Carl G. Hempel, William Dray, Donald Davidson och David Lewis. *Moraliskt tänkande*: Philippa Foot, Jürgen Habermas, Richard Hare, Bernard Williams och Judith Jarvis Thomson. *Frihet och rättvisa*: John Rawls, Robert Nozick och Charles Taylor.
Utkommer september 2000. Inbunden, 512 sidor. Ca-pris 377 kr
ISBN 91-7235-005-9

IAN HACKING
Social konstruktion av vad?

En rykande färsk, initierad, och intellektuellt skarpslipad rapport från de akademiska "kulturkrigen".
Översättning av Bengt Hansson
Utkommer juni 2000. Inbunden, 272 sidor. Ca-pris 294 kr
ISBN 91-7235-007-5

EDMUND HUSSERL
Logiska undersökningar 2

Översättning av Jim Jakobsson och Karl Weigelt
De fyra undersökningarna i detta band formar sig till en systematisk
framställning av det fenomenologiska meningsbegreppet.
Utkommen våren 2000. Inbunden, 407 sidor. Ca-pris 341 kr.
ISBN 91-7235-002-4

LARS-GÖRAN JOHANSSON
Introduktion till vetenskapsteorin

Boken ger en bred överblick över metod- och teorifrågor inom olika
former av vetenskap, utan att kräva filosofiska förkunskaper.
Utkommen vintern 2000. Häftad, 208 sidor. Ca-pris 231 kr.
ISBN 91-7235-006-7

BARUCH SPINOZA
Etiken

Den holländske 1600-talsfilosofens viktigaste och mest diskuterade
verk. Dagmar Lagerbergs prisade nyöversättning, slutsåld
sedan flera år, kommer i ny utgåva.
Utkommer november 2000. Inbunden, 288 sidor. Ca-pris 294 kr.
ISBN 91-7235-011-3

TORBJÖRN TÄNNSJÖ
Grundbok i normativ etik

Utkommer augusti 2000. Häftad, 144 sidor. Ca-pris 205 kr
ISBN 91-7235-010-5

I bokhandeln eller från Thales. (Vi säljer direkt från förlaget till priser
i genomsnitt 25% lägre än cirkapriserna.)

Beställningsadress:

Bokförlaget Thales, c/o Nya Doxa AB, Box 113, 713 23 Nora
Ordertel 0587-104 16 Orderfax 0587-142 57

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
- mellanrubriker skall numreras
- särskild litteraturförteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- manus bör helst skickas med datorpost till adress lars.bergstrom@philosophy.su.se
- alternativt kan manus skickas på diskett
- 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 under adress
Filosofisk tidskrift, Box 50034, 104 05 Stockholm

För 1980 — 1991 är priset 100 kr/årg, enstaka ex 30 kr

För 1992 — 1999 är priset 160 kr/årg, enstaka ex 45 kr. Nr 4 1995 75 kr

Porto ingår

