

September 2014 Årgång 35 Nr 3

Filosofisk tidskrift

- MARCUS AGNAFORS
3 Tiggeri och moraliska plikter
- MAREN BEHRENSSEN
17 Ett löfte du aldrig gett: den normativa karaktären
av sexuell och nationell identitet
- MARTIN BERZELL OCH HENRIK LERNER
26 Medicinska mätvärdens ontologiska status i ljuset
av universaliestriden
- GÖRAN COLLSTE
35 Ett läretiskt dilemma
- ANDERS NORDGREN
41 Får forskare skada djur i djurförsök för att hjälpa
svårt sjuka barn?
- INGEMAR NORDIN
52 Vetenskapens verktyg
- FREDRIK STJERNBERG
67 Kan man spela schack med sig själv?
- YUSUF YUKSEKDAG
77 Etik och migration
- 84 NOTISER

Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2014

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2014

ISSN 0348-7482

1. INLEDNING

Tiggeriets utbredning i svenska städer har gjort tiggerifrågan till löpsedelstoff. Utöver det mediala intresset finns nu flera intressanta etiska frågor förknippade med tiggeri. En av de självklara etiska frågor som ställts är huruvida vi bör ge till de tiggare vi möter. Två vanliga uppfattningar – kanske de dominerande – som båda tar sin utgångspunkt i antagandet att tiggeri är en verksamhet som kränker människans värdighet, eller leder till att den kränks, är dessa:

- (I) Vi har en (ofullkomlig) plikt att ge till tiggaren (p₁). Vi har också en (ofullkomlig) plikt att engagera oss i eliminerandet av tiggeriets orsaker (p₂). Om vi väljer att *inte* uppfylla både (p₁) och (p₂), utan endast uppfyller en av dem, så är uppfyllandet av den ena moraliskt lovvärt, om än inte lika lovvärt som att uppfylla både (p₁) och (p₂).
- (II) Vi har en (ofullkomlig) plikt att engagera oss i eliminerandet av tiggeriets orsaker (p₂). (p₂) genererar, eller har som del, en (fullkomlig) plikt att *inte* ge till tiggaren, eftersom ett givande står i konflikt med (p₂). (p₁) står således i konflikt med (p₂), och företräde ges till (p₂).

I vad som följer kommer jag att argumentera för att det inte finns någon reell konflikt mellan (p₁) och (p₂), vilket innebär att (II) kan avfärdas som felaktig, och utifrån antagandet att (p₁) och (p₂) är grundade i en och samma basala princip om mänsklig värdighet att en agent inte kan sägas ha respekterat människans värdighet om agenten avsiktligt utför endast (p₁) eller (p₂), vilket således motsäger (I). Min argumentation är knappast radikal i sig, men jag hoppas att jag ändå kommer att övertyga läsaren om att vi inte behöver fastna i en konflikt mellan (p₁) och (p₂), samt att det finns goda skäl för att inte slå sig till ro i övertygelsen om att allt utöver enbart (p₁) eller enbart (p₂) är enkom ytterligare godhet.

Avslutningsvis kommer jag även att kort argumentera för att (p1) lämpligen uppfylls indirekt via givande till lämpliga välgörenhetsorganisationer; ett förslag som många anhängare av (p1) sannolikt skulle anse förkastligt.

Låt mig inledningsvis påpeka att min argumentation inte kommer att vara konklusiv till sin natur. En grundlig undersökning av tiggeriets etik skulle kräva flera volymer – precis som alla andra etiska spörsmål. En annan orsak till att en sådan här undersökning kommer att stanna på det tentativa stadiet är det aningen förbryllande faktum att förhållandevis lite är skrivet om tiggeri och etik. Ett antal filosofer har genom historien klumpat samman tiggeriets etik med den större frågan om välgörenhet och fattigdom, vilket ofta lett till en aning trubbiga slutsatser. Bland samtida filosofer är det, med något undantag, påtagligt tyst om tiggeri.¹ Det finns således förhållandevis lite filosofiskt material att bygga vidare på.

Diskussionen nedan kommer även att vara begränsad till den svenska kontexten, med allt vad det innebär: ett visst välfärdssystem, i allmänhet välbeställda medborgare, en relativt stor tiggargrupp från utlandet, och så vidare. De slutsatser och argument som här presenteras har därför endast lokal bärkraft – samma argument och slutsatser skulle förmodligen te sig främmande i Calcutta eller i många av Kapstadens townships. Jag kommer dessutom att helt ignorera frågan om hur mycket man ska ge till tiggaren, och frågan om under vilka omständigheter den ofullkomliga plikten att ge är uppfylld eller helt bortfaller. Dessutom fokuserar diskussionen nedan endast på paradigmatiska fall (tiggaren i trasiga kläder, som i tio minusgrader sitter på marken med en pappmugg framför sig) och just primära plikter – jag kommer inte att säga något om vilka andra plikter, utöver de primära, som mötet med tiggaren eller tiggeriet som system kan ge upphov till.

2. TIGGERI

Tiggeri i den form som avses här är en verksamhet som kan karaktäriseras som *en personlig förfrågan om medel – där förfrågan inte grundar sig på föregående relation och någon motprestation inte erbjuds – i det offentliga rummet*. Utifrån en sådan karaktärisering går man ofta vidare och delar in tiggandets praktik i *passivt* och *aktivt* tiggande. I det passiva tiggeriet utgörs förfrågan endast av, till exempel, en pappersmugg och kanske en papperslapp med ett meddelande framför tiggaren; i det aktiva tiggeriet

¹Ett undantag, där den filosofiska tystnaden också påpekas, är Christine Sypnowich 2006, s. 177–94. Den här essän bygger vidare på flera av de poänger som Sypnowich gör.

görs förfrågan direkt och riktad mot en viss person eller grupp, och kan även ha formen av en uppsökande verksamhet. Olika sorters tiggeri har naturligtvis olika etiska frågor förknippade med dem. Nedan ska jag utgå från det passiva tiggeriet, vilket förmodligen är den vanligaste formen idag.

Den samhälleliga synen på tiggeri varierar betänkligt från kultur till kultur. Medan vår(a) västerländska kultur(er) verkar ha en påtagligt ambivalent syn på tiggandet – tiggaren är stigmatiserad, men givandet ses ofta som lovvärt – ses tiggaren i vissa delar av Asien som en spirituell person engagerad i sin egen själsliga rening. Sätten att reglera tiggeriet varierar också från kultur till kultur, och från stat till stat. I Sverige kom den första lösdrivarlagen år 1303, vilken föreskrev att lösdrivare ibland kunde straffas med att få öronen avskurna. Under 1500-talet förbjöds tiggeri, men undantag gjordes för de som fått ett ”tiggarpass” utfärdat av biskopen – sådana auktoriserade tiggare var det tillåtet att ge mat. 1700-talet bjöd på ett mer organiserat samhälleligt svar på tiggeriet, och 1836 öppnade det första härbärget i Stockholm. Tiggarens situation präglades av utanförskap även i andra termer än ekonomiska. Fram till 1945 fick den som tog emot fattigvård inte rösta, och fram till 1982 reglerades tiggeriet i Sverige av lagen om ”samhällsfarlig asocialitet”; därefter tog den moderna socialtjänstlagen vid.²

Bilden av tiggaren själv är omtvistad. Ofta hörs påståenden om att tiggare har missbruksproblem eller lider av psykisk sjukdom; påståenden som både nyttjas som förklaringar till tiggeriet och som argument för att inte skänka pengar. De förhållandevis få undersökningar som gjorts indikerar att sådana påståenden är delvis korrekta: Ulla Beijers rapport från 1999, där 116 tiggare intervjuades, konkluderar att ”[d]rygt fyra femtedelar hade kända missbruksproblem [...]” och att ”[k]nappt en femtedel (av 116) hade allvarliga psykiska problem och/eller sjukdomar”.³ Att avstå från att skänka pengar till tiggare med missbruksproblem är kanske rimligt, men det bör självklart påpekas att även missbrukare och psykiskt sjuka behöver få grundläggande behov tillgodosedda, varför missbruk och psykisk sjukdom knappast kan godtas som skäl mot en generell plikt att hjälpa. Men många tiggare i Sverige har utländskt ursprung – ofta romer från Rumänien eller Bulgarien – och det verkar inte finnas någon evidens för att missbruk eller psykisk sjukdom skulle vara vanligt förekommande bland dem.

En frekvent uppfattning är att tiggeri är en lönsam sysselsättning. Även om det är svårt att bilda en välgrundad uppfattning om hur mycket

²Ulla Beijer 1999, s. 15–19. Socialtjänstlagen har sedan dess införande reviderats ett flertal gånger.

³Beijer, *Tiggeri*, s. 128.

en tiggare i Sverige ”tjänar” per dag så kan vi göra en grov uppskattning. Beijers undersökning från 1999 uppger – på basis av tiggarnas egna uppgifter – att tiggaren per dag tjänar mellan 50 kronor och ”tusenlappar”.⁴ Modernare siffror, rapporterade av *Dagens Nyheter* och *Östgöta Correspondenten*, uppger att tiggaren tjänar cirka 180 till 200 kronor per dag.⁵ Nyligen gjordes även en undersökning av tiggarnas inkomster i Bryssel, en undersökning vars resultat är av ett visst intresse här.⁶ Forskarna beräknade de *inhemska* tiggarnas inkomst till 106,14 procent av fattigdomsgränsen, vilken definieras som 60 procent av landets medelinkomst.⁷ De inhemska tiggarna kan därmed sägas vara hyfsat fattiga, men ändå tjänat ett levebröd på sitt tiggeri. De *romska* tiggarnas inkomst beräknades till 32,97 procent av fattigdomsgränsen. Forskarna betonar även att summorna är beräknade för en-personhushåll – om tiggaren har barn att försörja, vilket ofta är fallet med romska tiggare i Sverige, blir situationen än mer akut. Forskarna gör även den viktiga observationen att tiggarnas inkomster är så låga jämfört med olika former av kriminell aktivitet, att utsträckningen i vilken tiggeri attraherar kriminell inblandning är tämligen liten.⁸

3. MÖTET MED DEN ANDRE

I diskussionen kring tiggeri motiveras ofta (p1) med referens till *den andre*. I mötet med tiggaren handlar det om att ”se den andre”, ”att se sig själv i den andre”, och så vidare; ett perspektiv med teoretiska förankringar hos Emmanuel Lévinas.⁹ En annan vanlig trop är just *mötet*, där vi finner den moraliska kärnpunkten och den botten mot vilken etiska imperativ tar spjörn (även det en tankegång hemmahörande hos Lévinas). I mötet med den andre blir han vårt ansvar, och detta ansvar kan inte undflys genom att luta sig tillbaka mot abstrakta principer och regelsystem.

Det här etiska perspektivet behöver dock inte grundas i Lévinas aningen dunkla termer, utan kan lika gott beskrivas som baserat på, till exempel, *ett fysiskt möte mellan A och B, och som innebär att A får rimligt tillförlitlig kunskap om att B inte har grundläggande mänskliga behov uppfyllda, och utan*

⁴Beijer, *Tiggeri*, s. 131. Justerar vi för inflation tjänade tiggarna från 61 kronor och uppåt per dag räknat i dagens penningvärde.

⁵*Dagens Nyheter*, 11 mars 2013; *Östgöta Correspondenten*, 14 maj 2013.

⁶Stef Adriaenssens och Jef Hendrickx 2011, s. 23–40.

⁷Vid tillfället för undersökningen utgjorde 49,32 € 60 procent av medelinkomsten i Belgien.

⁸Med detta inte sagt att organiserad kriminalitet aldrig utnyttjar tiggare; ett exempel utreddes nyligen i Stockholm (*Dagens Nyheter*, 30 och 31 maj 2013).

⁹Se t.ex. Emmanuel Lévinas 1969 och 1988.

att B på något sätt kan sägas vara moraliskt ansvarig för den uppkomna bristen. Det tycks mig som att en sådan beskrivning är tillräcklig för att aktivera en djupt liggande intuition som föreskriver en plikt att hjälpa. Formuleringen väcker självklart frågor om gränsdragning – hur nära måste man vara för att ”mötas”, vad menas med tillförlitlig kunskap, och så vidare – men jag skjuter dem åt sidan här, eftersom mitt fokus ligger på paradigmatiska fall.¹⁰

Mötet med den andre (oavsett terminologin i beskrivningen) innebär en insikt om att den andre är en människa av kött och blod, och lika benägen att gråta eller skratta, vara hungrig eller mätt, frysa eller njuta av sommarvärme – och därmed upplever man en ansvarskänsla på sina axlar när den andres behov blir uppenbart. Att ignorera nämnda ansvarskänsla är (ofta) förknippat med skam, och kan även tolkas i termer av ett förnekande av den andres mänsklighet och värdighet. Det verkar också rimligt att plikten att hjälpa tiggaren är en grundläggande moralisk plikt, då ett nonchalerande av det omedelbara behovet innebär ett nonchalerande av den andres värdighet. En sådan plikts grundläggande och avvägningsresistent¹¹ karaktär kan, om än inte fullständigt, illustreras med en analogi: Det faktum att jag arbetar hårt för att förbättra säkerheten på fartyg, eller ger mycket och frekvent till välgörenhet, betyder inte att min plikt att kasta en livboj till den som fallit överbord på något sätt reduceras.

Det verkar alltså finnas en intuitiv grund för att vi i mötet med den andre, tiggaren, har en moralisk plikt att hjälpa denne. Men även givet en sådan utgångspunkt finns tänkvärda invändningar. En vanlig kritik mot att ge till den enskilde tiggaren är att vi inte kan *veta* huruvida pengarna kommer att nyttjas på ett lämpligt sätt, eller om de kommer att spenderas på missbruk. Vi möter aldrig den andre, utan bara hans fasad: ger vi pengar, så bekräftar vi fasaden och i slutändan kanske även missbrukaren, men riskerar att förneka tiggarens grundläggande värdighet som människa. Men en sådan kritik måste, först, kvalificeras en aning: den relevanta frågan är om vi *rimligen* kan veta hur tiggaren kommer att

¹⁰Kan jag undvika plikten genom att undgå mötet? Inte om vi låter den analytiska tolkningen av mötesperspektivet dominera: om mötet undviks för att jag *vet* att det kommer att generera en plikt, så begär jag sannolikt ett moraliskt fel som undviker det. Om undvikandet innebär att jag håller mig på behörigt avstånd (låt oss säga att jag stannar i den lappländska vildmarken för att slippa möta tiggaren) kan den ofullkomliga plikten reduceras om avstånden minskar min förmåga att hjälpa, men om jag vet (eller misstänker) att ett visst möte kommer att ålägga mig skyldigheter, så har redan den vetskapen eller misstanken genererat en plikt att hjälpa.

¹¹Här avser jag en motsvarighet till engelskans ”trade-off resistance”.

spendera pengarna. För den som varje dag möter samma tiggare i sin hemstad är sannolikheten stor att det också går att göra en tillförlitlig bedömning av hur pengarna faktiskt kommer att användas. Vår moraliska plikt att ge utsträcker sig således till de senare fallen, där vi kan göra en sådan rimlig bedömning.

Ett annat svar på invändningen är att vi *inte har rätt* att använda själva bruket av de erhållna medlen som ett skäl för att ge eller inte ge. I min mening är det ett dåligt motargument. För att nyttja Platons exempel så skulle vi knappast ge den lånade kniven tillbaka till dess rättmätige men vansinnige ägare, med motiveringen att vi inte har någon rätt att bry oss om hur kniven kommer att användas. För att argumentet ska vara någorlunda övertygande krävs att vi först förnekar själva grundbulten i det perspektiv som utgår från mötet med den andre, nämligen *ansvaret* för den andre.

4. ETT SYSTEMPERSPEKTIV

Ett vanligt och konkurrerande sätt att närma sig tiggeriet som etiskt problem är utifrån ett *systemperspektiv*. Medan mötesperspektivet tenderar att generera uppfattningen beskriven i (I) ovan, ger systemperspektivet ofta upphov till uppfattning (II). Systemperspektivet exemplifieras av Bo Rothsteins förslag att kriminalisera givandet till tiggare, och av den rumänska ambassadören Raduta Mataches insisterande att om vi tillåter tiggeri i Sverige så försvårar vi tiggarnas integration på hemmaplan.¹² Båda inlagorna fokuserar på att *eliminera tiggeriets orsaker*. De specifika strategierna skiljer sig åt rörande tillvägagångssätt, men de delar det antagandet att en elimination av tiggandet som fenomen på ett eller annat sätt kräver att själva *förfrågan om medel*, eller *givandet av medel*, förbjuds eller nekas – en strategi som således placerar systemperspektivet på kollisionkurs med mötes- eller behovsperspektivet.

Rothstein argumenterar för att ett givande till tiggare upprätthåller en incitamentsstruktur som inte bidrar till att eliminera tiggeri som fenomen:

De som i sin medmänsklighet ger dessa människor [tiggarna] en slant bidrar inte på något vis till att upprätta dem som medmänniskor och att göra deras liv mera värdigt. Tvärtom monterar detta fast gatutiggarna i en fortsatt social förnedring och gör de facto deras utslagning från samhället än mer permanent.¹³

Systemperspektivet vill således gå till roten med problemet, men ser gåvor till tiggare som ett sätt att permanentera tiggeriet som institution.

¹²Bo Rothstein 2013; Raduta Matache 2014.

¹³Rothstein 2013.

I Rothsteins argumentation ligger fokus på att stärka incitamenten för att genom politiskt handlande utrota förutsättningarna för en i grunden oönskad praktik. I Mataches fall finns också incitament i fokus, men det är just tiggarens incitament att tigga som ska motarbetas, eftersom de drar tiggaren bort från de lokala insatser som skulle ge honom eller henne de materiella och sociala förutsättningarna att undkomma tiggeriet. Hennes argument har dock ifrågasatts, eftersom man har hävdat att diskrimineringen mot romer i Rumänien är så djupgående att generella välfärdsinsatser inte räcker; det som krävs är ett stopp för den politiska och sociala diskrimineringen.¹⁴ En djupare analys av orsakerna låter sig inte göras här, men ett visst stöd för kritiken finns inom den vetenskapliga litteraturen.¹⁵

Även Immanuel Kant verkar ha föredragit det systemiska perspektivet. Kant erkänner visserligen en plikt att hjälpa tiggaren (p1), just på grund av dennes utsatthet och behov,¹⁶ men ändå förespråkar Kant begränsningar på tiggandet, till förmån för mer institutionaliserade strategier. I den tolkning som görs av filosofen och Kantkännaren Lucy Allais är Kants huvudsakliga argument mot att ge till den enskilde tiggaren att "[...] det är fel *sätt* för en person att få sina basala behov tillgodosedda".¹⁷ Det som en människa legitimt kan kräva ska inte ges som gåva – om så görs är det förnedrande för bägge parter. Ett fokus på att uttradera tiggeri som fenomen ligger då nära till hands.

Diskussionen kring plikter associerade med tiggeri sammanfattas väl av Christine Sypnowich:

[A]tt ge till tiggare är lika tvetydigt som en blågrå nyans. Vi har sett skäl att tro att givande är en grundläggande akt av mänsklig vänlighet som är obligatorisk. Men vi har också sett skäl att tro att givande är en potentiellt malplacerad form

¹⁴Se t.ex. Rickard Klerfors 2014. Problemet med bristande ekonomiska och sociala förutsättningar på hemmaplan, i kombination med de incitament som ett relativt lönsamt tiggande i Sverige ger, indikeras av hur strategin att hjälpa tiggarna genom att erbjuda gratis hemresa till hemlandet verkar vara ett nästintill totalt misslyckande. Immigrationsmönstren bland europeiska tiggare tenderar att vara repetitiva, vilket innebär att man kan förvänta sig att många tiggare kommer tillbaka – något som också nyligen blev erfarenheten av Borås kommuns hemtransport av romska tiggare (*Borås Tidning*, 5 januari 2014). Erfarenheten från Frankrike är densamma. Siffror som återges i Maria-Carmen Pantea 2013, s. 34–47, på s. 37, säger att av de 8 000 romer som sändes tillbaka till Rumänien från Frankrike under 2009, så återvände två tredjedelar.

¹⁵Som exempel kan nämnas Pantea 2013, där svårigheterna med många av de vanliga integrativa åtgärderna belyses.

¹⁶Immanuel Kant 1797, s. 353–603.

¹⁷Lucy Allais 2012.

av vänlighet, något dåligt – ja, att ge till tiggare kan vara direkt förkastligt i någon mening.¹⁸

Systemperspektivet verkar dela den egenskapen med mötesperspektivet, att det inte kan ersättas eller kompenseras genom det andra perspektivet. Lika lite som ett arbete med sjösäkerhet borttar plikten att kasta en livboj åt den som fallit överbord, så borttar inte plikten att kasta livbojen till den nödställda plikten att förhindra att sådana olyckor sker i framtiden.¹⁹ Men, kan det invändas, analogin är här felaktig, eftersom den inte tar fasta på den incitamentsstruktur som systemperspektivet ser som central, och dessutom implicerar den felaktigt att konsekvensen av att man inte hjälper tiggaren är att denne dör. Som svar bör det påpekas att, för det första, hotet om förestående död inte behöver finnas med – att basala behov inte täcks skulle de flesta nog anse vara illa nog. För det andra skall det betonas att analogin helt korrekt tar fasta på en skillnad rörande förmånstagare: tiggaren som jag möter på gatan kommer inte att få sina basala behov tillfredsställda av att jag bidrar till att undanröja incitamentsstrukturen, däremot kanske någon annan individ kan hitta en väg ut ur personlig misär genom att incitamentet som utgörs av ”lönsamt” tiggeri försvinner. Systemperspektivet, med dess incitamentsfokus, innebär således inte att man löses från (p₁). För det tredje innebär inte ett uppfyllande av (p₁) att man per automatik upprätthåller tiggandet som socialt fenomen. Tvärtom finns skäl att betvivla den starka kopplingen däremellan som krävs för att det systemperspektiv som genererar (II) ska kunna ses som rimligt. Ett antagande som verkar återfinnas i grunden för systemperspektivet är beskrivningen av människan som *homo economicus*; en varelse vars handlingar generellt bestäms av hennes beräkning av vinster och kostnader. Men en sådan analys av tiggarens drivkrafter är sannolikt missvisande. Tiggaren drivs rimligen inte in i tiggeri på grund av sysselsättningens relativa lönsamhet (vilken, som påpekats ovan, ofta är överdriven), utan för att *andra alternativ upplevs (rätt eller fel) som frånvarande*. Utan alternativ, ingen vägning. Och genom att bortta det enda existerande alternativet (tiggeri), kan man då inte heller säga att ett incitament att välja ett annat *icke-existerande* alternativ ges. Det är inte orimligt att anta att tiggeriet faktiskt skulle *bortfalla* som alternativ, den

¹⁸Sypnowic 2006, s. 191.

¹⁹Om det nu är i min makt att göra så. Självklart varierar innehållet i min plikt beroende på om jag är en vanlig passagerare på färjan eller om jag är en sjösäkerhetsexpert som råkar vara på kryssning, men den grundläggande plikten att verka mot framtida incidenter kvarstår – kanske kan den vanlige passageraren undvika att resa med de färjor som drivs av operatörer vilka tummar på säkerheten till förmån för profit.

dagen tiggaren bjuds ett människovärdigt alternativ, men i avsaknad av ett sådant alternativ ges incitamentsargumentet inget utrymme. Att ett givande till tiggaren skulle ge incitament till verksamhetens fortlevnad, och att (p₁) och (p₂) därmed skulle stå i konflikt med varandra, ter sig således osannolikt.²⁰ Systemperspektivets legitimitet förtar således inte legitimiteten hos mötesperspektivets plikt att hjälpa. Vi verkar stå med två grundläggande moraliska plikter, av vilka ingendera förmår ersätta den andra, utan endast *komplettera* den.

5. HALVA PLIKTEN, HÄLFTEN LOV?

Vi verkar således ha en djupt rotad plikt att hjälpa när behovet är akut och i vår närhet, men också en plikt att bekämpa tiggeriet som fenomen. Den konflikt som uttrycktes i (II) och som ofta figurerar som argument i samband med det jag kallade systemperspektivet verkar dock vara skenbar, eller åtminstone av mindre vikt. De slutsatserna är, misstänker jag, inte så värst kontroversiella. Men för att få en mer fullständig bild av de plikter som tiggeriet genererar, måste vi säga något mer om relationen mellan (p₁) och (p₂).

Det verkar rimligt att se (p₁) och (p₂) som plikter härledda ur en mer grundläggande plikt *P*; en assistansplikt motiverad av att en viss värdighet tillskrivits varje individ. *P* kan grundas och uttryckas på en rad olika sätt. Jag kommer dock inte att vidare analysera hur den kan grundas, utan helt enkelt anta *P* som en premis. Det verkar också rimligt att anta, i synnerhet givet vad som sagts ovan, att både (p₁) och (p₂) är plikter av lika dignitet. Alternativt – vilket skulle kräva en mer omständlig argumentation för att göra övertygande – är det inte uppenbart att (p₁) och (p₂) är jämförbara vad gäller deras moraliska status, eller (om jämförbara) avvägningsbara mot varandra. Man skulle kunna hävda att så inte är fallet, eller åtminstone inte i den kontext som tiggeriet utgör. Även om (p₁) och (p₂) är ofullkomliga plikter, så verkar de vara avvägningsresistenta i den bemärkelsen att vi knappast skulle låta någon ”byta bort” sin plikt att hjälpa någon i nöd, eller hävda att omedelbar hjälp till en behövande inte är en plikt eftersom man har gjort gott på något annat område.²¹ Det verkar inte heller sannolikt att vi skulle finna det acceptabelt att

²⁰Min analys bygger på de fakta som tidigare redovisats; om tiggandet skulle vara en lönsam sysselsättning, skulle situationen vara en annan. Men, ska det tilläggas, det är ett betydande ”om”: man måste fråga sig i vilken mån det är sannolikt att tiggandet *kan* bli en lönsam sysselsättning, eftersom själva lönsamheten däri bygger på just tiggarens fattigdom (eller intrycket därav).

²¹Notera att mitt försvar här inte motsäger mitt tidigare påstående att plikterna (p₁) och (p₂) är ofullkomliga plikter.

någon rättfärdigar en likgiltighet inför tiggeriets orsaker med att denne regelbundet ger till tiggaren utanför Konsum. Kanske är en förklaring att (p₁) och (p₂) berör samma fenomen, men återfinns i olika moraliska sfärer, emellan vilka byten och avvägningar inte kan göras om inte andra värden tas till hjälp?

Att därmed *avsikligt* göra (p₁) men inte (p₂), eller *vice versa*, innebär ett erkännande av *P* samtidigt som *P* negligeras. Effekten av (p₁) utan (p₂) må vara bättre än varken (p₁) eller (p₂), men det moraliska *beröm* som agenten förtjänar i och med utförandet av (p₁) förtas av det frivilliga avståendet från att utföra (p₂).²² För att illustrera med ett exempel: A sitter fastkedjad, utan möjlighet att skaffa mat. B hittar den fastkedjade mannen. B råkar ha gott om mat i sin ryggsäck och B har dessutom möjlighet att åtminstone försöka befria A. B ger nu maten till A, vilket avhjälper den mest akuta hungern, men struntar sedan att försöka befria den fastkedjade A. Skulle vi nu säga att B bör ges beröm för att ha gett av sin mat till A? Sannolikt inte. I stället skulle vi *klandra* B för hennes cynism, ja kanske till och med för hennes grymhet. Analogt bör vi inte slå oss till ro med att (bara) ha gett en peng till tiggaren (p₁) eller att (bara) ha verkat för att undanröja orsakerna till tiggeriet (p₂). Ett sådant agerande torde, tvärtemot (I), inte motivera moraliskt beröm.

Det kan nu invändas att det finns en relevant skillnad. I mitt exempel ovan är samma person (A) objektet för Bs plikter, medan vi hjälper en tiggare genom att ge pengar och en annan genom att motverka tiggeriets orsaker. Men invändningen är inte speciellt övertygande, vilket kan ses om vi modifierar exemplet ovan. Låt B träffa både A och C; den förra svälter och den senare är fastkedjad. B har möjligheten att ge A mat *och* att befria C; ändå väljer B bara det ena alternativet. Skulle vi säga att B har agerat på ett sätt som förtjänar vårt beröm? Förmodligen inte. För en någorlunda bemedlad svensk är situationen jämförbar med den som B befinner sig i. Det innebär att den som slår sig till ro efter att ha gett en slant till de tiggare hon möter på gatorna, eller i stället säger sig vilja avhjälpa tiggeriets orsaker, inte kan berömma sig av att ”åtminstone ha gjort något”. (I) verkar således inte vara en hållbar attityd.

6. GIVANDETS FORM

Helt säkert kommer någon att påpeka att den grundläggande plikten *P* uppfylls i båda dess varianter (p₁) och (p₂) om vi ger genom befintligt skattesystem, till en stat eller ett överstatligt organ som både tillgodoser tiggarnas omedelbara behov och verkar för att eliminera tiggeriets

²²Detta, så klart, om vi inte antar en rent konsekventialistisk syn på moraliskt beröm och godhet.

orsaker. Och, om välfärdsstaten ändå inte förmår vara effektiv, så kvarstår möjligheten att ge till de organisationer vilka har samma dubbla mål. En sådan invändning löser således problemet med ett alexanderhugg: det mer krävande alternativet att uppfylla både (p1) och (p2) ersätts med en enkel inbetalning via skattsedeln. Men alexanderhugget framstår inte som helt realistiskt. Till att börja med framstår statens utsikter att uppfylla de två plikterna – att möta den enskildes behov och att eliminera orsakerna till tiggeriet – som små. Tiggare har sällan en positiv relation till myndighetspersoner inom polis och socialtjänst, utan relationen präglas av stark misstro.²³ Detta förhindrar ett arbete som effektivt hjälper tiggaren. Vidare är statens resurser att eliminera de systemiska orsaker som genererar strömmen av inresande tiggare små, eftersom de kräver ett substantiellt mellanstatligt samarbete – ett samarbete som i dagsläget inte bara är organisatoriskt svårt, utan som förmodligen försvåras av nationella och kulturella skillnader. Så länge relationen mellan tiggare och myndigheter är ansträngd, och så länge effektiva mellan- eller överstatliga insatser saknas, kommer inkom skattepengar inte att befria oss från de plikter som tiggeriet genererar. Det kan även tilläggas att en avgörande incitamentsstruktur verkar saknas för politiskt agerande i fråga om immigrerade tiggare. Detta lägger bördan på medborgarna att sätta erforderlig press på regering och riksdag, vilket också får följden att statens plikt i praktiken landar i just individens plikter (p1) och (p2).

Uppfyller vi då inte vår moraliska plikt genom att skänka pengar till nationella och internationella hjälporganisationer i stället för direkt till tiggaren? Olika frivilligorganisationer, ofta kyrkligt baserade, verkar ha en viss framgång i att möta tiggarna på deras egna villkor och i att faktiskt leverera stöd. Men även denna lösning ter sig, om än inte utopisk, så åtminstone inte helt komplett. Rörande tiggeriets orsaker och (p2), är statens problem visserligen praktiskt, men kanske framför allt en fråga om incitament och prioriteringar. Hjälporganisationerna är än mer kraftlösa om tiggarnas hemland visar bristande vilja att åtgärda de situationer och strukturer som då genererar tiggeri. De har visserligen motivationen, men knappast det inflytande och de verktyg som behövs.

Men vi bör här ändå ta fasta på den framgång som vissa hjälporganisationer faktiskt har i relation till (p1). Notera först att (p1) beskriver en ofullständig plikt att ge till den som är i nöd. På vilket *sätt* som hjälpen

²³Se t.ex. Beijer 1999, där författaren visar hur myndighetspersoners syn på tiggaren tenderar att innebära att tiggarna tillskrivs ansvaret för den egna situationen. Undersökningen, bör det påpekas, rör mestadels svenska tiggare; inte de romer som numera är vanligt förekommande bland tiggarna i Sverige.

bör ges specificeras inte.²⁴ Även om en del uppenbart *dåliga* sätt att ge exkluderas ur (p₁), finns fortfarande gott om utrymme att avgöra hur hjälpen bör ges. Har vi goda skäl för det, kan vi därför snäva in (p₁) ytterligare, utan att för den sakens skull förvandla (p₁) till en fullkomlig plikt. Och det verkar finnas starka skäl för att specificera (p₁) på ett sådant sätt att den föreskriver att ge pengar till lämplig hjälporganisation i stället för direkt till tiggaren (p₁*). Följande skäl kan anföras:

- (i) Kant menade att personligt givande förnedrar tiggaren, eftersom ”gåvan” är lika mycket en gåva som en återbetalning av en skuld är att anse som en gåva. Gåvogivandet förvrider således relationen mellan tiggaren och givaren. Den hjälp som erbjuds av frivilligorganisationer är i viss utsträckning även den en gåva, men med den viktiga skillnaden att givandet är (mer) opersonligt. Notera att det är just *relationen* som är det viktiga här. I en bemärkelse ger även en frivilligorganisation gåvor, och i grunden finns även där personliga givare, men relationen mellan tiggaren och dessa bakomvarande givare förblir i en relevant utsträckning oförändrad.
- (ii) All fördelning som svar på akuta behov bör vara effektiv i den bemärkelsen att dess resultat stämmer väl överens med vad som föreskrivs av allmänt accepterade rättvisseprinciper. Men vår individuella kunskap och fördelningsförmåga är begränsad. Vi tenderar att ge till den tiggare som *verkar* vara sjukast, trevligast, eller på något sett i mest behov av vår gåva.²⁵ Vi har således en partiskhet som får oss att ge, eller ge mer, till vissa personer men inte, eller mindre, till andra. Ett sådant partiskt givande baseras på yttre attribut, vilka inte nödvändigtvis motsvaras av faktiska behov. En väletablerad frivilligorganisation har oftast en större kunskap om tiggarna och deras villkor och kan därmed fördela medel på ett sätt som bättre överensstämmer med rättvisseprinciper och med en mindre benägenhet att fördela på basis av fördommar och missvisande attribut.
- (iii) Vår partiskhet i givandet resulterar också i ackumulerade orätt-

²⁴En invändning här vore att det personliga mötet också kräver ett personligt gensvar i den formen att själva *hjälpandet* måste vara direkt mellan de individer som möts. En sådan tolkning tenderar dock att vara på kollisionskurs med vad moralen i övrigt dikterar (i synnerhet rörande effektivitetshänsyn), och jag diskuterar därför inte invändningen här.

²⁵Dylika begränsningar på privat välgörenhet är välkända. I relation till tiggeri har det påpekats av filosofen Ole Martin Moen 2012.

visor. Eftersom de allra flestas givande kommer att påverkas av denna skevhet, blir det sannolika resultatet att de vars yttre attribut inbjuder till givande också blir ”vinnare” i tiggeriets fördelningssystem, trots att de inte nödvändigtvis är de som moraliskt sett bör erhålla den största andelen medel.²⁶ En frivilligorganisation, med dess bättre överblick, kan med lätthet undvika sådana ackumulerings effekter.

Ovanstående ger oss således skäl att anta den snävare plikten (p_1^*) som föreskriver att tiggarens omedelbara behov ska tillgodoses genom institutioner snarare än via personligt givande.

7. AVSLUTANDE KOMMENTAR

Det verkar rimligt (om än inte fullt ut bevisat) att det inte finns någon verklig eller djupgående konflikt mellan plikten att hjälpa de tiggare man möter på gatorna och plikten att undanröja tiggeriets orsaker. Det verkar också rimligt att fullgörandet av plikterna inte alls är en fråga om ”mer godhet”; fullgörandet av den ena men inte den andra plikten verkar snarare vara ett utslag av cynism. Vårt moraliska ansvar är både att hjälpa tiggaren och att avhjälpa tiggeriets orsaker, och att bara göra det ena ger ingen halv guldstjärna. Avslutningsvis argumenterade jag även för att plikten att hjälpa den enskilde tiggaren uppfylls bäst genom att ge till någon lokal hjälporganisation med riktad verksamhet mot tiggare.

Min diskussion ovan är tveklöst ofullständig. Trots att frågan om etisk respons på tiggeri är gammal, och trots att frågan idag är högst aktuell, finns fortfarande förhållandevis litet skrivet om hur tiggeri skall ses och bemötas ur ett moraliskt perspektiv. De reflektioner och spekulationer jag bidragit med ovan är förhoppningsvis ett litet steg mot att avhjälpa ett sådant tillkortakommande.

LITTERATUR

Adriaenssens, Stef och Jef Hendrickx. 2011. ”Street-level Informal Economic Activities: Estimating the Yield of Begging in Brussels”. *Urban Studies* 48, nr 1, s. 23–40.

²⁶Även detta påpekas av Ole Martin Moen. Det bör dock tilläggas att alla ”vanliga knep” inte genererar ökade intäkter. I sin studie från Bryssel påpekar att Adriaenssens och Hendrickx att i den utsträckning man har kunnat beräkna inkomster för de tiggare som har med sig små barn när de tigger, så genererar barnens närvaro inga ökade intäkter (2011, s. 35).

- Allais, Lucy. 2012. "Kant on Giving to Beggars", opublicerat manus (<http://wiser.wits.ac.za/system/files/seminar/Allais2012.pdf>, hämtad 2014-02-20).
- Beijer, Ulla. 1999. *Tiggeri: Ett nygammalt fenomen*. FoU-rapport 1999:29. Stockholm: Forsknings- och utvecklingsenheten, Socialtjänstförvaltningen.
- Dagens Nyheter*. 2013, 11 mars.
- Dagens Nyheter*. 2013, 30 maj.
- Dagens Nyheter*. 2013, 31 maj.
- Kant, Immanuel. (1797) 1999. *The Metaphysics of Morals*, II.I.1 § 23. I Immanuel Kant, *Practical Philosophy*, red. Mary J. Gregor, s. 353-603. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klerfors, Rickard. 2014. "Så kan vi bryta romernas tiggeri och utanförskap". *Dagens Nyheter*, 22 februari.
- Lévinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel. 1988. *Etik och oändlighet*. Stockholm: Symposion.
- Matache, Raduta. 2014. "Att tillåta tiggeri försvårar för romer att integreras". *Dagens Nyheter*, 8 februari.
- Moen, Ole Martin. 2012. "Don't Give Money to Beggars". *Practical Ethics* (<http://blog.practicaethics.ox.ac.uk/2012/09/dont-give-money-to-beggars/>, hämtad 2014-02-20).
- Pantea, Maria-Carmen. 2013. "Policy Implications for Addressing Roma Precarious Migration through Employment at Home". *International Migration* 51, nr 5, s. 34-47.
- Rothstein, Bo. 2013. "Därför bör vi göra det förbjudet att ge till tiggare". *Dagens Nyheter*, 28 december.
- Sypnowich, Christine. 2006. "Begging". i Christine Sypnowich (red.), *The Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*. New York: Oxford University Press, s. 177-194.
- Östgöta Correspondenten*. 2013, 14 maj.

Maren Behrensen

Ett löfte du aldrig gett: den normativa karaktären av sexuell och nationell identitet

När läkaren deklarerar ett nyfött barns kön handlar det inte bara om att fastställa ”biologiska fakta”. Läkarna gissar det nyfödda barnets framtid; de antar att barnets kön vid födelsen avgör det genus det kommer ha som vuxen. Ibland, om barnet fötts med oklara könsegenskaper (som en blandning av ”kvinnliga” och ”manliga” kromosomer, eller en ofullständigt formad penis eller vagina) är det mycket svårt eller omöjligt att fastslå barnets kön. Från 1960-talet och framåt har sådana barn utsatts för ”könsanpassande” operationer, med syftet att ”fixa” deras kön, oftast utan medicinsk indikation (Karkazis 2008, Greenberg 2012).¹ Dessa operationer har ofta stympande och andra långsiktiga medicinska konsekvenser, och har kritiserats skarpt av aktivister sedan 1990-talet (Dreger 1999).

Å andra sidan förvägras många vuxna som vill ändra sin könsidentitet tillgång till ”könsanpassande” behandlingar (till exempel hormonbehandlingar) då det krävs bevis på sådana behandlingar om man vill ändra könsnoteringarna på sina identitetshandlingar. Trots att olika banbrytande rättsliga utvecklingar har ägt rum de senaste åren (som Tysklands införande av ett ”tredje kön” eller Argentinas nya lag om könsbyten; Carlsson 2012) har dessa utvecklingar inte förmått utmana det tvådelade könssystemet som finns i de flesta rättssystem.² Tysklands tredje kön och

¹Både det begrepp för oklara fysiologiska könsegenskaper som jag ska använda här, *differences of sexual development* (DSD), och det vanligare begreppet ”intersexualitet” (som tidigare kallades för ”hermafroditism”) är omstridda begrepp med oklar omfattning. Vissa diagnoser som räknas till DSD och intersexualitet kräver medicinska eller kirurgiska åtgärder, men i många fall har kirurgiska ingrepp vid DSD rent kosmetiska syften.

²Ett flertal länder tillåter könsbyten på officiella identitetshandlingar (på mer eller mindre strikta villkor, se min diskussion i avsnitt 2 nedan), men bara två länder (Australien och Nya Zeeland) utfärdar pass med ett obestämt könsmärke och bara sju länder (Australien och Nya Zeeland, samt Tyskland, Indien, Pakistan, Bangladesh och Nepal) använder obestämda könskategorier i vissa officiella handlingar (Bochenek och Knight 2012).

lagar som reglerar officiella könsbyten för transpersoner är undantag från normen, och kan vara undantag som faktiskt stödjer normen.

Vanligtvis anses (lagligt) förtryck av transpersoner och (laglig) stympning av barn som fötts med otypiska könsorgan som ett resultat av kulturella normsystem kring kön och genus (Butler 1990, Fausto-Sterling 2000). I denna artikel vill jag skifta fokus en aning, och i stället belysa allmänna rättsliga aspekter av *identity management* som bidrar till könsbaserat förtryck. För detta ändamål ska jag jämföra rättslig könsbestämning med rättslig nationalitetsbestämning. I båda former av identitetsbestämning finns det två paradigmer som bestämmer det rättsliga hantlandet köns- och nationalitetskategorier: ett permanensparadigm och ett riskparadigm.

Båda paradigmen är centrala aspekter av den moderna statens inställning till identitetsverifiering och extern samt intern säkerhet. I statliga byråkratier vilar statens och medborgarnas skydd mot fusk och våld på pålitlig identifiering av alla som kommer i kontakt med systemet. Dessa byråkratier använder ett identitetsbegrepp som består av olika (och ofta disparata) aspekter av vad som utgör en person. Det finns kroppsliga aspekter, såsom biometriska markörer som fingeravtryck, foton och uppgifter om längd och ögonfärg. Det finns rent ”konstruerade” aspekter, som personnummer eller andra former av skatte-ID. Och det finns aspekter som verkar knyta samman det konstruerade med det kroppsliga och det personliga. Kön och nationalitet hör till den sistnämnda kategorin.³

Jag har argumenterat (Behrensen 2014) att den moderna staten skapar personlig identitet snarare än att registrera den. Biometriska markörer, personnummer och köns- och nationalitetsbestämning är inte bara fakta som samlas utan ett nätverk av information som skapats i syfte att göra en person identifierbar för staten i framtiden. I den utsträckning köns- och nationalitetstillhörighet anses som en oumbärlig del av detta nätverk, känner sig stater tvungna att säkerställa att kön och nationalitet är permanenta, eller åtminstone att de kan inte ändras utan uttryckligt godkännande av statliga organ.

Vi bör dock fråga (en fråga jag ska behandla i det sista avsnittet) om stater verkligen behöver reglera köns- och nationalitetstillhörighet för säkerhetens och effektivitetens skull. Jag menar att det är onödigt, eftersom staten har andra medel till sitt förfogande, och eftersom risken för identitetsfusk ofta överdrivs till nackdel för invandrare och queera personer (något som kan ses klarast i de fall då queera personer ansöker

³Jag kommer inte att diskutera dessa aspekter här, dock menar jag att även ras och religion hör till den sistnämnda kategorin.

om asyl; Millbank 2009, Weßels 2011).⁴ Att sluta insistera på permanenta och stela köns- och nationalitetskategorier skulle faktiskt eliminera några av dessa nackdelar.

Jag vill dock börja med att skissera permanens- och riskparadigmen för köns- och nationalitetstillhörighet.

1. PERMANENSPARADIGMET

Rättslig könsbestämning genomförs under antagandet att den första bestämningen ska vara ”rätt”, och därmed slutgiltig och permanent. Ett likadant antagande finns i de byråkratiska processer som bestämmer en persons nationalitet. Liksom ett barns kön (som vanligtvis bestäms av vårdpersonal som är närvarande vid barnets födelse) bestäms ett barns nationalitet av födelsens omständigheter. Ett nyfött barn får sin nationalitet antingen i kraft av det territorium på vilket det föds (*ius soli*) eller i kraft av (en av) sina genetiska föräldrars nationalitet (*ius sanguinis*).

Både barnets kön och barnets nationalitet antas vara konstanta under barnets liv, såvida inte specifika förutsättningar är uppfyllda. Sådana specifika förutsättningar omfattar bland annat barn som föddes med en DSD (*disorder of sexual development*), transpersoner diagnostiserade med ”gender dysphoria” och (vad gäller nationalitetskategorierna) flyktingar, speciellt statslösa flyktingar. För dessa speciella fall skapas speciella rättskategorier, som till exempel Nansen-pass (som hjälpte miljoner av statslösa flyktingar under 1920- och 1930-talen; Hieronymi 2003) eller Tysklands nya ”tredje kön” (en lagändring som ger möjligheten att rapportera ett barns födelse till myndigheterna utan att fastslå dess kön; Lundin 2013).

Alla dessa speciella rättskategorier har gemensamt att de behandlar oklara och flytande identiteter som undantag och tillfälliga tillstånd (och i fallet av flykt och könstillhörighet som ett tillfälligt tillstånd som behöver åtgärdas). Fokus i humanitärt arbete med flyktingar ligger på reparation, alltså på att reparera flyktingens relation med dess ursprungsland (Bradley 2014). Många flyktingar får aldrig ett permanent uppehållstillstånd, och får aldrig bli medborgare i sina värdländer. Trots att antalet av flyktingar över hela världen (beräknat till väl över 10 miljon personer; UNHCR 2013) är väldigt högt (och stigande), så är det dock bara en liten andel av världens befolkning, vilket bidrar till ett perspektiv där flykt är undantaget i ett system av strikt skilda nationala identiteter.

⁴Bedömningar av queera personers asylansökan präglas ofta av en djup misstro gentemot deras historier av marginalisering, förföljelse och våld, eftersom man antar att lagar som skyddar queera asylsökande utgör ett incitament för flyktingar att låtsas vara homosexuella.

Detsamma gäller frivillig migration. Antalet internationella migranter, beräknat till 232 miljoner personer (UN DESA 2013), är mer än tjugo gånger högre än antalet flyktingar, men det utgör dock bara fyra procent av världens befolkning. Många av dessa frivilliga migranter anses och behandlas som tillfälligt välkomna gäster, inte som potentiella medborgare, även om de har bosatt sig på obestämd tid.

Även samtida politiska filosofer har baserat sin förståelse av medborgarskap på antagandet att migration inte är en utmaning för ett identitetsbegrepp som utgår ifrån en stabil, nationell identitet och global rättvisa (Rawls 1999, Nagel 2005, Wellman 2009). I *The Law of Peoples*, skriver John Rawls att ”immigrationsproblemet lämnas inte [...] bara åt sidan, utan elimineras som ett allvarligt problem i en realistisk utopi” (1999, s. 9). Om världen vore rättvis (enligt rawlsianska principer) så skulle ingen behöva eller ha intresse av att lämna staten där hen fötts och att byta sitt medborgarskap.

Vi hittar en liknande attityd i de rättsliga reaktionerna på personer med tvetydiga köns kännetecken och transpersoner: DSD:s som leder till sådana tvetydiga köns kännetecken betraktas vanligtvis som ett medicinskt nödfall (även om det är inte det), och transpersoners identitet medikaliserar och patologiserar fortfarande (till exempel genom begrepp som *gender dysphoria*).⁵ Även nya lagar, som Tysklands ”tredje kön”, behandlar personer som inte passar i den traditionella mallen av manlig och kvinnlig könstillhörighet som specialfall (Feder 2013). Lagens ändamål i det här och andra liknande fall (som till exempel lagar som styr rättsliga könsbyten) är att få den aktuella personen att hamna i en stabil könsidentitet (alltså att ”fixa” ett tillstånd då könsidentiteten är flytande och obestämd). Det explicita syftet med Tysklands nya lag är att ge läkarna och föräldrarna mer tid att göra en ”korrekt” könsbestämning, och inte att bana vägen för ett permanent tredje kön (även om lagen kan ha denna konsekvens).

Även om dessa lagar tyder på en progressiv social utveckling, så är de dock förankrade i (och bidrar till) ett rättsligt ramverk, som är fientligt gentemot förändring och obestämdhet (eftersom detta ramverk behöver fixerade identiteter för sin verksamhet). Permanensparadigmet är bara en sida av detta; den andra sidan är en strikt rättslig reglering av ”identitetsbyte” som kan kallas ”riskparadigmet”.

⁵Vissa extremistiska *trans-exclusionary feminists* (som egentligen inte borde kallas för feminister på grund av deras transfobiska åsikter) skulle väl hävda att ”problem med transsexualitet” kommer att lösas i ett rättvist samhälle där ingen ”behöver” byta sitt kön; transsexualitet anses då som en sjukdom orsakad av ett sexistiskt samhälle. Det verkar finnas strukturella likheter mellan deras påståenden om transidentiteter och Rawls påstående att internationell migration skulle sluta (vara ett problem) om global rättvisa förverkligas.

2. RISKPARADIGMET

Personer som vill bli medborgare i en annan stat än den de föddes i behöver vanligtvis bevisa (på ett eller annat sätt) att de är kvalificerade att komma med i samhället. Den vanligaste tröskeln för naturalisering är regler som stipulerar hur länge man bör ha bott i ett land innan man får ansöka om medborgarskap där.

Bortsett från bosättningskrav, använder många stater ytterligare kriterier som språkkunskaper, yrkeskunskaper, medborgarskapstester, eller beredskapen att investera en stor summa pengar i sitt nya land. Dessa krav kan lättas eller ges upp om en person kan demonstrera ”särskilda band” till det nya landet, som att vara gift med en medborgare eller att ha tjänstgjort i landets militär.⁶

Som kontrast anses många immigranter som inte har demonstrerat sitt värde för det nya landet oftast som en riskfaktor: som potentiella brottslingar, potentiella bördor för välfärdssystemet, eller ett potentiellt hot mot den nationella identiteten och kulturen (Miller 1995). Denna attityd är starkast i fallet med papperslösa flyktingar. Inom EU behandlas dessa flyktingar rutinmässigt som kriminella personer, de förvisas till inhägnade läger och deras fingeravtryck tas och sparas med syfte att stoppa dem från att passera gränserna inom unionen (Franko Aas 2006 och 2011, Ajana 2013). Den enda anledningen att behandla dem på detta sätt är att de saknar en byråkratisk identitet.

En liknande attityd finns i fallen med transpersoner som önskar byta sitt rättsliga kön. I sin studie av könsbestämning för födelseattester i New York City, argumenterar Paisley Currah och Lisa Jean Moore (2009, s. 113) att ”stabiliseringen av legala köns kategorier organiserades kring en uppfattning om bedrägeri, [men nyligen blev] ’permanens’ måttstocken för autenticitet”. Fallet av födelseattester i New York City illustrerar att även om transpersoner inte anses som bedragare (Bettcher 2007) är de dock tvungna att bevisa allvaret i sin önskan om den nya könsidentiteten, ofta på orättvisa och betungande sätt.

Transaktivister i New York City protesterade särskilt gentemot ett krav på könsanpassande operationer (som är nästan omöjligt att uppfylla för alla som saknar tillräckliga finansiella medel). Ett förslag att ge upp kravet drogs tillbaka efter en häftig protest om ”security concerns” (Paisley and Currah 2009, s. 125–29).

Liksom papperslösa flyktingar uppfattas transpersoner (och andra som inte passar inte i vårt stela, tvådelade könssystem) som en säkerhetsrisk. Svaret på denna risk är ett krav på ökad *securitization* av kön

⁶Den sistnämnda möjligheten finns, till exempel, i USA. I Österrike, Cypern och Malta finns möjligheten att accelerera naturaliseringen genom att investera i landet.

och genus genom att skapa rättsliga trösklar för könsbyte (Currah och Mulqueen 2011). I den här kontexten får rättsliga könsbyten en karaktär av löfte ("promissory character", Goffman 1959, s. 2, citerad i Currah och Moore 2009, s. 119). Transpersoner tvingas att bevisa sin lojalitet till det blivande könet genom sin beredskap att underkasta sig medicinsk myndighet (i form av psykologi eller kirurgi).

Detta tillvägagångssätt har strukturella likheter med behandlingen av immigranter som vill bli naturaliserade. Blivande medborgare leds genom byråkratiska processer som testar deras vilja att bli just medborgare. Dessa processer är inte alltid krävande, och med tanke på detta är det ibland lättare att byta nationalitet än att byta rättslig könsidentitet. Dock finns en generell likhet: i båda fallen kräver byråkratin att en uppfattad risk ska minskas genom ett slags löfte (ett löfte som är helt symboliskt; den blivande medborgarens ed, som krävs i USA, är förstås ingen garanti för att den nya medborgaren alltid kommer att vara lojal).

Den normativa karaktären av kön och nationalitet är alltså löftesmäsig: den transperson som vill ändra sin könsidentitet och den immigrant som ansöker om nytt medborgarskap avkrävs bevis på att den önskade ändringen är slutgiltig. Och i fallet med ett nyfött barns köns- och nationalitetsfastslagning beror denna normativa karaktär på ett löfte som personen själv aldrig gett: det bara förväntas att kön och nationalitet inte kommer att ändras.

3. SÄKERHETSTEATER

Stater kräver sådana "löften" angående köns- och nationell identitet med avseende på säkerhet och effektivitet: utan pålitlig identifiering kan staten inte fullgöra sina uppgifter. Men behövs det uppgifter om en persons kön och nationalitet för att garantera säkerhet? Currah och Moore (2009) beskriver hur staten behandlar personer utan dokument som anger dess kön: Statens myndigheter insisterar att "vi kommer inte att veta vem du är". Deras insisterande kommer utifrån ett perspektiv där kön och genus behandlas som "ett fixerat stycke biometrisk information om en individ" (Currah och Mulqueen 2011, s. 570). Men kön och genus är inte statistiska kategorier.

Könskategorier är *proxies*, upprätthållna av sociala normer, och mycket mindre nyttiga för identifieringsändamålet än andra former av information vi nuförtiden har tillgång till. Som Laurie Shrage påpekar: "Att inkludera ett nytaget foto i identitetshandlingarna gör förmodligen mer nytta än att inkludera personens officiella könstillhörighet" (2012, s. 232). Jag menar faktiskt att könsbestämningen skulle bli helt irrelevant för identifiering om vi kunde nyttja nya biometriska teknologier (som

DNA-analys) utan risk för missbruk av statliga eller kommersiella aktörer (European Commission 2005, Mordini och Massari 2008).

En betydande moralisk risk med att använda kön och nationalitet som essentiella aspekter av verifiering är tendensen att bedöma en person enbart med hänsyn till den grupp hen tillhör. Det är inte bara orättvist mot dem som bedöms, det är även ett slöseri med resurser som kunde gått till att främja äkta säkerhet och rättvisa. En stat som kräver universell könsbestämning är inte nödvändigtvis mer effektiv än en stat som inte gör det. En stat som betraktar nationalitet (eller avsaknad därav) som en bestämmande faktor för pålitlighet (eller opålitlighet) är inte nödvändigtvis säkrare än en stat som inte gör det. Trots att kön och nationalitet vanligtvis anses som essentiella faktorer i en persons sociala identitet kan staten inte förlita sig på dessa sociala kategorier när det gäller att identifiera *individer*.⁷

Och därför menar jag att insisterandet på dessa kategorier är säkerhetsteater: en show för att få medborgarna att känna sig säkrare utan att leverera äkta säkerhet. Den moderna staten har medel att avstå från könsverifiering, utan att därmed undergräva sitt intresse av pålitlig identifiering. Man bör dock fråga varför dessa medel inte används.⁸

LITTERATUR

Ajana, Btihaj. 2013. "Asylum, Identity Management and Biometric Control".

Journal of Refugee Studies 26, nr 4, s. 1–20.

Behrens, Maren. 2014. "Identity as Convention: Biometric Passports and the Promise of Security".

Journal of Information, Communication, and Ethics in Society 12, nr 1, s. 44–59.

Betcher, Talia Mae. 2007. "Evil Deceivers and Make-Believers: On Transphobic Violence and the Politics of Illusion". *Hypatia* 22, nr 3, s. 43–65.

⁷Det finns vissa fall då stater särskiljer olika grupper eftersom de, som grupper, har olika rättigheter. Det gäller medborgaren och icke-medborgaren för rättigheter kopplade till nationalitet, och det gäller män och kvinnor för rättigheter kopplade till könstillhörighet (till exempel äktenskap). Men i sådana fall bör man nog fråga om åtskiljandet av grupper med olika rättigheter är möjligt att rättfärdiga. Angående åtskiljandet med avseende på könstillhörighet noterar Julie Greenberg (2012: 48): "Ironiskt nog är en persons rättsliga könstillhörighet väsentligt mindre viktigt än vad den har varit vid något annat tillfälle i historien. Före det tjugonde seklets andra hälft skilde sig mäns och kvinnors rättsliga rättigheter och skyldigheter dramatiskt. Men under de senaste fyrtio åren har lagstiftare i Förenta Staterna och andra västländer återkallat lagar som skiljer mellan män och kvinnor, och domstolar har förklarat att de flesta lagar som är grundade på kön är okonstitutionella."

⁸Jag vill tacka min kollega Marcus Agnafors för hans kommentarer och hans hjälp med språkliga aspekter av det här pappret.

- Bradley, Megan. 2014. "Rethinking Refugeehood: Statelessness, Repatriation, and Refugee Agency". *Review of International Studies* 40, nr 1, s. 101–23.
- Bochenek, Michael, och Kyle Knight. 2012. "Nepal's Third Gender and the Recognition of Gender Identity". *Jurist-Hotline* 2012-04-23, <http://jurist.org/hotline/2012/04/bochenek-knight-gender.php> (hämtad 2014-05-29).
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Carlsson, Erik. 2012. "Ny lag ger argentinare rätt att byta kön". *Nyheter* 24 2012-05-10, <http://nyheter24.se/nyheter/utrikes/690187-lag-ger-ratt-att-byta-kon> (hämtad 2014-05-29).
- Currah, Paisley, och Lisa Jean Moore. 2009. "'We Won't Know Who You Are': Contesting Sex Designation in New York City Birth Certificates". *Hypatia* 24, nr 3, s. 113–35.
- Currah, Paisley och Tara Mulqueen. 2011. "Securitizing Gender. Identity, Biometrics, and Transgender Bodies at the Airport". *Social Research* 78, nr 2, s. 557–82.
- Dreger, Alice (utg.). 1999. *Intersex in the Age of Ethics*. Hagerstown, Md.: University Publishing Group.
- European Commission. 2005. Joint Research Centre and Institute for Prospective Technological Studies: *Biometrics at the Frontiers: Assessing the Impact on Society*. Technical Report Series, for the European Parliament Committee on Citizens' Freedom and Rights, Justice and Home Affairs (LIBE).
- Fausto-Sterling, Anne. 2000. *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*. New York: Basic Books.
- Feder, Ellen. 2013. "Germany Has an Official Third Gender". *The Atlantic*, 2013-11-07, <http://www.theatlantic.com/health/archive/2013/11/germany-has-an-official-third-gender/281254/> (hämtad 2014-01-24).
- Franko Aas, Katja. 2006. "'The Body Does not Lie.' Identity, Risk and Trust in Technoculture". *Crime, Media, Culture* 2, nr 2, s. 143–58.
- Franko Aas, Katja. 2011. "'Crimigrant' Bodies and Bona Fide Travelers: Surveillance, Citizenship and Global Governance". *Theoretical Criminology* 15, s. 331–46.
- Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Books.
- Greenberg, Julie. 2012. *Intersexuality and the Law: Why Sex Matters*. New York: New York University Press.
- Hieronymi, Otto. 2003. "The Nansen Passport. A Tool of Freedom of Movement and of Protection". *Refugee Survey Quarterly* 22, nr 1, s. 36–47.
- Karkazis, Katrina. 2008. *Fixing Sex: Intersex, Medical Authority, and Lived Experience*. Durham and London: Duke University Press.
- Lundin, Tomas. 2013. "Tyskland ger plats för tredje kön". *Svenska Dagbladet* 2013-10-30, http://www.svd.se/nyheter/utrikes/tyskland-ger-plats-for-tredje-kon_8669032.svd (hämtad 2014-05-29).
- Millbank, Jenni. 2009. "From Discretion to Disbelief: Recent Trends in Refugee Determinations on the Basis of Sexual Orientation in Australia and the United Kingdom". *The International Journal of Human Rights* 13, s. 391–414.

- Miller, David. 1995. *On Nationality*. Oxford: Clarendon Press.
- Mordini, Emilio and Sonia Massari. 2008. "Body, Biometrics, and Identity". *Bioethics* 22, s. 488–98.
- Nagel, Thomas. 2005. "The Problem of Global Justice". *Philosophy and Public Affairs* 33, s. 113–147.
- Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Shrage, Laurie. 2012. "Does the Government Need to Know Your Sex?" *The Journal of Political Philosophy* 20, nr 2, s. 225–47.
- UN DESA. 2013. "232 Million Migrants Living Abroad Worldwide". Press release by the United Nations Department of Economic and Social Affairs, Population Division, <http://esa.un.org/unmigration/wallchart2013.htm> (hämtad 2014-01-24).
- UNHCR. 2013. *Mid-Year Trends June 2013*, <http://unhcr.org/52af08d26.html> (hämtad 2014-01-24).
- Wellman, Christopher Heath. 2009. "Immigration and Freedom of Association". *Ethics* 119, s. 109–41.
- Weßels, Janna. 2011. "Sexual Orientation in Refugee Status Determination". *Refugee Studies Centre Working Paper Series No. 74*. Oxford: Oxford University, Department of International Development, Refugee Studies Centre.

Martin Berzell
och Henrik Lerner

Medicinska mätvärdens ontologiska status i ljuset av universaliestriden

Vad innebär det att vara realist rörande medicinska mätvärden, dvs. det värde en patient får på en viss specifik mätning, t.ex. i samband med ett sjukhusbesök, där läkaren försöker avgöra om det föreligger en sjukdom?¹ Vad är man realist om – och vad finns det för alternativ när det gäller att tolka mätvärdens ontologiska status? Frågan kanske kan formuleras på flera olika sätt, men den kan ses som en fråga om ontologi, dvs. vad finns? Förutom sjukdom och mätvärde behöver också referensvärde analyseras. Referensvärden används för att kunna avgöra om sjukdom föreligger och baseras på mätvärden från friska individer.

I den här artikeln vill vi använda oss av två av positionerna (aristotelisk realism och nominalism) från den klassiska universaliestriden för att analysera förhållandet mellan sjukdom, referensvärden och mätvärden inom medicin.

Låt oss börja med att titta på universaliestriden.

1. UNIVERSALIESTRIDEN ÖVERFÖRD TILL MEDICINSK VETENSKAP

Den klassiska universaliestriden pågick under medeltiden. Den stora stridsfrågan då rörde vad allmänbegrepp (universalier) faktiskt refererade till. Åtminstone fyra olika positioner kan erkännas; (1) platonsk realism, (2) aristotelisk realism, (3) konceptualism och (4) nominalism (Lübcke 1988).

Den första, den platonska realismen, ansåg att universalier existerade och fanns i en idévärld utanför den verkliga världen. Den andra, den

¹Vi avser att diskutera huruvida sjukdomar är av oss oberoende eller konstruktioner på ett teoretiskt plan. Till det använder vi några få sjukdomsexempel. Vi avser inte att analysera vilka sjukdomar som är konstruktioner och vilka som är av oss oberoende. Det är en grov förenkling av den pågående vetenskapliga debatten där det finns en rik litteratur kring konstruktionen av sjukdomsdiagnoser. En av dem som diskuterat detta ingående i flera av sina verk är hälsofilosofen professor Lennart Nordenfelt (2012).

aristoteliska realismen, svarar att universalier finns och att de är en del av världen som vi kan upptäcka. Den tredje, konceptualismen, menar att universalier existerar i form av mentala begrepp, dvs. att de är naturliga kategorier, men enbart p.g.a. den roll de spelar i vårt medvetande. Nominalisterna brukar besvara frågan med att säga att det existerar individer, och att alla allmänbegrepp vi använder i språket är just bara språkliga konventioner. En sådan språklig konvention motsvaras inte av något allmänt existerande universale.

I modern tid har dessa tankar levt kvar om än i något förändrad form. Den enklaste uppdelningen som vi här avser att göra med avseende på medicinsk vetenskap är att skilja mellan realister (aristoteliska) och nominalister. När man talar om aristotelisk realism inom vetenskapsteori brukar man tala om huruvida man anser att påståenden i den vetenskapliga verksamheten är assertoriska, dvs. att de hävdar något om världen. Detta blir filosofiskt intressant när det kommer till påståenden som är assertoriska rörande s.k. teoretiska entiteter. En teoretisk entitet inom medicinsk vetenskap skulle kunna vara ett sjukdomsbegrepp; det anses av en realist som att det har självständig existens och inte bara är individuella instanser av symptom hos individer. De individer som uppvisar en viss sjukdom har något gemensamt, något som inte är en språklig konvention.

Att vara realist rörande medicinsk vetenskap, innebär alltså att man antar att det som vetenskapen handlar om är något som kan upptäckas, och något som vi kan beskriva i våra vetenskapliga teorier – och när vi beskriver det så talar vi antingen sant eller falskt. Detta även om det man säger handlar om icke-observerbara fenomen, vad man brukar kalla för teoretiska entiteter. Man utgår från att sanningsgöraren för påståenden som görs inom vetenskapen finns i världen. Denna teori har alltså både ett metafysiskt och ett semantiskt inslag.

En nominalist anser däremot att det vi använder som generella begrepp endast motsvaras av individuella instanser av symptom, och att dela in dessa individuella instanser i grupper är något som vi av konvention har valt att göra. Den här typen av klassifikation resulterar i våra generella begrepp inom den medicinska vetenskapen, och detta får konsekvensen att våra generella begrepp inom den medicinska vetenskapen inte motsvaras av något annat än språkliga konventioner. Man skulle kunna säga att nominalisten menar att dessa begrepp inte refererar till någonting i världen. De metafysiska implikationerna av dessa två teorier är alltså diametralt olika.

2. PROBLEMATISERING AV MÄTVÄRDEN – VAD MÄTS?

När ett tillstånd skall mätas i kroppen för att avgöra om en individ är sjuk tas prover för att ge mätvärden. Dessa mätvärden jämförs sedan med referensvärden för normala tillstånd. Om värdena avviker går det att säga att sjukdom föreligger. Men, givet distinktionen mellan realism och nominalism, vad innebär det att göra denna jämförelse. Är referensvärden något som finns eller är det en konstruktion? Hur ska vi förstå de egenskapslag som dessa mätvärden uttrycks i (mm Hg, mmol/l osv.)? Dvs. de skalor/referensintervall som de står i relation till, är de universaliala eller inte?

När Liss m.fl. (2003) diskuterar om hur olika sätt att beskriva hur urinvägsinfektion innebär en oklarhet i vad som är karakteristiskt för sjukdomen respektive karakteristiskt för hur sjukdomen upptäcks, använder de sig av klaggörande distinktioner. *Ett definierande (defining) kriterium* för en sjukdom i en text eller ett uttalande säger något om själva sjukdomen, dvs. sjukdomens ”essens” eller ”identitet”. *Ett identifierande (recognizing) kriterium* säger något om hur sjukdomen kan påvisas, t.ex. genom mätvärden. *Karakteristik* av en sjukdom är de tecken eller symtom som är typiska för någon som har sjukdomen (Liss m.fl. 2003, s. 292).

Vi kommer i den här artikeln endast använda begreppen definierande kriterium och identifierande kriterium för att tydliggöra den diskussion vi för om mätvärden och sjukdomar i relation till universaliedebatten.

I exemplen med urinvägsinfektion kan det uppmätta värdet ”en hög halt bakterier” få olika betydelser om det är ett definierande kriterium respektive ett identifierande kriterium. I det senare fallet så indikerar det att sjukdom föreligger, men behöver inte säga något om vad själva sjukdomen är. I det förra fallet så är ”en hög halt bakterier” en del av sjukdomen. Om en hög halt av bakterier är en del av sjukdomen och dessutom är det sätt som sjukdomen påvisas så sammanfaller definierande kriterium och identifierande kriterium.

En viktig distinktion är också mellan *individuella* mätvärden och *aggregerade* mätvärden. Om vi som exempel tar referensvärden, så är dessa en aggregation av mätvärden av ett tillräckligt stort antal friska individer (i alla fall friska med avseende på mätvärdet). Mätvärdena har fördelat sig i en normalfördelning och ett förutbestämt intervall (vanligen mittersta 95 procenten av referenspopulationen) har valts ut för att sätta gränserna för referensvärdet (Siest m.fl. 2013). En enskild frisk individs mätvärde i denna normalfördelning kan då antingen hamna inom referensvärdet eller utanför det. Om mätvärdet hamnar utanför (eller tillräckligt långt utanför) referensvärdet skulle det kunna vara ett identifierande kriterium. Men det går att tillhöra den friska populationen även om mätvärdet är högre eller lägre än referensvärdesintervallet eftersom referensvärdets omfång är mindre än den totala normalfördelningskurvan.

Läkaren och hälsofilosofen Edmund Murphy (1976) gör i sin klassiska analys av normalitetsbegreppet en poäng av att två typer av fel kan uppstå när en individs mätvärde jämförs med ett referensvärdes intervall som bygger på en referenspopulation. I det ena fallet gäller att om en person som faktiskt har en sjukdom men uppvisar ett mätvärde som faller inom referensvärdesintervallet så blir den diagnosticerad som frisk. I det andra fallet så gäller att om en person som inte har en sjukdom uppvisar ett mätvärde över eller under referensvärdesintervallet så blir den diagnosticerad som sjuk.

För att undvika de här båda riskerna för feldiagnosticering så går det att införa en gräns antingen mycket högre eller mycket lägre än referensvärdet. Ett normativt antagande om hur mycket över eller under det "normala" som är nödvändigt för att indikera sjukdom behöver göras. I fallet med urinvägsinfektion (Liss m.fl. 2003) så förekommer en term som heter "significant bacteriuria (SBU)" som innebär att halten bakterier är tillräckligt hög för att minimera risken för feldiagnostik. Mer generellt inom medicinen används begreppet medicinsk beslutsgräns² för de mätvärden som innebär medicinsk åtgärd då de är tillräckligt över respektive under referensintervallet (Lindstedt och Tryding 2007; Siest m.fl. 2013).

När man mäter t.ex. mmol/l för att undersöka om en patient har diabetes, och finner att patientens mätvärden faller utanför normalvärdet, har man då påvisat att patienten har sjukdomen, eller har man enbart påvisat förekomsten av en viss koncentration av socker i blodet? Låt oss nu föra detta till diskussionen om universalier. Vilka följder får våra antaganden om sjukdomars, referensvärdens och mätvärdens förhållande till varandra, huruvida de är oberoende av oss eller konstruktioner?

3. FÖRHÅLLET MELLAN SJUKDOM, REFERENSVÄRDE OCH MÄTVÄRDE

Om vi skall ställa upp en tabell för att få fram alla tänkbara utfall, så skulle vi få 8 möjliga utfall om vi använde mätvärden, referensvärden och sjukdomar som kategorier och dessa kunde vara antingen en konstruktion eller av oss oberoende. Vi kommer dock förenkla tabellen genom att anta att referensvärden är konstruktioner. Anledningen till att vi anser att referensvärden inte kan betraktas som något annat än konstruktioner är att valet av referensvärdesintervall (i de flesta fall mittersta 95 procent av normalpopulationen) är en konvention. Givet vårt antagande resulterar det därför i fyra möjliga utfall:

²På engelska "decision limits" (Siest m.fl. 2013).

1. Både sjukdomar och mätvärden är konstruktioner.
2. Sjukdomar är av oss oberoende, men mätvärden är konstruktioner av något slag.
3. Mätvärden är av oss oberoende, medan sjukdomsbegreppen är konstruktioner.
4. Både sjukdomar och mätvärden är av oss oberoende.

Om vi accepterar (1), så anammar vi en icke-realistisk tanke på sjukdomar och mätvärden, dvs. att det den medicinska vetenskapen ämnar beskriva inte är något av oss oberoende överhuvudtaget utan endast är konstruktioner.

Däremot, om vi accepterar (2) eller (3), så följer vi en tankebanan som ligger nära det som t.ex. Karl Popper (1972) eller Ilkka Niiniluoto (1999) förespråkar, dvs. att det finns nivåer av verklighet, där vissa nivåer är av oss oberoende, medan andra är produkter av vårt medvetande.³ Men båda dessa tolkningar får olika konsekvenser för vår förståelse av mätvärdens ontologiska status.

Utfall (2) hävdar att sjukdomar har en självständig existens, det är sjukdomar som är universalier, medan de mätvärden som används vid medicinska undersökningar är instrument, konstruerade för att påvisa förekomsten av ett visst universale. Den tolkningen innebär att mätvärdet inte med nödvändighet motsvaras av någon naturlig av oss oberoende klass, utan ska ses som en konvention eller ett rent instrument, vars ontologiska status vi som bäst kan gissa oss till.

Utfall (3) verkar å andra sidan implicera det motsatta, dvs. att det är mätvärdena som är av oss oberoende entiteter, medan sjukdomsbegrepp i någon mån skulle vara konstruktioner. Dessa konstruerade sjukdomsbegrepp skulle kunna vara rent språkliga konstruktioner, dvs. godtyckliga samlingsnamn som den medicinska vetenskapen använder för att klassificera vissa kombinationer av symtom. En sådan tolkning kan sägas vara en form av nominalism. Mätvärdens oberoende status i den här bemärkelsen skulle då innebära att det man mäter är en verklighet storhet, dvs. att den skala man använder motsvaras av ett universale. Exempel på detta skulle kunna vara t.ex. längd- eller volymmått.

Om vi däremot tänker oss (4), att både sjukdomar och mätvärden är av oss oberoende, vad innebär det? En rimlig tolkning verkar vara att både sjukdomar och de mätvärden vi använder för att påvisa sjukdomarnas existens är universalier. Det innebär att båda dessa skulle vara av oss oberoende, och att båda dessa nivåer skulle vara enhetliga, icke-reducerbara entiteter.

³Se Berzell (2010) för en djupare diskussion om tillämpbarheten inom medicinsk vetenskap.

Tanken att både sjukdomar och mätvärden är universalier skulle innebära att vi inte kan säga att den ena har ontologisk prioritet över den andra, dvs. vi kan inte definiera t.ex. en sjukdom utifrån det sätt vi påvisar den (mätvärdena). Detta verkar dock vara ett vanligt sätt att gå tillväga (se Liss m.fl. 2003). En sådan tolkning av (4) skulle alltså tala emot hur man resonerar inom gängse medicinsk vetenskap. Vore det då inte lämpligare att anta att någon av dem vore mer basal, dvs. har ontologisk prioritet?

Ett alternativt sätt att se på det vore att anamma en icke-reduktionistisk tanke, som säger att olika ”nivåer av verkligheten” har sina egna ontologier. Att reducera begrepp inom en nivå till en mer basal nivå, leder inte till någon ökad kunskap/ytterligare förståelse. Detta gör att man inte behöver anta idén om att en viss vetenskap är mer grundläggande än alla andra vetenskaper. En reduktionistisk tanke skulle t.ex. vara att man kan reducera alla fenomen i psykologi till neurologi, och att den reduceringen till en mer basal nivå skulle ge oss en större förståelse för vad de psykologiska fenomenen ”egentligen är”. Att anta en icke-reduktionistisk tanke kring vetenskapliga verksamheter är att förneka att en sådan reduktion ger någon ytterligare förklaringskraft. Tanken är att man inom ett visst fält hanterar begrepp och problem som inte kan förklaras genom sönderdelning, eftersom vissa egenskaper uppstår enbart på en viss aggregeringsnivå. Barry Smith, en amerikansk vetenskapsteoretiker och aristotelisk realist har skrivit om det här och kallar det för ”adequatism” (Grenon m.fl. 2004), vilket är en idé om att varje aggregeringsnivå innehåller tillräckligt (adekvat) information för att beskriva sig själv, och förklaring av fenomenen på den nivån inte tarvar reduktion.

En konsekvens av adekvatism eller icke-reduktionistiskt tänkande är då att man kan tänka sig att vi har en stor mängd universalier, och att olika vetenskapliga verksamheter, och till och med olika specialiseringar inom samma vetenskap, ägnar sig åt att beskriva universalier på olika aggregeringsnivå. I den här bemärkelsen skulle det då vara möjligt att tänka sig (4) dvs. att både mätvärden och sjukdomar utgör allmänbegrepp, som har en självständig existens, utan att stöta på problemet med en överbefolkad ontologi – man skulle helt enkelt ha olika ontologi på olika nivåer (inom olika vetenskaper).

4. STYRKAN OCH SVAGHETEN MED REALISM RESPEKTIVE NOMINALISM

Om man ska försöka avgöra vilken av dessa positioner som är mest attraktiv (utifrån en biomedicinsk synvinkel), så bör vi fråga oss vad det är vi vill ha av en metafysisk teori. Realismens fördel är att den ger svar på en del urgamla filosofiska frågor. T.ex. hur är det möjligt att två personer

kan sägas ha samma sjukdom? För även om deras symtom inte är identiska, så säger vi att de delar på någonting. Realismen svarar på detta, med att säga att detta något är ett universale, att det finns något av oss oberoende som kan manifesteras.

Nominalismen å sin sida har fördelen att den håller sig med den Ockhamska rakkniven, dvs. att den inte antar fler entiteter än nödvändigt. Det finns ingen mystik kring nominalismen, och den gör få och små ontologiska antaganden om vad som finns i världen. Det vi kan undersöka, är det som finns. Vi har inga abstrakta, oberoende entiteter i universum, utan det enda som vi kan observera och uppfatta är individuella företeelser – att kalla dessa för allmänbegrepp är enbart en förenkling av ett fragmentariserat universum.

Svagheten med realismen är just att den gör antaganden av en art som inte går att observera. Vi kan inte skilja de observerbara individuella instanserna från universalier. Det är denna svaghet som nominalismen kan råda bot på. Nominalismens svaghet är dock att det verkar finnas goda argument för att det finns naturliga kategorier i universum, kategorier som inte kan anses vara förenklingar eller språkliga konventioner. Ett exempel på detta skulle kunna vara egenskapslag som längd eller volym, t.ex.⁴

5. VILKA UTFALL ÄR HÅLLBARA?

Vi har här försökt analysera relationen mellan sjukdom, referensvärden och mätvärden. Vi har antagit och argumenterar för att referensvärden alltid är konstruktioner. De sätt att tolka relationerna mellan sjukdom och mätvärden, som vi såg möjliga, sammanfattade vi i en tabell, ovan. Frågan här blir för oss vilken nivå av realism vi vill anta.

Alternativ (1) – någon form av puritansk nominalism – verkar ha ett grundläggande problem; nämligen det att det inte går i linje med hur diagnosticering inom medicin går till (se t.ex. Liss m.fl. 2003). Dessutom så svarar det inte på frågan vad det är som två personer som insjuknat i samma sjukdom har gemensamt, för enligt nominalismen är det inget som de har gemensamt.

Alternativ (4) – en renodlad realism – är även det problematiskt, då man får en överbefolkad ontologi som rymmer både mätvärden och sjukdomar på samma ontologiska nivå. För att komma åt detta problem, behöver man göra ytterligare metafysiska antaganden i stil med den adekvatism eller icke-reduktionism som vi har talat om tidigare.

⁴Se t.ex. David M. Armstrong (1978) *Universals and Scientific Realism I-II*, för en vidare diskussion om detta, eller den svenske filosofen Ingvar Johanssons artikel "Determinables as Universals" (2000).

Alternativ (2) och (3) är båda plausibla, och verkar ligga närmast det som faktiskt händer inom medicinsk vetenskap. Att tänka sig att mätvärden är konstruerade instrument för att påvisa en faktisk, bakomliggande sjukdom (dvs. alternativ (2)), verkar inte så kontroversiellt. Att vända på relationen, dvs. alternativ (3), är även det något som man kan tänka sig faktiskt pågår inom den medicinska vetenskapen.

Beroende på vilka sjukdomar och specialiteter inom medicin man ägnar sig åt, så har man nog en tendens att välja olika alternativ här. Om vi ska använda oss av ett återkommande exempel; diabetes, så verkar det rimligt att anta (2), dvs. att två individer kan dela denna sjukdom, medan de mätvärden som används för att påvisa dess existens i någon bemärkelse är konventionella. Å andra sidan, ser vi till de diagnoser som sorteras under autism(-spektrat), så ser vi att (3) är en rimlig förklaring av vad som sker. Det som är beständigt i detta fall, verkar vara de symptom och påvisbara (mätbara) tecken som finns på autism. Dock så kan man ifrågasätta om det verkligen finns en naturlig kategori, som flera patienter är del av, bara för att de faller under denna diagnos (se Jaarsma (2014) för en diskussion om problemen med autismspektrumstörning).

Vi har här försökt visa på möjligheten att använda oss av en gammal distinktion från universalistriden för att förklara synsättet inom medicin. Vi har funnit att analysen kan vara fruktbar för vår förståelse av vilka ontologiska antaganden som görs inom den biomedicinska vetenskapen, men att den behöver fördjupas både med avseende på typ av sjukdom samt med avseende på typ av mätvärde. Det verkar som att det finns flera möjliga och icke uteslutande alternativ. Vad som behöver utrönas närmare är exakt vilka sjukdomar som vi skulle vilja kalla för universala, då det verkar som att vissa av våra sjukdomsbegrepp snarare verkar vara konventionaliserade kategoriseringar än några beständiga, naturliga kategorier.

LITTERATUR

- Armstrong, D. M. 1978. *Universals and Scientific Realism I–II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berzell, M. 2010. *Electronic Healthcare Ontologies: Philosophy, the Real World and IT Structures*. Doktorsavhandling. Linköping Studies in Arts and Science No. 517. Linköping: Linköping University.
- Grenon, P., B. Smith, L. Goldberg. 2004. "Biodynamic Ontology: Applying BFO in the Biomedical Domain". I *Ontologies in Medicine*, red. D. M. Pisanelli, s. 20–38. Amsterdam: IOS Press, 2004.
- Jaarsma, P. 2014. *Reflections on Autism: Ethical Perspectives on Autism Spectrum Disorder in Health Care and Education*. Doktorsavhandling. Linköping Studies in Arts and Science No. 606. Linköping: Linköping University.

- Johansson, I. 2000. "Determinables as Universals". *The Monist* 81, nr 1, s. 101–21.
- Lindstedt, G. och N. Tryding. 2007. "Det är skillnad på beslutsgränser och referensintervall. Referensintervall utgår från friska individer, beslutsgränser från patienter". *Läkartidningen* 104, nr 28–29, s. 2076–79.
- Liss, P.-E., O. Aspevall, D. Karlsson och U. Forsum. 2003. "Terms used to describe urinary tract infections – the importance of conceptual clarification". *APMIS* 111, nr 2, s. 291–99.
- Lübcke, P. 1988. *Filosoflexikonet*. Stockholm: Forum.
- Murphy, E. A. 1976. *The Logic of Medicine*. Baltimore och London: The Johns Hopkins University Press.
- Niiniluoto, I. 1999. *Critical Scientific Realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Nordenfelt, L. 2012. "Cullen och sjukdomsklassifikationernas utveckling". I *Filosofi och medicin: Från Platon till Foucault*, red. L. Nordenfelt, s. 109–34. Stockholm: Thales.
- Popper, Karl R. 1972. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press.
- Siest, G., J. Henny, R. Gräsbeck, P. Wilding, C. Petittclerc, J. M. Queraltó och P. Hyltoft Petersen. 2013. "The Theory of Reference Values: An Unfinished Symphony". *Clin Chem Lab Med* 51, nr 1, s. 47–64.

En högstadielärare har gett klassen en skrivning. Harley är en bråkig elev som oftast misslyckas på prov. Han får inte något stöd hemifrån utan hans pappas och mammas intresse är helt inriktat mot familjens klenod, en motorcykel från 1960. Läraren har talat med Harley och hans mamma om att han måste skärpa sig för att ha någon chans att kunna gå vidare från högstadiet till gymnasiet. Denna gång tycks Harley faktiskt ha pluggat till skrivningen. Hans resultat är bättre än någon gång tidigare, men trots det kommer han ändå att hamna strax under gränsen för godkänt. Får Harley underkänt även på denna skrivning, när han har ansträngt sig, så kommer han definitivt att tappa sugen. Men kanske läraren kan rätta lite ”snällt” så att Harley precis kommer över gränsen till godkänt?¹

Läraren vet att skolans rektor, eller ”VD” som han föredrar att kallas, inte skulle ha något emot att Harley får godkänt. Elevantalet i den företagsägda skolan har minskat de senaste åren. Om antalet elever som saknar behörighet för gymnasiestudier ytterligare ökar försämras skolans rykte och den riskerar att läggas ned. Det finansbolag som äger skolan har gett ”VD” en frist på två år. Om inte den nedåtgående trenden när det gäller elevantal vänds så kommer skolan att stängas. Detta gör att inte heller kollegorna skulle ha något att invända mot att Harley blir godkänd, även deras jobb står ju på spel och någon risk att Skolinspektionen skulle upptäcka den ”snälla” rättningen finns ju inte, VD är Rotary-kollega med Skolinspektionens lokala kontaktperson. Dessutom har läraren möjlighet att hålla sitt beslut hemligt så att ingen utomstående får reda på det. Läraren behöver ju bara lägga till några poäng på ett par frågor. Det finns således inget som skulle hindra att Harley får godkänt på skrivningen. Däremot finns det många som har intresse av att så sker!

En lärares gärning påverkar på många olika sätt elevernas framtid. Enligt Gunnel Colnerud och Kjell Granström berör lärarnas yrkesetik

¹Exemplet har jag hämtat från min bok *Inledning till etiken* (2010).

framförallt två områden; bemötande av elever och vad eleverna lär sig (Colnerud och Granström 2011, s. 155). Vår lärares dilemma hamnar i den första kategorin. Som Colnerud och Granström påpekar har lärare ett särskilt moraliskt ansvar genom den makt som de utövar: "Lärare värderar, kritiserar och sätter betyg på andras prestationer. Lärare korrigerar andras beteenden offentligt" (ibid, s. 157). Och, skulle man kunna tillägga, genom denna värdering av elever har de också stor makt över elevernas framtid.²

Låt mig nu diskutera lärarens dilemma ur ett etiskt perspektiv, "the moral point of view" (Frankena 1973). Vi försöker att komma fram till ett ställningstagande som inte grundas i något partsintresse utan som kan universaliseras. Handlingen skall kunna upphöjas till "allmän lag" för att använda Immanuel Kants uttryck (Kant 1965). Vilket beslut bör då läraren fatta? Ska hon godkänna eller underkänna Harleys skrivning?

En möjlig utgångspunkt för ett etiskt ställningstagande är att fråga vilket beslut som leder till de bästa följderna för dem som berörs av beslutet. Vilket beslut leder till mest lycka? Vad händer om läraren ger Harley godkänt? Vad händer om Harley får underkänt också på denna skrivning? En bedömning av följderna av ett beslut är alltid vanskelig och osäker men det går kanske ändå i det här fallet att göra vissa rimliga sannolikhetsbedömningar. Harley har ständigt misslyckats i skolan. Nu står han inför ännu ett misslyckande trots att han denna gång faktiskt ansträngt sig och pluggat på provet. Han kommer med största sannolikhet bli både besviken och olycklig. Det ligger nära till hands att anta att Harley kommer att ge upp skolan, den är inget för honom, han kan "skita i alltihop". Denna följd medför i sin tur att Harley går en osäker framtid till mötes. Hur ska han klara sig i samhället om han inte ens har godkända betyg från högstadiet? I bästa fall kanske han kan få ett underbetalt jobb på McDonald's, i sämsta fall väntar arbetslöshet och social utslagning.

Men det är inte bara Harley som berörs av vilket beslut läraren fattar. Hur kommer Harleys föräldrar att reagera? Det vet vi inte. Men det kan vara så att de redan ser Harley som ett misslyckande och att detta intryck förstärks av att han får underkänt även när han för en gång skull har pluggat till skrivningen. Det kan också vara så att de faktiskt bryr sig om hur Harley mår och de kommer då att gripas av sorg när de ser hur misslyckad han känner sig.

Som vi konstaterat finns det även andra än Harley och hans föräldrar som påverkas av lärarens beslut. Även om det är ett marginellt bidrag till den sammanvägda konsekvensbedömningen, så innebär ett underkännande av Harleys skrivning också att kollegornas och VD:s ställning försvagas.

²För beskrivning av lärares yrkesetik, se också Fjellström 2006.

Finns det några positiva följder av att Harley blir underkänd? Det är mycket svårt att se. Det verkar alltså som om man vid en samlad konsekvensbedömning ganska säkert kan säga att de berördas lycka, välbefinnande, preferenstillfredsställelse eller vad man vill lägga till grund för sin bedömning, kommer att minska och att det rätta beslutet är att Harley får godkänt.³

Men kan man inte ur ett konsekvensetiskt perspektiv också ifrågasätta att läraren ger Harley godkänt? Man kan anta att om Harley får ett bättre betyg än han är värd kommer det att slå tillbaka mot Harley i framtiden. Han kanske kommer in på en gymnasieutbildning som han inte klarar av? Det är en möjlig långsiktig följd av ett godkänt resultat. Men minst lika troligt – ja troligare med tanke på betydelsen av uppmuntran och positiv feedback – är att ett godkänt betyg kommer att sporra Harley till att anstränga sig också i fortsättningen. Han har ju erfarit att ansträngning kan löna sig. Därmed skulle ett godkänt betyg på skrivningen också på lång sikt få positiva följder för Harley.

En annan konsekvensetisk invändning mot att godkänna Harley är att de sekundära effekterna av ett godkänt beslut kan bli negativa. Det kan till exempel innebära att tilltron till betygsättningen urholkas vilket på sikt kan få omfattande negativa följder. Om betygsättningen av Harleys skrivning blir offentlig är detta en rimlig konsekvensetisk invändning. Den saknar dock relevans i vårt fall. Ingen utomstående skulle ju få reda på att en otillräcklig skrivning blivit godkänd. Det skulle stanna hos läraren och möjligen också rektorn. Därmed uppstår heller inte några negativa sekundära effekter.

Det är svårt att vid en sammanvägning av konsekvenserna komma fram till någon annan slutsats än att läraren bör godkänna Harleys skrivning. Men, är denna slutsats verkligen hållbar? Det tycks som om vi i detta fall har motstridiga moraliska intuitioner. För ett godkännande talar önskan att det ska gå bra för Harley i livet. Men strider det inte mot vår moraliska intuition om läraren just i detta fall väljer att frångå de regler för skrivningsrättande som man är överens om och som av lärare och andra uppfattas som rättvisa. Dessa regler grundas på att betyg på skrivingar enbart baseras på elevernas kunskap och prestationer och att varje elevs prestation bedöms lika. Går det verkligen att upphöja till allmän lag att dessa regler sätts åt sidan p.g.a. elevens särskilda omständigheter?

Lärarens beslut bedöms här ur en annan synvinkel. I stället för att ställa frågan vilka konsekvenserna blir för dem som är berörda av beslutet frågar vi hur beslutet *i sig* kan uppfattas ur ett etiskt perspektiv.

³Exempel på konsekvensetisk argumentation i tillämpad etik finner man bl.a. hos Singer 2011.

Den rättvisenorm som ligger till grund för det här resonemanget säger att lika prestation ska behandlas lika. Det spelar ingen roll om eleven är född i Sverige eller i Bosnien, om eleven är flicka eller pojke, om eleven är fattig eller rik. När det gäller att sätta betyg är det enbart elevens prestation i skolan som räknas. Varför är då detta en rimlig norm? Ett skäl är att alla andra aspekter saknar relevans för betygsättandet. Om en lärare, som i Harleys fall, tar hänsyn till konsekvenserna av betygsättningen för den enskilde individen kan man fråga sig om hon inte också bör ta hänsyn till andra specifika omständigheter, som till exempel elevernas olika förutsättningar; bör inte den elev från Bosnien som troligen haft sämre förutsättningar än sin svenske kompis gynnas av läraren? Varför inte?

Å andra sidan kan man ställa frågan om lärarens skrivningsbedömning verkligen motiveras av rättvisepincipen att lika prestation ska bedömas lika. Lika prestation i betydelsen nedlagd ansträngning och möda, kan ju medföra olika resultat. Är inte Harleys prestation större än till exempel hans klasskompis geniet Alberts, som inte alls behövde läsa på men ändå fick betyget A på skrivningen? Denna invändning innebär att det är en illusion att tro att en skrivningsbedömning som baseras på antal rätt mäter elevernas verkliga prestationer.

Men även om inte skrivningsresultaten är en bra bedömning av elevernas olika prestationer kanske det finns ett annat skäl att följa rättvisenormen att lika skrivningsresultat bör behandlas lika. Dras inte grunden för hela bedömningssystemet undan om en lärare överger principen att enbart basera sin bedömning på elevens skrivningsresultat? Vem vet vilka kriterier läraren kommer att tillämpa nästa gång? Och kanske finns det andra elever som har betydligt starkare sociala skäl att få godkänt än Harley, fastän läraren inte känner till detta? Skälen för rättvisenormen att behandla alla elever lika genom att enbart se till resultatet vid betygsättning är således att grunden för betygsättningen rycks undan om principen frångås i det enskilda fallet. Detta resonemang leder oss således till slutsatsen att de finns rättviseskäl för att läraren bör underkänna Harley trots de negativa följder som detta förmodligen kommer att få. Det finns så att säga en inneboende moralisk kraft i rättvisenormen att elever skall bedömas efter resultat och att elever ska behandlas lika.⁴ Är frågan därmed avgjord? Nej, inte helt.

Vi hävdade nyss att det var rättvist att underkänna Harley. Men kan man här verkligen tala om rättvisa. Varför misslyckas Harley? Det beror knappast på att han själv har valt att syssla med andra saker än skolarbete. Harley hade helt enkelt otur i livets lotteri. Han föddes till en familj där

⁴Exempel på en deontologisk argumentation i tillämpad etik finns i Donagan 1979.

barn betydde mindre än motorcyklar och där begåvningsnivån var låg. Dessa förutsättningar för Harleys liv har han själv inte valt. Innebär då inte ett underkännande av hans skrivning en bestraffning av Harley för något som han själv inte kan rå för? Kan man verkligen hävda att det är *rättvist* att Harley blir underkänd? Ja, kanske i formell mening men knappast i substantiell.⁵

När vi har försökt att ur ett etiskt perspektiv bedöma lärarens beslut att godkänna en skrivning som inte uppfyllde kraven för godkänt har vi resonerat på följande sätt. Vi har först tillämpat ett konsekvensetiskt betraktelsesätt. Här är det de positiva följderna som beslutet kan få för dem som är berörda av beslutet som avgör den etiska bedömningen. Vi kom fram till att beslutet att godkänna skrivningen är berättigat ur ett sådant konsekvensetiskt perspektiv. Vi fann emellertid också att en sådan slutsats kan ifrågasättas. Om läraren godkänner skrivningen bryter hon mot en viktig rättvisenorm; att lika resultat skall behandlas lika, vilket i det här fallet innebär att elevernas skrivningsresultat bedöms med samma måttstock av läraren. Vi har dock också hävdat att elevernas olika prestationer vilar på orättvisa utgångspunkter. En stor del av elevernas resultat kan förklaras av vilka hemförhållanden de har, om de får stöd och hjälp hemma eller inte. För att komma tillrätta med denna orättvisa krävs dock något annat än att läraren använder olika måttstockar när hon bedömer elevernas resultat. De skilda socioekonomiska förutsättningarna kan minskas – och därmed elevernas utgångspunkter bli mer rättvisa – om elever som haft otur i livets lotteri får stöd. Det krävs med andra ord olika typer av positiv särbehandling. Det kan till exempel vara att skolan ger dessa elever extra lärarresurser och stöd till läsläsning, att föräldrarna erbjuder möjligheter till vidareutbildning, att det sker en social omfördelning mot ökad jämlikhet och så vidare. Slutsatsen blir därför att samhällets orättvisor avspeglas i skolan men att detta inte bör leda till att läraren frångår välgrundade rättvisnormer för betygsättning och annan bedömning av elevers resultat.⁶

LITTERATUR

- Collste, G. 2010. *Inledning till etiken*. 3 uppl. Lund: Studentlitteratur.
 Colnerud, G. och K. Granström. 2013. *Respekt för läraryrket: Om lärares yrkespråk och yrkesetik*. 3 rev. och uppdaterade uppl. Stockholm: Liber.

⁵Denna invändning anknuter till en etisk uppfattning som betecknas ”luck egalitarianism”. Teorin behandlas bl.a. i Tan, 2012.

⁶En tidigare version av denna artikel ingår i *Lärares etik och professionella arbete: Skolan som moralisk praktik*, Red. Elvstrand m.fl., Linköping University 2013. Tack till deltagarna i högre seminariet i tillämpad etik vid Linköpings universitet.

- Donagan, A. 1979. *The Theory of Morality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fjellström, R. 2005. *Lärares yrkesetik*. Lund: Studentlitteratur.
- Frankena, W. 1973. *Ethics*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Kant, I. (1785) 1965. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Felix Meiner.
- Singer, P. 2011. *Practical Ethics*. 3:e uppl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tan, K.-C. 2012. *Justice, Institutions and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality*. Oxford: Oxford University Press.

Anders Nordgren

Får forskare skada djur i djurförsök för att hjälpa svårt sjuka barn?

1. OMSORGSARGUMENTET FÖR DJURFÖRSÖK

Den etiska debatten om djurförsök fortgår. Ett argument för användning av djurförsök (på vissa villkor) som fått viss uppmärksamhet på senare tid är omsorgsargumentet ("the argument from greater care"). Argumentet har framförts av bland andra Mary Midgley och Baruch Brody.¹ Jag har även själv i annat sammanhang framfört ett liknande argument.² Man bör observera att argumentet inte (nödvändigtvis) hör hemma inom den s.k. omsorgsetiken ("ethics of care"). Varken Midgley, Brody eller jag själv är omsorgsetiker. Det är ett argument som kan anföras även utifrån andra synsätt. Det enda som antas är att relationer kan vara etiskt relevanta.

Tzachi Zamir har framfört en viktig invändning mot denna typ av argument.³ I den här artikeln avser jag att vidareutveckla det svar på Zamirs invändning, som jag tidigare framfört.⁴ Jag kommer att bemöta invändningen utan att försöka stödja omsorgsargumentet som sådant. Det ligger bortom artikelns syfte. Det bör noteras att Zamirs invändning har ett vidare intresse utöver dess funktion som kritik mot omsorgsargumentet för djurförsök. Den handlar om gränserna för partiskhet i att göra gott.

Omsorgsargumentet har som utgångspunkt att vi bör visa mer omsorg om våra medmänniskor än om djur. Skälet är våra speciella relationer till våra medmänniskor som skiljer sig från våra relationer till djur. Ett (intuitivt grundat) paradigm för plikten att visa omsorg om våra medmänniskor är föräldrars plikt att visa omsorg om sina barn. Den plikt att visa omsorg som gäller i denna speciella relation utvidgas i omsorgsargumentet till en något svagare plikt att visa omsorg om alla medmänniskor (inklusive andras barn). Denna senare plikt utvidgas vidare till en plikt att visa omsorg även om (icke-mänskliga) djur som vi har relationer till,

¹Midgley 1983; Brody 2001.

²Nordgren 2010.

³Zamir 2006; 2007.

⁴Nordgren 2010, s. 73–74.

om än i ännu något mindre grad. De relationer till djur som det kan vara fråga om kan variera mellan olika djurarter, t.ex. hundar och råttor, och olika roller som de har i samhället, t.ex. sällskapsdjur eller försöksdjur. Vi har alltså en starkare plikt att visa omsorg om våra barn jämfört med andras barn och om medmänniskor jämfört med djur. Det är dock viktigt att notera att dessa starkare plikter enbart gäller vanligen, inte alltid.⁵ Det är inte så att vi alltid bör låta människors intressen gå före djurs intressen. Det finns vissa gränser. I vissa fall har de mänskliga intressena att använda djur på vissa sätt inte tillräcklig tyngd – dvs. de är inte tillräckligt vitala – för att uppväga djurens lidande. Bedömningar måste göras från fall till fall.⁶

Som stöd för omsorgsargumentets utgångspunkt betonar Brody att vi bör skilja på frågan ”Varför ska mina barns intressen vägra tyngre än andras intressen?” och frågan ”Varför ska mina barns intressen vägra tyngre *för mig* än andras intressen?” Medan den förra inte har något svar, har den senare ett svar. Enligt Brody bör vi vidare skilja på frågan ”Varför ska människors intressen vägra tyngre än djurs intressen?” och frågan ”Varför ska människors intressen vägra tyngre *för människor* än djurs intressen?” Även i detta fall saknar den förra frågan svar, medan den senare har svar. Svaret på de två svarbara frågorna är att vi har speciella förpliktelser beroende på speciella relationer.⁷ Våra barns vitala intressen bör – vanligen, men inte alltid – vägra tyngre *för oss* än andra barns intressen, eftersom det är vår plikt som föräldrar att visa mer omsorg om dem. Och människors vitala intressen bör – vanligen, men inte alltid – vägra tyngre *för människor* än djurs intressen, eftersom det är vår mänskliga plikt att visa mer omsorg om dem. Att inte – givet vissa villkor – visa mer omsorg om våra barn och andra medmänniskor än om djur skulle vara oansvarigt.

I omsorgsargumentet fungerar utgångspunkten att vi bör visa mer omsorg om våra medmänniskor än om djur som stöd för slutsatsen att vi – på vissa villkor – får utföra djurförsök för att utveckla medicinska behandlingar och därigenom hjälpa våra svårt sjuka barn och andra medmänniskor.⁸ Typexempel på moraliskt berättigade djurförsök är

⁵Ordet ”vanligen” är naturligtvis otillfredsställande, men det antyder att detta enbart gäller i standardfallet. Det finns undantag.

⁶Midgley 1983, s. 98–111; Nordgren 2010, s. 70–74.

⁷Brody 2001, s. 143–44.

⁸Omsorgsargumentet kan både utformas som ett argument för att vi *bör* utföra djurförsök och som ett argument för att vi *får* utföra djurförsök. Jag väljer här att rikta in mig på den svagare utformningen i termer av *får*, eftersom Zamirs invändning, som står i fokus i den här artikeln, är att vi inte *får* skada djur i djurförsök för att göra gott mot människor.

försök på möss och råttor som syftar till att hjälpa barn, våra egna och andras, med livshotande sjukdomar t.ex. cancer, och där mössens och råttornas lidande förväntas vara begränsat (se vidare diskussionen om villkor nedan).

2. ZAMIRS INVÄNDNING

Zamir hävdar att ett grundläggande fel med omsorgsargumentet är att det sammanblandar (1) att av omsorg om våra barn och medmänniskor prioritera att göra gott mot dem framför att göra gott mot andras barn och djur, och (2) att av omsorg om våra barn och medmänniskor skada andras barn och djur. Så här formulerar Zamir sin invändning:

Att bry sig mer om A än om B rättfärdigar att man gynnar A framför B (att minska mänsklig svält väger tyngre än att minska djurs svält). Men större omsorg om A kan inte rättfärdiga att man skadar B. Likt argumentet från överlägsenhet sker en sammanblandning i argumentet från större omsorg eller naturlig inställning till rättfärdigande av skada, nämligen sammanblandningen mellan att gynna människor framför djur (vilket är rättfärdigt när man värderar dem mer än djur eller när man bryr sig mer om dem) och att aktivt skada djur för att gynna människor (vilket inte är berättigat).⁹

Vi måste alltså, enligt Zamir, göra en tydlig distinktion mellan, å ena sidan, att göra mer gott mot dem vi har mer omsorg om än mot dem vi har mindre omsorg om och, å andra sidan, att skada andra för att göra gott mot dem vi har mer omsorg om. Det är moraliskt berättigat att göra mer gott mot dem vi har mer omsorg om, men det är inte berättigat att skada andra för att göra mer gott mot dem vi har mer omsorg om. Här finns alltså en gräns för partiskhet.

Som stöd för invändningen hänvisar Zamir till en analogi med den moral som gäller människor emellan:

Människa–människa-moral ger hela tiden utrymme för denna distinktion: medborgare bryr sig mer om de fattiga i deras egna länder än om de fattiga i andra länder, även om de senare lider mer, och detta berättigar dem att hjälpa de förra framför att bistå de senare (i tekniska termer ”diskonterar” de vissa människors intressen i förhållande till andras). Men länder som skadar andra länder för att gynna de egna medborgarna fördöms.¹⁰

I den mellanmänniskliga moralen gör vi alltid (”all the time”) en distinktion mellan att göra mer gott mot dem vi har mer omsorg om än dem vi har mindre omsorg om och att skada andra för att göra gott mot dem vi

⁹Zamir 2006, s. 23.

¹⁰Zamir 2006, s. 23.

har mer omsorg om. Medan det förra är moraliskt berättigat, så är det senare något som fördöms. Den moral som gäller mellan människor och djur bör i likhet med den mellanmännsliga moralen också erkänna denna distinktion.

Zamir hävdar vidare:

Människor kommer att stjäla, ljuga och döda för att rädda sin nära och kära. Och därför är en beredvillighet att göra det ena eller andra gentemot någon för att rädda sitt barn eller barnbarn en beskrivning av styrkan hos en förälders förpliktelser, inte ett moraliskt berättigande.¹¹

Zamir konstaterar att föräldrar är beredda att gå långt för rädda sina barn, men hävdar att vi bör skilja mellan en beskrivning av hur långt föräldrar faktiskt är beredda att gå av omsorg om sina barn och hur långt de är moraliskt berättigade att gå.

Zamirs slutsats – i min tolkning – är att omsorgsargumentet inte moraliskt berättigar forskare att skada djur i djurförsök i syfte att hjälpa svårt sjuka barn och andra medmänniskor. Han formulerar slutsatsen på följande sätt:

Nepotism visar att vår berättigade känsla av närhet till vissa människor inte rättfärdigar att vi skadar eller exploaterar dem vi värderar mindre. Att diskontera djurs intressen, ens om de vore fastställda, skulle inte berättiga djurförsök.¹²

3. SVAR PÅ INVÄNDNINGEN

(1) *Människa-djur-moralen måste inte likna människa-människa-moralen fullt ut.* Mitt första svar på Zamirs invändning är att människa-djur-moralen inte måste likna den mellanmännsliga moralen fullt ut. Visserligen bör det finnas en hög grad av likhet, eftersom djur med den inneboende egenskapen att ha förmåga att känna smärta och lida har moralisk status, men jag ifrågasätter antagandet att det är nödvändigt att likheten är fullständig. Paradigmet för omsorg – omsorgen om våra barn – indikerar att de mellanmännsliga relationerna i vissa avseenden är speciella och därför berättigar vissa olikheter jämfört med människa-djur-moralen. Jag antar alltså att relationella egenskaper har moralisk relevans i tillägg till en sådan inneboende egenskap som att ha förmåga att känna smärta och att lida.¹³

Zamir menar att det föreligger en analogi mellan att skada djur i djurförsök för att hjälpa svårt sjuka barn och andra medmänniskor och att skada medborgare i andra länder för att göra gott mot medborgarna i

¹¹Zamir 2006, s. 22.

¹²Zamir 2006, s. 24–25.

¹³Se vidare Nordgren 2010, s. 54–55.

det egna landet. Enligt Zamir är det lika moraliskt fel i båda fallen. Jag ifrågasätter denna analogi. Det är snarare så att det föreligger etiskt relevanta skillnader mellan, å ena sidan, relationerna mellan människor som är medborgare i olika länder och, å andra sidan, relationerna mellan människor och försöksdjur som t.ex. möss och råttor. En viktig relationell skillnad är att de reciproka moraliska skyldigheter som föreligger mellan vuxna människor inte föreligger mellan människor och djur; försöksdjur som möss och råttor har inga dylika skyldigheter. Denna relationella skillnad berättigar att vi (på vissa villkor) får skada försöksdjur, men inte medborgare i andra länder (se dock nedan min kommentar om försvarskrig). När det gäller mycket små barn utan moraliska skyldigheter så är ju, som nämnts ovan, föräldrarnas ansvar att visa omsorg om dem trots detta själva paradigmet för moraliskt ansvar. Ansvaret är (intuitivt) givet i själva den speciella relationen mellan förälder och barn.

(2) *Inte ens den mellanmänniskliga moralen utesluter att man skadar andra för att göra gott mot dem man har särskild omsorg om.* Mitt andra svar på Zamirs invändning är att inte ens den mellanmänniskliga moralen under alla omständigheter utesluter att man skadar andra för att göra gott mot dem man har omsorg om. Så även om man kräver att människa–djurmoralen måste likna den mellanmänniskliga moralen, som Zamir hävdar, så innebär detta inte nödvändigtvis att forskare inte får skada djur i djurförsök för att hjälpa svårt sjuka barn och andra medmänniskor. Det kan föreligga situationer då människor står inför tragiska val där man först försökt hitta andra utvägar, men där det visar sig att man kanske måste skada andra människor för att göra gott mot dem man har särskild omsorg om. Om det finns exempel på detta i den mellanmänniskliga moralen, så utesluts inte att forskare får skada djur i djurförsök för att hjälpa svårt sjuka barn och andra medmänniskor.

Låt mig ge några exempel på sådana tragiska val där jag och säkert många med mig skulle vara benägna att betrakta det som moraliskt acceptabelt att man skadar andra människor för att göra gott mot dem man har mer omsorg om.¹⁴ Om våra barn hotas till livet av en våldsvärkare, så får vi försvara dem, även om det innebär att vi skadar eller t.o.m. dödar den som anfaller. Ett annat exempel är försvarskrig. Om vårt land anfalls av en diktatur, så får vi döda soldater från detta land, dvs. även de som är oskyldiga till att anfallskriget startats, för att rädda livet på våra egna landsmän. Sedan har vi exemplet med vita lögnare. Om Gestapo under andra världskriget knackar på vår dörr och frågar om vi härbärgerar judar, så får vi ljuga, om så är fallet, och förneka att vi har några judar hos

¹⁴Jag antar detta utan att här söka belägga empiriskt att många har denna uppfattning och utan att här argumentera normativt för att den är moraliskt acceptabel.

oss för att rädda livet på dessa. Gestapo-männen skadas då i så måtto att de inte är så framgångsrika i sitt arbete som deras order kräver. De kanske t.o.m. blir bestraffade av sina överordnade. Slutligen har vi exemplet där föräldrar stjäla mat för att rädda sitt barns liv. Sådan stöld kan vara etiskt acceptabel i extrema fall.

De här exemplen indikerar att det kan vara etiskt acceptabelt att döda (försvar av ens barn, försvarskrig), ljuga (vita lögner för att rädda liv) och stjäla (stjäla mat för att rädda ens barns liv) under vissa omständigheter. Exemplen uppvisar dock (nästan) inga likheter med exemplet med djurförsök där djur skadas.¹⁵ Deras funktion är enbart att visa att den mellanmännsliga moralen inte utesluter att man skadar vissa för att göra gott mot andra.

Om nu inte ens den mellanmännsliga moralen under alla omständigheter utesluter att man skadar andra för att göra gott mot dem man har omsorg om, så är det heller inte uteslutet vad gäller människa-djurmoralen att forskare får skada djur i djurförsök för att hjälpa svårt sjuka barn och andra medmänniskor. Frågan blir snarare under vilka omständigheter detta får göras. Jag antar härmed att även andra kontextuella faktorer än relationer har moralisk relevans (utöver människors och djurs inneboende egenskaper).¹⁶ Jag väljer att omformulera denna fråga om omständigheter till en fråga om villkor: på vilka villkor får forskare skada djur i djurförsök för att hjälpa svårt sjuka barn och andra medmänniskor? Jag återkommer till denna nyckelfråga nedan.

(3) *Invändningen tar inte styrkan hos våra förpliktelser gentemot dem vi har särskild omsorg om på tillräckligt allvar.* Mitt tredje svar på Zamirs invändning är att den inte tar styrkan hos våra förpliktelser gentemot dem vi har särskild omsorg om på tillräckligt allvar. Zamir verkar mena att förpliktelsen att göra gott mot dem vi har särskild omsorg om är tillräckligt stark för att göra mer gott mot dem än mot andra, men inte tillräckligt stark för att skada andra för att göra gott mot dem. Jag menar att förpliktelsen kan vara så stark att den under vissa omständigheter rättfärdigar att vi skadar andra för att göra gott mot dem vi har särskild omsorg om.

Vad har vi för skäl att anta att förpliktelsen inte är så stark? Såvitt jag förstår kan man hävda att förpliktelsen inte är så stark endast om man bortser från den situation vi människor av kött och blod befinner oss i

¹⁵I de tre första fallen är det sådana som skadar dem vi har särskild omsorg om, som vi får skada. Vad gäller försöksdjur så är ju detta inte fallet. De är oskyldiga. I exemplet med att stjäla mat för att rädda ens barns liv så är det dock oskyldiga som tillfogas viss skada (de som har (relativt mycket) mat) för att vi ska göra gott mot den vi har mer omsorg om (vårt barn). Här finns en viss likhet med djurförsök.

¹⁶Se ovan; se också Nordgren 2010, s. 76–83.

och i stället försöker inta ett slags ”god’s-eye-point-of-view” dvs. ett fullständigt opartiskt perspektiv. Detta senare perspektiv verkar förutsättas i två av de frågor Brody ställer (och som jag citerade ovan): ”Varför skulle mina barns intressen väga tyngre än andras? och ”Varför skulle människors intressen väga tyngre än djurs?” Brody menar att dessa frågor saknar svar. Vi har inte tillräckliga skäl att rangordna våra barns intressen högre än andra barns intressen och människors intressen högre än andra arters intressen.

I motsats till de första två frågorna menar Brody däremot att följande två frågor har svar: ”Varför skulle mina barns intressen väga tyngre *för mig* än vad andras gör?” (min kursivering) och ”Varför skulle människors intressen väga tyngre *för människor* än vad djurs gör?” (min kursivering).¹⁷ Svaret på dessa två frågor är, som jag tidigare påpekat, att vi har speciella förpliktelser beroende på speciella relationer. Om vi utgår från faderns/moderns perspektiv som far/mor till sitt barn, så har fadern och modern (vanligen) skäl att rangordna sina barns vitala intressen högre än andra barns intressen. Och om vi utgår från människors perspektiv som individer med ett nätverk av relationer till andra människor, så har vi människor (vanligen) skäl att rangordna människors vitala intressen högre än andra arters intressen. Då har vi även skäl att anta att förpliktelsen att göra gott mot dem vi har särskild omsorg om kan vara så stark att den under vissa omständigheter rättfärdigar att vi skadar andra. Ur mänskligt perspektiv kan förpliktelsen vara så stark att den exempelvis berättigar att vi gör allt som står i vår makt för att hjälpa svårt sjuka barn och andra medmänniskor, även om detta tragiskt nog medför att djur skadas i djurförsök.

4. VILLKOR FÖR ATT FÅ SKADA DJUR I DJURFÖRSÖK

Om vi nu antar att mina svar på Zamirs invändning mot omsorgsargumentet för djurförsök håller och att det därför kan vara etiskt acceptabelt för forskare att skada djur i djurförsök för att hjälpa svårt sjuka barn och medmänniskor, på vilka villkor får då forskare närmare bestämt tillfoga sådan skada? Jag har i annat sammanhang framfört sju sådana villkor.¹⁸ Låt oss titta närmare på dem. Notera att villkoren gäller enskilda djurförsök. En bedömning måste göras från fall till fall.

(1) *Djurförsökets syfte är av vitalt mänskligt intresse.* Jag nämnde inledningsvis att omsorgsargumentet är ett argument för att forskare får utföra djurförsök för att utveckla medicinska behandlingar och därigenom hjälpa våra svårt sjuka barn och medmänniskor. I första hand är syftet

¹⁷Brody 2001, s. 143–44.

¹⁸Nordgren 2010, s. 74–76.

behandling av livshotande sjukdomar, men även behandling av icke-livshotande sjukdomar som medför allvarligt eller måttligt lidande utgör ett vitalt mänskligt intresse. Men om syftet är att utveckla medicinska behandlingar mot dessa allvarliga sjukdomar, så måste även syftet att söka grundläggande biologisk kunskap för att kunna utveckla sådana behandlingar vara av vitalt mänskligt intresse. Utan sådan kunskap är dylik utveckling inte möjlig.

(2) *Djurförsöket kommer sannolikt att leda till mänsklig nytta.* Mina svar på Zamirs invändning bygger på den empiriska förutsättningen att försök som tillfogar djur skada verkligen hjälper våra svårt sjuka barn och medmänniskor. För att få ett visst allmänt stöd för att djurförsök har betydelse för utvecklingen av viktiga medicinska behandlingar kan man peka på historiska exempel. Här är den slutsats Carl Cohen drar av sitt studium av medicinhistorien:

Varje sjukdom som elimineras, varje vaccin som utvecklas, varje metod för smärtlindring som någon har tänkt ut, varje kirurgisk metod som har uppfunnits, varje form av protes som har införts – ja, praktiskt taget varje modern medicinsk terapi är – helt eller delvis – ett resultat av experiment på djur.¹⁹

Kritiker har ifrågasatt en dylik historieskrivning. Singer hävdar att endast att mycket litet fåtal av alla experiment som utförs verkligen leder till fungerande medicinska behandlingar. De allra flesta djurförsök medför lidande för djuren, men är till ingen nytta för människor.²⁰ C. Ray Greek and Jean Swingle Greek går ett steg längre och ifrågasätter även de exempel på framgångsrika experiment som det ofta hänvisas till.²¹ En annan typ av invändning har framförts av Hugh LaFollette and Niall Shanks. De skiljer mellan två typer av djurförsök: hypotesgenererande experiment i grundforskning och testning som gäller prediktion från djur till människa, t.ex. djurförsök som föregår klinisk prövning av läkemedel. Medan de kan se ett visst vetenskapligt värde i det förra fallet är de starkt kritiska till värdet av det senare p.g.a. de disanalogier som kan förekomma mellan resultat av testning på djur och resultat av testning på människor.²²

Vem som har rätt är en empirisk fråga. Jag lutar åt en mer optimistisk syn än de här nämnda kritikerna har, men jag går inte så långt som Cohen. Här nöjer jag mig emellertid med att konstatera att om det inte är sannolikt att försöket kommer att leda till mänsklig nytta, så är det inte berättigat att skada djur i försöket. Man ska dock vara medveten om

¹⁹Cohen 1994, s. 261.

²⁰Singer 1993; 1995.

²¹Greek och Greek 2001; Greek och Greek 2002.

²²LaFollette och Shanks 1996.

att enskilda försök sällan direkt leder till påvisbar nytta, utan har nytta som ett led i en hel serie försök. Detta komplicerar naturligtvis sannolikhetsbedömningen.

(3) *Det finns inga alternativ till djurförsök för att uppnå försökets syfte.* Nästa villkor är att det inte finns några alternativa metoder (t.ex. cellkulturer eller datormodeller) för att få svar på den vetenskapliga fråga forskaren ställer. Detta villkor är ett av de ”tre R” som Russell och Burch lyfter fram i sin mycket inflytelserika approach, nämligen ”replacement” (de övriga två är ”reduction” och ”refinement”).²³ För att vara berättigade måste djurförsök som skadar djur vara det enda sättet att hjälpa barn och andra medmänniskor med en viss svår sjukdom. Vid en viss punkt i utvecklingen av en medicinsk behandling kan försök på hela, intakta djur vara nödvändiga. Det kan t.ex. gälla läkemedelsmetabolism.

(4) *Antalet djur hålls så lågt som möjligt givet försökets syfte.* Kravet på ”reduction” av antalet djur är inte bara etiskt motiverat utan även vetenskapligt. Det finns inget skäl att använda flera djur än nödvändigt.

(5) *I djurförsöket används djurarter med så låg medvetandenivå som möjligt givet försökets syfte.* Kravet på ”refinement” är även det både etiskt och vetenskapligt motiverat. Man bör vara noggrann med vilken djurart man väljer att använda. Kan man använda zebrafisk i stället för rhesusapa, så är man förpliktigad till det, då zebrafisken har en lägre medvetandenivå. För att bedöma arternas relativa medvetandenivå och användbarhet för olika typer av experiment krävs god vetenskaplig kunskap.

(6) *Försöket tillfogar djuren så lite skada som möjligt givet försökets syfte.* Vår plikt att visa omsorg om djur kräver att den skada vi tillfogar dem i djurförsök minimeras. Det är detta kravet på ”refinement” innebär. Ett sätt att minimera skadan är att använda smärtstillande medel, förutsatt att detta inte påverkar det vetenskapliga resultatet. Den skada som det innebär att djuret tvingas leva i fångenskap och att det avlivas efter försöket kvarstår emellertid.

Hur ser det ut i verkligheten? I vilken mån skadas djur faktiskt i djurförsök? En indikation på detta får vi i en undersökning av Thon et al. De analyserade rapporter till det danska Dyreforsøgstilsynet om genetiskt modifierade möss och fann att 36 procent av djuren uppgavs uppleva ”discomfort”.²⁴ Utan att dra alltför generella slutsatser av detta exempel förefaller alltså en avsevärd del av försöksdjuren att skadas i termer av smärta och lidande (i varierande grad), även om det måhända inte är en majoritet.

(7) *Den skada djuren förväntas bli tillfogade uppvägs av den förväntade mänskliga nyttan.* Det sista villkoret är att skada i termer av smärta och

²³Russell and Burch 1992 (1959).

²⁴Thon et al. 2002.

lidande hos försöksdjuren uppvägs av mänsklig nytta. Att överhuvudtaget göra en sådan vägning strider mot Zamirs syn. Det är enligt honom alltid fel att skada djur för att göra gott mot människor.

I vissa fall har de mänskliga intressena att använda djur på vissa sätt inte tillräcklig tyngd för att uppväga djurens lidande. Om den förväntade skadan är mycket stor och den förväntade nyttan mycket låg, så är försöket oacceptabelt. Men om den förväntade skadan är liten och den förväntade nyttan mycket stor, så är försöket acceptabelt. Mellan dessa ytterligheter finns svåra fall som kräver särskild reflektion innan ett beslut fattas.

Ett problem med villkoret rör distinktionen mellan förväntad nytta och faktisk nytta. Villkoret gäller den situation som föreligger när man i förväg ska besluta om ett djurförsök ska genomföras. Till och med i backspeglarna kan det dock vara svårt att avgöra om och i så fall, i vilken utsträckning, ett försök verkligen varit till nytta, eftersom det har nytta endast som ett led i en hel serie försök. Det kan naturligtvis visa sig att den förväntade nyttan uteblir (se villkoret ovan om att försöket sannolikt kommer att leda till nytta).

LITTERATUR

- Brody, Baruch A. 2001. "Defending Animal Research: An International Perspective". I *Why Animal Experimentation Matters: The Use of Animals in Medical Research*, utg. Ellen Frankel Paul och Jeffrey Paul, s. 131–47. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Cohen, Carl. 1994. "The Case for the Use of Animals in Biomedical Research". I *Ethical Issues in Scientific Research: An Anthology*, utg. Edward Erwin, Sidney Gendin och Lowell Kleiman, s. 253–66. New York: Garland Publishers. Ursprungligen publicerad 1986 i *New England Journal of Medicine* 315, nr 14, s. 865–70.
- Greek, C. Ray och Jean Swingle Greek. 2001. *Sacred Cows and Golden Geese: The Human Cost of Experiments on Animals*. New York: Continuum.
- Greek, C. Ray och Jean Swingle Greek. 2002. *Specious Science: How Genetics and Evolution Reveal Why Medical Research on Animals Harms Humans*. New York: Continuum.
- LaFollette, Hugh och Niall Shanks. 1996. *Brute Science: Dilemmas of Animal Experimentation*. London: Routledge.
- Midgley, Mary. 1983. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press.
- Nordgren, Anders. 2010. *For Our Children: The Ethics of Animal Experimentation in the Age of Genetic Engineering*. Value Inquiry Book Series 215 (Values in Bioethics). Amsterdam och New York: Rodopi.
- Russell, W. M. S. och R. L. Burch. 1992. *The Principles of Humane Experimental Technique*. Wheathampstead: Universities Federation for Animal Welfare. Ursprungligen publicerad 1959, London: Methuen.

- Sapontzis, Steve F. 1987. *Morals, Reason, and Animals*. Philadelphia: Temple.
- Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics*. 2 uppl. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, Peter. 1995. *Animal liberation*. 2 uppl., med nytt förord. London: Pimlico.
- Thon, Rikke, Jesper Lassen, Axel Kornerup Hansen, Inger Marie Jegstrup och Merel Ritskes-Hoitinga. 2002. "Welfare evaluation of genetically modified mice: An inventory study of reports to the Danish Animal Experiments Inspectorate". *Scandinavian Journal of Laboratory Animal Science* 29, nr 1, s. 45-53.
- Zamir, Tzachi. 2006. "Killing for Knowledge". *Journal of Applied Philosophy* 23, nr 1, s. 17-40.
- Zamir, Tzachi. 2007. *Ethics and the Beast: A Speciesist Argument for Animal Liberation*. Princeton: Princeton University Press.

Jag skall här titta närmare på den vetenskapliga forskningens metoder, betraktade som verktyg eller tekniker. Den filosofiska diskussionen om vetenskap är naturligtvis mycket bredare och mer utvecklad än den för teknologisk forskning. Även om det finns gott om litteratur inom exempelvis den pragmatiska filosofin, så är det ändå märkligt lite uppmärksamhet som har ägnats det faktum att *göra*, eller *bedriva*, vetenskap också är ett slags praktik. Jag hoppas här kunna ge ett litet bidrag till vetenskapsfilosofin genom att betona de praktiska aspekterna av vetenskaplig forskning – detta i ljuset av teknikens filosofi.

I andra sammanhang (Nordin 1988) har jag diskuterat metoder och tekniker riktade mot att lösa praktiska problem. Och jag har lagt ned en hel del energi och sidor på att hävda att en av de viktigaste skillnaderna mellan grundvetenskap och teknologi är att den förstnämnda är ett sanningssökande projekt medan den senare är ett praktiskt problemlösningsprojekt. Men även om det yttersta syftet med vetenskap är att komma närmare sanningen så finns det en mängd olika metoder och tekniker som är till för att tjäna detta ändamål. Det är inte bara instrument för mätning och observation som utvecklas inom ramen för grundforskningsarbetet, utan även vetenskapliga metoder kan ses som en slags teknik för forskning. Metodik är inte logik, och inte heller är det teorier. Det är regler om hur man ska gå vidare. Och som sådana kan vi utvärdera metodregler med avseende på deras användbarhet för ett syfte, även om detta syfte råkar vara teoretiskt snarare än praktiskt.

1. METODOLOGI OCH FRAMSTEG

En blick på vetenskapens historia visar tydligt att vetenskapens regler och metoder har förändrats över tid. Även om exempelvis en allmänt kritisk metod verkar vara en permanent del av vetenskap har det funnits olika sätt att praktisera den. Och det har skett förändringar allt eftersom bättre metoder har uppfunnits. Till exempel, innan det fanns vetenskapliga tidskrifter var det inte ovanligt att forskare höll sina upp-

täckter hemliga: resultatet skrevs ner på en bit papper som daterades och stoppades i ett slutet kuvert, för att sedan låsas in i ett kassaskåp hos en advokat som bevittnat det hela. Poängen med ett sådant förfarande var att få prioritet rörande upptäckten om det skulle vara någon annan som utförde samma experiment och gjorde samma upptäckt senare. En ny och bättre metod tillkom i och med att The Royal Society började ge ut *Philosophical Transactions* år 1665, varvid prioritet gavs till den som först publicerade sina resultat i denna tidskrift. Lite i taget utvecklades metoder för granskning och publicering över århundradena. Tidskrifterna blev så småningom tillgängliga (mot en avgift) för alla, även om inte alla läsare var medlemmar i ett vetenskapligt sällskap. Processen med peer-review infördes. Konventioner för citering och referens infördes och accepterades nästan universellt. I dag, med elektronisk publicering och Internet, utvecklas nya metoder (öppen granskning, tillgång till empiriska data och kommentarer på nätet, osv.). Detta ökar öppenheten och möjligheten till kritisk debatt.

Om vi tittar på universiteten, med sin kultur av seminarier där uppsatser presenteras och utsätts för kritisk granskning, och med deras ofta mycket formaliserade institution med doktorsdisputationer, så kan även de anses ha en föränderlig uppsättning metoder för att stödja god vetenskap. Visst, flera av dessa institutioner har en symbolisk karaktär – men jag tror att det är obestridligt att de också har inrättats eftersom akademierna funnit att de gynnat det vetenskapliga projektet som sådant. Och då bör vi utvärdera dem också med avseende på deras användbarhet som vetenskapliga verktyg.

Ett annat empiriskt förhållningssätt till vetenskapliga metoder är exempelvis det sociologiska, kanske mest känt genom Robert Mertons så kallade CUDOS-regler (Merton 1973):

Kommunalism – Gemensamt ägande av vetenskapliga upptäckter, som innebär att forskarna ger upp sin immaterialrätt i utbyte mot erkännande och aktning.

Universalism – enligt vilken sanningsanspråk utvärderas i termer av universella eller opersonliga kriterier, och inte på grundval av ras, klass, kön, religion eller nationalitet.

Oegennyttia – enligt vilken forskarna belönas för att agera på ett sätt som utåt verkar vara osjälviskt.

Organiserad skepticism – enligt vilken alla idéer ska testas och bli föremål för noggrann, strukturerad och gemenskap granskning.

Vi ser att många institutioner och traditioner inom universiteten reflekterar åtminstone en del av de värden som uttrycks i reglerna, särskilt ”Kommunalism” och ”Organiserad skepticism”. Merton studerade inte bara hur dessa regler följs, utan också hur de ibland inte följs. Men eftersom det finns

åtminstone en del rent empiriska belägg för att värdena är omhuldade, så finns det skäl att anta att reglerna har prövats över tid och befunnits vara användbara verktyg för att utveckla och förbättra det vetenskapliga projektet.

Regler av Mertons typ, som kan observeras genom empiriska studier av den vetenskapliga praktiken, kan också utvärderas och diskuteras från filosofisk synvinkel. Så var till exempel fallet när Thomas Kuhn presenterade sin teori om strukturen hos vetenskapliga revolutioner. En av diskussionerna som följde på publicerandet av Kuhns arbete ([1962] 1970) var huruvida det bör tolkas som enbart en beskrivning av vetenskapen, som han själv påstod, eller om det också kan tolkas som normativt, det vill säga som en teori om hur vetenskap bör bedrivas. Den filosofiska approachen är oftast av det senare slaget. Hur kan vi uppnå det vetenskapliga målet på ett så rationellt sätt som möjligt? Vilka metoder bör vetenskapen använda?

Kuhns teori om vetenskapliga paradig, liksom också Paul Feyerabendts (1975) argument mot vetenskaplig metod i allmänhet, gav upphov till en mycket stor och intressant diskussion om framsteg. Vad *menas* egentligen med "framsteg"? Om Kuhns berömda princip om "inkommensurabilitet" när det gäller konkurrerande forskningsparadigm är sann, verkar det som att det bara kan vara möjligt att tala om utveckling och framsteg *inom* ett och samma paradigm, medan den historiska utvecklingen av olika paradig bara är en fråga om förändring. Tolkat i sin mest extrema form, innebär principen om inkommensurabilitet att vi inte riktigt kan avgöra om det har skett några framsteg alls sedan Aristoteles dagar. Våra moderna teorier är bara annorlunda än hans: vi lever i en annan värld, och dåtidens och dagens forskare ser världen genom olikfärgade glasögon.

Detta är förvisso en extrem ståndpunkt. Kuhn och Feyerabend gör enligt min mening alldeles för mycket av svårigheterna att jämföra olika teorier från olika forskningsprogram. Påståendet att det inte finns några begrepp, eller observationer, gemensamt håller inte vid en närmare inspektion. Ta till exempel en eventuell jämförelse mellan Aristoteles och Galileo om vad de säger om banan för en sten som vi kastar snett upp i luften. Enligt Aristoteles har stenen en inre "impetus" vilket gör att den följer en mer eller mindre rak linje till att börja med, tills dess impetus av klingar och den faller relativt snabbt ner till jorden igen. Enligt Galileo skall stenen i princip följa en parabel, och det som gör att stenen faller till jorden snabbare beror på den friktion som orsakas av luften. Så det verkar som det finns två helt olika sätt att tolka det observerade fenomenet: i enlighet med Aristoteles – eller i enlighet med Galileo? Observationerna är tolkade utifrån olika teorier, och vi kan inte avgöra vilken

som är rätt – de är inkommensurabla, säger man. Men denna slutsats är förhastad. Anta att vi skulle genomföra ett stenkastningsexperiment på månen, där det inte finns någon luft och därmed ingen friktion. I så fall skulle det vara en enkel sak att göra en jämförelse mellan de förutsagda banorna. Vi skulle kunna göra mätningar varigenom åtminstone en av förutsägelseerna skulle kunna falsifieras. Det som gör denna jämförelse möjlig är överlappningen av begrepp som ”längd” och ”höjd”.

Det finns oftast flera överlappningar, på någon nivå, av begrepp och observationer mellan två vetenskapliga teorier. Även om jag är helt överens med den allmänna tesen om teori-beroendet hos alla observationer, skulle jag samtidigt vilja hävda att det mycket väl kan finnas ”teorineutrala” observationer mellan två teorier. Och existensen av några få teorineutrala observationer är i princip allt vi behöver för att kunna jämföra de båda teorierna, för då kan vi designa empiriska experiment där teorierna gör skillnad med avseende på dessa observationer.

Även om principen om inkommensurabilitet är överreklamerad, så återstår dock problemet att definiera ”framsteg” inom vetenskapen. Och det finns olika svar på detta problem. Exempelvis så har Imre Lakatos (1970) en falsifikationistisk syn på teoretiska framsteg *inom* ett forskningsprogram, men hade svårt att formulera ett tydligt kriterium för när ett helt forskningsprogram skulle anses vara bättre än ett annat. Larry Laudan (1977) försökte att fylla den luckan med begreppet ”problemlösningskapacitet”. Själv kan jag inte erbjuda något särskilt originellt svar på detta problem, bara standardkriteriet att vi har gjort ett framsteg om våra teorier kan förklara fler empiriska observationer än tidigare. Samtidigt måste vi vara medvetna om att vissa observationer ändras (ges en ny tolkning) när teorin som förklarar dem byts ut. Som kommer att förklaras i något större detalj nedan så tror jag inte att vi kan göra framsteg med avseende på metafysiska teorier, utan att vetenskapen är begränsad till att kunna göra framsteg enbart när det gäller empiriskt testbara teorier. Det innebär att gamla metafysiska teorier mycket väl kan återkomma i ett senare skede som bakgrundsteorier till nya och bättre, empiriskt testbara teorier.

2. METODOLOGISKA REGLER SOM TEKNIKER

Anledningen till att Karl Popper valde att kalla sin vetenskapsfilosofi ”metodologisk falsifikationism” var att han var mycket väl medveten om vissa grundläggande problem när det gäller den traditionella positivistiska synen på vetenskap. Förutom problemet med induktion (vare sig det formulerades som enkel induktion där man går från observationer till begrepp och teorier eller som problemet med bekräftelse på hypoteser),

fanns det andra, relaterade problem. Ett sådant problem rör teoriberoende observationer: Hur kan vi lita på observationer om de är beroende av bakomliggande begrepp och antaganden? Observationer är inte mer pålitliga än vad dessa bakomliggande antaganden är. Ett besläktat problem rör underdeterminering hos teorier, och möjligheten att undvika falsifikation genom att till exempel hänvisa till ad hoc-hypoteser. Sådant trixande är inte helt okänt inom vetenskapen, och Popper kallade dem "konventionalistiska knep".

Uppenbarligen är ren logik inte tillräcklig för att göra framsteg inom vetenskap. Så, trots det faktum att Poppers bok hade titeln *The Logic of Scientific Discovery* så innehåller den metodologiska regler som går utöver logiken som sådan: "Det är i själva verket omöjligt att genom en analys av den logiska formen avgöra om ett system av påståenden är ett konventionellt system av icke vederläggbara implicita definitioner, eller om det är ett system som är empiriskt i min mening – det vill säga, ett system som är möjligt att vederlägga. . . . *Det är endast genom hänvisning till den metod som appliceras på ett teoretiskt system som det alls är möjligt att ställa frågan om vi har att göra med en konventionalistisk eller en empirisk teori. Det enda sättet att undvika konventionalism är genom att fatta ett beslut . . . När vi ställs inför ett hot mot vårt system, så fattar vi ett beslut att inte rädda det genom någon form av konventionalistisk strategi.*" (Popper 1959, s. 82, originalets kursiveringar.)

Denna grundläggande idé inom metodologisk falsifikationism är viktig, och den missas ofta av dess kritiker. Exempelvis kritiseras falsifikationismen ibland för att inte ta hänsyn till att teorier kan räddas genom att skylla på hjälpantaganden om instrument, initialvillkor och antaganden om systemet som helhet när man gör experiment i verkliga livet. Eller det påpekas att eftersom alla observationer är teoriberoende är det alltid möjligt att omtolka sina iakttagelser på ett sådant sätt att man kan avfärda *dem* snarare än teorin. Men denna typ av kritik missar poängen med en metod. Och den missar det faktum att Poppers bok till stor del handlar om de metodologiska regler som behövs för att undvika den logiska möjligheten att undvika falsifikationer.

Däremot ägnar sig falsifikationister en hel del åt diskussioner kring enskilda formuleringar av reglerna i fråga. Är dessa regler rationella i alla fall? Finns det andra som är bättre? Återspeglar de den vetenskapliga metoden såsom den faktiskt praktiseras?

Denna sista fråga leder till den intressanta frågan huruvida filosofiskt grundade teorier om vetenskap, dvs. vetenskapsteorierna, själva är testbara. Det finns två sätt att reagera på empiriska exempel från vetenskapens historia, eller från vetenskapssociologin, som krockar med en föreslagen metod: antingen säger man att metodregeln måste vara fel, eller

så säger man att exemplen är exempel på ovetenskapligt beteende och att metodiken är korrekt. Men mitt huvudsakliga fokus på detta är inte "korrektheten" eller "sanningen" hos en metod utan dess användbarhet, det vill säga om den tenderar att stärka den vetenskapliga processen eller inte. Det betyder att vi behöver både en empirisk och en teoretisk utvärdering av vetenskapliga metoder.

Den teoretiska utvärderingen avser den logiska situationen – till exempel gränserna för induktion, teori-beroendet av observationspåståenden och den logiska konsistensen hos teorier. Detta är saker som metodutvecklare måste ta ställning till. Men det finns också en empirisk sida hos utvärderingen av metoder. Hur har denna metod fungerat tidigare? Har den hindrat framsteg inom vetenskap eller har den stimulerat det? Olika discipliner har utvecklat sina egna speciella metoder (kvalitativa och kvantitativa), och även de kan prövas erfarenhetsmässigt för att utröna deras användbarhet, och på vilka områden de är lämpliga (eller olämpliga) att användas. Jag föredrar att vara öppen om vilka metoder som kan användas – på samma sätt som jag är fördomsfri när det gäller att använda olika tekniker för att lösa ett och samma praktiska problem.

Några "metoder" är helt klart inte bra för vetenskapen, typ den historiska praxisen att dölja sina upptäckter och sina data i ett kassaskåp i stället för att publicera dem. Eller anta att någon föreslår att du ska förkasta alla teorier som behöver mer än 350 ord för att formuleras. En sådan metod kan vi direkt avfärda såsom orimlig utifrån det sunda förnuftet. Och med det "sunda förnuftet" menar jag ett perspektiv som bygger på vardaglig erfarenhet och enkel logik.

Andra metoder är svårare att bedöma. Till exempel föreslås det ofta att man bör följa principen om Ockhams rakkniv, eller att enkla och "eleganta" teorier är att föredra framför sådana som inte är det. Sådana principer bygger ofta på en metafysisk tro att världen faktiskt är enkel och elegant. Men anta att den inte är det. Anta att världen i stället är fruktansvärt komplicerad och komplex. Då kommer naturligtvis inte dessa principer, och de metoder som de medför, att hjälpa oss mot vårt mål att förstå universum. Å andra sidan kan man kanske göra en empirisk undersökning av dem och visa att de verkligen har lett till framsteg. Och om så är fallet så är deras funktionsduglighet åtminstone en korrobore-rad möjlighet. Ett annat argument som talar för enkelhet är att titta på testbarhet. Vilka teorier är lättast att testa, och falsifiera om de är falska? Är det de enkla teorierna eller de komplexa? Sedan vi kan utforma ett argument för metoden att välja enkla teorier hellre än komplexa genom att vädja till den allmänna regeln att vetenskapliga teorier ska ha en hög grad av falsifierbarhet.

Låt oss nu gå vidare till några av de mer specifika metodreglerna inom

falsifikationismen. Om vi tar värdet av att vara kritisk i vetenskapen för givet, då måste det finnas vetenskapliga metodregler som blockerar de konventionalistiska knepen så att falsifiering möjliggörs. Anta att vi har en hypotes, H , som vi vill testa. Vi har även hjälphypoteser om begynnelsevillkor, randvillkor och instrument, $A_1 \dots A_n$. Och slutligen finns det en så kallad testhypotes, K , som innehåller ett observationspåstående. Den logiska strukturen för ett falsifierande test (*) är som följer:

$$\begin{array}{l} \text{Om } H \ \& \ A_1 \ \& \ \dots \ \& \ A_n, \text{ så } K \\ \neg K \\ \hline \neg(H \ \& \ A_1 \ \& \ \dots \ \& \ A_n) \end{array}$$

Självklart kommer enbart logik inte tala om för oss exakt vad som bör falsifieras inom parenteserna i slutsatsen. Uppenbarligen är det något som är fel, men vad? Så vi måste göra ett val, ett metodologiskt val. Eftersom vi inte kan bevisa något, induktivt eller på annat sätt, så kan alla antaganden, $H, A_1 \dots A_n$ och även $\neg K$, möjligen vara falska. Men anta vidare att vi kan testa instrument, och också observationspåståendet i K , separat i andra tester. Då skulle en kritisk strategi vara att göra dessa tester först, innan vi ens försöker testa H – ty om ingenting av detta har testats, så kommer (*) helt enkelt inte att vara ett test av H .

Men om vi har testat $A_1 \dots A_n$ och $\neg K$ för sig, och misslyckats med att falsifiera dem, vad händer då? Tja, det förefaller mig att en pragmatiskt motiverad regel här är att vi bör välja att falsifiera H . Den är pragmatiskt motiverad eftersom den kommer att bespara oss tid, energi och resurser då vi inte ägnar oss åt att testa de andra komponenterna en gång till. Logiken tvingar oss inte att göra det valet, men givet att vi redan har vänt vår skeptiska uppmärksamhet mot $A_1 \dots A_n$ och $\neg K$, så är det inte särskilt effektivt att göra så igen. I stället bör vi rikta vår skepsis mot H .

Denna metodologiska regel kan själv testas över tiden. Inte för dess sanning, utan för dess användbarhet. Stärker den vetenskapens vidareutveckling? Skulle det ändå inte vara bättre att inte falsifiera H utan att kontrollera de övriga premisserna igen? Trots allt kan hjälphypoteserna vara fel. Men med tanke på förutsättningarna här, att alla komponenter utom H har testats, och med tanke på att tid och resurser är begränsade, verkar det som ett argument som hänvisar till praktisk effektivitet gör regeln bra. Och det verkar som detta också är hur vetenskapen faktiskt har gjort framsteg tidigare.

Testsituationer är emellertid inte alltid så tydliga. Faktum är att det kanske inte är uppenbart att vi har att göra med en testsituation alls. Observationer som tycks motsäga en viss teori kan dyka upp av en slump.

Eller så har vi gjort antaganden om någon hjälphypotes (begynnelsevillkor, till exempel) som är avgörande för vår teoribaserade prognos men som är öppna för ifrågasättande om prognosen misslyckas.

Av de tre test som föreslogs av Albert Einstein 1916 så var det endast två som faktiskt involverade helt nya förutsägelser. De tre föreslagna testerna var följande:

1. Periheliumprecessionen hos Merkurius omloppsbana
2. Graden av solens krökning av ljus från en avlägsen stjärna
3. Gravitationens rödförskjutning av ljus

Den andra och den tredje av dessa innebar helt nya förutsägelser utifrån Einsteins allmänna relativitetsteori och var därmed klara kandidater för att kunna falsifiera teorin enligt (*). Det fanns naturligtvis stora svårigheter att göra tillräckligt noggranna mätningar, men det är mycket osannolikt att teorin skulle ha överlevt särskilt länge om ingen av de förväntade effekterna hade inträffat. De måste därför betraktas som riktiga tester av teorin.

Men hur är det med den första? Allt sedan Keplers dagar hade det varit väl känt att planeterna rör sig runt solen i ellipser. Men astronomen Urbain Le Verrier noterade år 1859 att ellipsbanan för Merkurius roterar (precesserar) runt solen, vilket gör att planeten rör sig i en rosett-liknande bana över tiden. Merparten av detta fenomen kunde förklaras med den newtonska teorin som en effekt av störningar från de andra planeterna. Men det återstod en del som inte var så lätt att förklara. Det fanns några hypoteser om massfördelningen inom solen och om en hittills oupptäckt planet ännu närmare solen (den antagna planeten blev t.o.m. namngiven som "Vulcan"). Men ingen av dessa hypoteser var framgångsrik. Så det förblev ett mysterium tills i början av 1900-talet. År 1915 hade Einstein publicerat en artikel som visade hur periheliumprecessionen helt kan förklaras av den relativistiska gravitationsteorin. Detta var naturligtvis en triumf för hans teori, men jag är inte säker på att det kan betraktas som en verklig prövning. Om Einstein inte hade lyckats hitta denna förklaring, så hade han kanske betraktat det som ett misslyckande för sin egen förmåga snarare än som ett misslyckande för hans teori, och periheliumprecession skulle bara förbli ett mysterium. Logiskt kan vi uttrycka en sådant tänkt misslyckande i termer av (*) som en situation där inte alla hjälphypoteser hade testats, eller som en teoretisk svårighet att härleda K från $H \& A_1 \dots A_n$. Det skulle helt enkelt finnas alltför många andra möjligheter förutom att skylla på H .

Situationen är alltså inte alltid så entydig som man kan önska sig. Det typiska är snarare att vid vetenskapens frontlinjer så finner man forskare som följer olika spår, en del kontrollerar hjälphypoteser och observationer,

andra spekulerar om andra huvudhypoteser. Men kollektivt är det (eller borde det vara) ett fullföljande av den övergripande falsifikationistiska strävan att sortera bort falska teorier, ett steg i taget.

3. METAFYSISKA FORSKNINGSPROGRAM

Det här leder oss över till ett alltjämt diskuterat ämne inom vetenskaps-teorin. Finns det vetenskapliga paradigmen av den typ som beskrivs av Thomas Kuhn till exempel? Eller fungerar "forskningsprogram" på det sätt som Imre Lakatos föreslagit? Det finns en del skillnader mellan Kuhns och Lakatos teorier här men jag noterar också två viktiga likheter. För det första pläderar både Kuhn och Lakatos för existensen och betydelsen av en metafysisk bakgrundskunskap om hur naturen fungerar och i vilken riktning som den vetenskapliga forskningen skall gå. För det andra är båda övertygade om att denna grundläggande tankemodell är något som det är svårt att frigöra sig från, och att mycket arbete läggs ned på att skydda den från hotande kritik.

Egentligen är idén om en bakgrundsteori som i stor utsträckning styr det dagliga vetenskapliga tänkandet långt ifrån ny. Popper utvecklade tanken i sina föreläsningar och manuskript redan på 1950-talet. I inledningen till sin efter långt om länge publicerade *Postscript to the Logic of Scientific Discovery* säger han: "I denna volym [III] introducerade jag termen 'metafysiskt forskningsprogram' för att referera till den dubbla karaktären hos dessa viktiga kosmologiska teorier: deras programmatiska karaktär, som ofta formar och bestämmer form och riktning hos vetenskaplig forskning och utveckling; och deras (åtminstone till en början) otestbara, och därmed metafysiska, karaktär" (Popper 1992, s. 31). Han fortsätter med att säga: "Det tycks som att det som Thomas S. Kuhn kom att kalla 'paradigm' är något liknande, även om min uppfattning naturligtvis skiljer sig radikalt från hans: jag ser dessa program i termer av en situation som kan rekonstrueras rationellt, och ser vetenskapliga revolutioner som väsentligen resultatet av rationell kritik."

Popper, Kuhn och Lakatos verkar således vara överens om förekomsten och betydelsen av sådana (i huvudsak otestbara) bakgrundsteorier eller program. Men de är oense om den andra punkten, det vill säga att de nämnda teorierna eller programmen i normalfallet bör tas för givna och aldrig ifrågasättas. Enligt Lakatos version av forskningsprogram så kommer ett framgångsrikt program att generera en serie testbara teorier. Så snart en ny teori utvecklas som kan förklara svårigheterna i den tidigare teorin, kommer den gamla teorin anses vara falsifierad.¹ Så länge

¹Falsifikation är enligt Lakatos en tre-värd relation mellan två teorier och en observation.

ett program genererar nya teorier och förutspår nya testbara fenomen, så anses det vara ”progressivt”. Om det inte gör det så ”degenerar” det. Metoderna är emellertid programberoende på ett sådant sätt att de alltid föreslår beslut som gynnar det givna programmet och aldrig någon konkurrent. Lakatos kallar det ”negativ” och ”positiv” heuristik, vilket kort sagt innebär att man aldrig skall skylla på den ”hårda kärnan” (dvs. metafysiken) utan i stället alltid skylla på ett ”skyddande bälte” av hjälphypoteser. Lakatos menar att det även kan vara rationellt att hålla fast vid degenererade forskningsprogram. Självklart styr detta hela forskningsprocessen i en ganska dogmatisk riktning.

I *Postscript* säger Popper, å sin sida, följande apropå en kritisk granskning av en bakgrundsteori: ”Varje kritisk diskussion av den kommer i huvudsak att bestå av att undersöka hur väl den hanterar sina problem; hur mycket bättre den gör det än vad konkurrerande teorier gör; om den inte genererar större svårigheter än de som den gav sig ut för att hantera; om lösningen är enkel; hur fruktbar den är när det gäller att föreslå nya problem och nya lösningar; och om vi eventuellt inte kan vederlägga den genom empiriska tester” (Popper 1992, s. 200). Popper listar också ett antal historiska forskningsprogram som enligt hans mening har bidragit till det vetenskapliga tänkandet inom fysiken (Popper 1992, s. 162–64). Men flera har senare avvecklats efter en sådan kritisk granskning.

Det är tydligt att många av de idéer som lagts fram av Kuhn, och särskilt av Lakatos, introducerades av Popper, men hans viktigaste skiljepunkt är oenigheten beträffande bakgrundsteoriernas dogmatiska natur. Om och om igen kritiserar Popper det han kallar ”Myten om ramverket”, det vill säga tanken att vi på något sätt för alltid sitter fast i vissa givna föreställningar om världen. Myten är att dessa föreställningar då de går i arv till oss genom utbildning, genom kultur, genom sociala maktstrukturer och liknande inte kan diskuteras kritiskt och avvisas. Han tror att man, särskilt inom vetenskapen, är alltför rationell för det. En kritisk rationalism är inte bara en ideal norm utan han anser också att vetenskapen i själva verket, åtminstone för det mesta, lever upp till denna norm.

4. METAFYSIK SOM TEKNIKER

Jag är sympatiskt inställd till Poppers uppfattning här. Jag tror att han har rätt i att forskare i allmänhet ser på bakgrundsmetafysiska idéer med en kritisk distans. Naturligtvis kan du bli förälskad i en viss metafysisk idé och hålla fast vid den under en lång tid, men arbetar man i en hälsosam forskningsmiljö – med seminarier, konferenser och akademiska tidskrifter – så kommer man snabbt att konfronteras med helt andra idéer. Och många forskare ändrar uppenbarligen sin metafysik ganska

ofta. Ta exempelvis Einstein: utbildad i Newtons fysik (Euklidiskt rum och tid) kom han själv att ifrågasätta den först i sin speciella relativitetsteori (som bl.a. innebär ett nytt koncept för samtidighet) och sedan igen i sin allmänna teori (icke-Euklidiskt rum-tid). Nu är vi inte alla Einstein, men det är lätt att se från artiklar, konferensbidrag och böcker från det tidiga 1900-talet hur ett flertal metafysiska idéer diskuterades mycket flitigt av ett stort antal forskare. Debatterna om hur man ska tolka kvantmekaniken var ännu mer ontologiskt ”vilda” än de som fördes på tal om relativitetsteorin. Det fanns inget dogmatiskt monopol på ett visst metafysiskt forskningsprogram. Och detta är fortfarande fallet i modern fysik.

Min approach till ämnet bakgrundsmetafysik är att idéerna i fråga bör ses som forskningsverktyg. De ska utvärderas främst för sin användbarhet för att göra framsteg inom vetenskap, och inte så mycket för deras sanning eller falskhet. Eftersom de är metafysiska är de inte är empiriskt testbara med avseende på sanningsvärde. Man kan betrakta dem som guider att följa, som intressanta idéer att inspireras av, eller t.o.m. som leksaker som det är både roligt och nyttigt att spekulera kring. Jag håller verkligen med Popper att de har en viktig roll att fylla inom vetenskapen. I citatet ovan pekar han på olika sätt att utvärdera dem: ”Hur väl den löser sina problem”, ”inte skapar större svårigheter” och ”hur fruktbart det är att föreslå nya problem”. Dessa är inte i första hand kriterier för utvärdering av deras sanningsvärde utan kriterier för att utvärdera deras användbarhet som forskningsverktyg. Även om Popper inte säger det (såvitt jag kan se) så förefaller det uppenbart för mig att han utvärderar dem utifrån en pragmatisk synvinkel.

Metafysiska teorier har spelat en central roll i vetenskapens historia – inte bara som inspirationskällor, utan också som ämnen för diskussioner. En av Popper lärjungar, Joseph Agassi, skriver: ”Jag tror att de flesta forskningsprojekt inte är avsedda (åtminstone inte medvetet avsedda) att vara relevanta för dispyten mellan dagens fåtal av konkurrerande metafysiska doktriner. Ändå kan de projekt som senare framstår som viktiga visa en kapacitet att bringa ljus över samtida metafysiska frågor. Jag kan inte se någon annan förklaring av detta än att det väsentligen är ett metafysiskt intresse som skänker ett (rent vetenskapligt) intresse till den här delen av vetenskapen snarare än till den där; därför är de flesta (rena) vetenskapsmän mer intresserade av metafysik än vad de verkar vara” (Agassi 1975, s. 232).

Agassi kan mycket väl ha rätt i att många, kanske de flesta, vetenskapsmän har metafysiska intressen. De är kanske metafysiker i själ och hjärta. Men samtidigt är gränserna för den vetenskapliga empiriska forskningen sådana att vi inte kan bevisa eller falsifiera metafysiska teorier. Veten-

skapliga teorier kan kasta ett visst ljus på metafysiska problem, som till exempel frågan om determinism och indeterminism eller frågan om tid och rum. Som filosofer kan vi spekulera om kompatibiliteten mellan dagens vetenskapliga teorier och olika metafysiska teorier. Men som empirisk forskare är man begränsad till att försöka fastställa sanningen, eller snarare falskheten, av empiriskt testbara teorier. Och det gör man genom att härleda observerbara testhypoteser. Om dessa testhypoteser bekräftas så är den vetenskapliga teorin fortfarande en kandidat för sanning. Om de inte stämmer så är teorin falsifierad. Om det senare är fallet så skulle det kunna ses som ett problem för metafysiken bakom teorin, men inte mer än så.

Empiriskt testbara teorier, oavsett om de uttrycks som en matematisk ekvation eller inte, måste förstås eller tolkas i termer av en ontologi, det vill säga i termer av klassifikationer och begrepp tillhörande en bakgrundsmetafysik. Men som illustreras av diskussionerna om kvantteorin kan sådana teorier ofta tolkas på olika sätt. Somliga påstår till exempel att kvantteorin är oförenlig med ett deterministiskt universum såsom det framställs i relativitetsteorin, medan andra (inklusive mig själv, Nordin 1979, 1982 och 1983) har hävdad att den kvantmekaniska formalismen mycket väl kan tolkas som förenlig med ett deterministiskt universum. Anta att en vetenskaplig teori är falsifierad. Då kan olika saker hända. En möjlighet är att hela teorin skrotas, som när flogiston ersattes med syre. En annan möjlighet är att den gamla teorin omtolkas som en approximation av den nya, som när Newtons mekanik ersattes av relativitetsteorin. Newtons teori omtolkas som lagar som är approximativt sanna för en nästan platt rum-tid. Begrepp som ”massa” omtolkas, eller specificeras (som vilomassa, etc.), medan andra begrepp helt enkelt försvinner. I så fall behålls delar av den gamla teorin men bäddas in i en ny ontologisk kontext.

Även om det inte finns några tydliga framsteg inom vetenskapen när det gäller metafysiska teorier så görs det verkliga framsteg med avseende på empiriskt testbara teorier. Vi får bättre och bättre förklaringar i den meningen att nya teorier ger oss anledning att korrigera eller förkasta gamla, och de täcker in alltmer empiri. Observationer som falsifierat tidigare teorier, eller som verkar vara helt orelaterade till dem, ingår och förklaras i den nya teorin. Den allmänna relativitetsteorin kunde förklara periheliumprecessionen hos Merkurius, vilket var ett problem i Newtonsk fysik. Innebar den krökta rum-tiden som ersatte Newtons euklidiska rum och tid ett framsteg? Jag vet inte. Men det faktum att den nya teorin – inklusive de tolkade ekvationerna – kunde göra reda för de observerade mätetalen i fråga var helt klart ett tecken på framsteg.

En anhängare till Lakatos skulle kunna invända mot mitt argument

här och säga att inget tvingar oss att ge upp det newtonska forskningsprogrammet. Forskarna skulle kunna fortsätta med att försöka hitta en förklaring av periheliumprecessionen hos Merkurius som de gjort hittills – en förklaring kanske kan finnas, till exempel genom att anta störningar från outhäpnade planeter eller en speciell massfördelning i solen. Och arbetet med hjälpantaganden i ”det skyddande bältet” skulle kunna fortsätta för evigt. Men skulle det det? Man kan säkert hålla sig till ett forskningsprogram och prova olika hypoteser för en tid – men inte för evigt. En mycket relevant aspekt av vetenskaplig forskning är den praktiska. Metoder är verktyg för forskningen, och som sådana måste de bedömas inte bara ur ett logiskt perspektiv utan även ur ett praktiskt, inklusive ett ekonomiskt perspektiv. En metod som Lakatos kan vara möjlig från en rent teoretisk synvinkel, men den skulle inte vara ett användbart forskningsverktyg. Att envist hålla fast vid ett givet forskningsprogram skulle inte vara en framgångsrik metod i det långa loppet. Och om ett avsteg från denna metod innebär en grundläggande förändring av metafysiken, så får det väl bli så då.

En analogi med polisens arbete kan tjäna som illustration till min poäng här. Ett allvarligt brott har begåtts. Polisen samlar teknisk bevisning av olika slag och frågar grannar, släktingar och ögonvittnen. Olika hypoteser om vem som har begått brottet utarbetas, och en av dem blir detektivens favorit. Han samlar mer bevis och försöker binda den misstänkte till brottet. Han försöker under en lång tid, men han misslyckas med att få tillräckligt med bevis. Vid något tillfälle kommer dock polischefen att kliva in och tala om för honom att antingen får han prova en ny hypotes eller lämna över ärendet till en annan detektiv. Det finns alltid en gräns, beroende på tillgången på manskap och ekonomiska resurser, för vad som är praktiskt möjligt. Visst, i det här fallet är det inte så mycket en fråga om en förändring av metafysik. Men bakgrundsförståelsen för hur brottet begicks, motivet, etc. måste förändras med en ny hypotes. Med andra ord kommer inte *sammanhanget* att vara densamma med en ny hypotes. I princip liknar detta situationen i vetenskapen, med hypoteser och bakgrundsmetafysik. Och på samma sätt som en detektiv kan spekulera om olika motiv och scenarier, kan forskare spekulera om olika metafysiska idéer och bör inte vara förblindade av en exklusiv fokusering på bara ett metafysiskt forskningsprogram.

5. SLUTSATSER

Visserligen har detta bara varit en hastig återblick på vetenskapsfilosofin. Mitt största bekymmer här är att det har funnits en brist på intresse bland filosoferna för de praktiska aspekterna som finns även då det be-

drivs ren grundvetenskap. För det finns sådana aspekter. Och ännu viktigare; praktiska aspekter har en roll att spela i fråga om vetenskapens rationalitet.

Jag har hävdad att ett ställe där en pragmatisk inställning är legitim är där metodik och dess tillämpningar diskuteras. Ingen forskning bedrivs utan att en knapphet på resurser råder. När forskaren gör ett metodologiskt val om vad som skall göras i nästa steg så måste han eller hon även överväga effektiviteten hos valmöjligheterna. Är det värt besväret och kostnaden att försöka försvara en viss teori lite längre? Eller är det bättre att ge upp, förklara teorin som falsifierad, och prova något nytt? Ett rationellt val måste ta de praktiska begränsningarna i beaktande här. Vid påpekandet att metoder är verktyg har jag också antytt att det sker en ständigt pågående utveckling av metoder. Jag ser en kritisk inställning som ett kännetecken för god vetenskap – men det finns många sätt på vilket enskilda metoder (nyuppfunna eller modifierade) kan främja nödvändig kritik och vetenskaplig utveckling. Vid bedömningen av dessa metoder måste man ta hänsyn inte bara deras rationalitet med avseende på sanningsmålet, utan också deras praktiska begränsningar. Likt alla tekniker måste de anpassas till ändrade förhållanden i omvärlden. Och likt all god teknikutveckling, tror jag att metodologisk pluralism och frihet att pröva nya metoder är det bästa sättet att förbättra dem.

Jag har också hävdad att metafysiska teorier kan betraktas som forskningsverktyg. Deras uppgift är att inspirera till nya infallsvinklar, att fylla abstrakta formler och begrepp med ett ontologisk innehåll eller att bara skaka om saker och ting som verkar ha gått i stå. Jag tror att det finns många exempel från vetenskapens historia som visar hur forskare ofta har en distanserad, nästan lekfull inställning till olika metafysiska teorier. Faran med metafysik är att det kan locka oss in i dogmatism, och erfarenheten har visat att dogmatism inte har varit bra för främjandet av empirisk vetenskap. Man skulle kunna säga att det i själva verket är raka motsatsen till vetenskapen som sådan. Inom den vetenskapliga processen bör det vara möjligt att ifrågasätta allt, både teoretiskt och empiriskt. Därför är jag skeptisk till den uppfattning som delas av Kuhn och Lakatos där vetenskapen ses som en serie dominanta, och till och med monopolistiska, forskningsprogram. Forskarna är inte omedvetet, och för evigt, bundna till en viss metafysik. Tvärtom är det många som medvetet överväger olika möjligheter hela tiden. Det kan finnas tillfällen då vissa forskare väljer att hålla sig till en viss metafysik, trots alla kontraargument, och i den meningen kan ses som dogmatiska. Men jag skulle snarare se detta som en slags *metodologisk* dogmatism: man väljer att göra det för ett tag för att se vart det leder.

Även om jag inte är övertygad om att det är möjligt att betrakta en

förändring från en metafysisk teori till en annan som framsteg med avseende på sanningen, tror jag att det finns framsteg bland empiriskt testbara teorier genom att vi falsifierar några teorier, utvecklar nya och gör jämförelser mellan dem med avseende på deras förmåga att tillhandahålla förklaringar till en ständigt ökande mängd observationer. Det finns många mysterier i världen om vilken vetenskapen inte kan säga så mycket: om det finns en Gud, om det finns liv efter döden, vilka moraliska värden som är de riktiga, etc. Vi får bara acceptera denna begränsning. Vetenskapen begränsas av sina empiriska metoder. Om det inte finns något sätt att testa en viss teori (som i fallet med metafysik), så får vi acceptera det också, även om teorin spelar en viktig roll inom vetenskapen. Vetenskapen får helt enkelt hålla fast vid det den kan göra; förbättra vår kunskap om världen genom att utveckla och kritiskt pröva empiriskt testbara teorier.

LITTERATUR

- Agassi, J. 1975. *Science in Flux*. Dordrecht: Reidel.
- Feyerabend, P. K. 1975. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: New Left Books.
- Kuhn, T. (1962) 1970. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2 uppl. Chicago: University of Chicago Press. Sv. övers. *De vetenskapliga revolutionernas struktur* (Stockholm: Thales, 2010).
- Lakatos, I. 1970. "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes". I *Criticism and the Growth of Knowledge*, utg. I. Lakatos och A. Musgrave, s. 91–196. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laudan, L. 1977. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley: University of California Press.
- Merton, R. 1973. "The Normative Structure of Science" (1942). I *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nordin, I. 1979. "Determinism and Locality in Quantum Mechanics". *Synthese* 42, nr 1, s. 71–90.
- Nordin, I. 1982. "Physical Determinism". *Ratio* 24, nr 2, s. 143–59.
- Nordin, I. 1983. "The Concept of Probability in Quantum Mechanics". *Philosophia Naturalis* 20, nr 1, s. 14–30.
- Nordin, I. 1988. *Teknologins rationalitet: En teori om teknikens struktur och dynamik*. Stockholm: Timbro.
- Popper, K. R. 1959. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.
- Popper, K. R. 1992. *Quantum Theory and the Schism in Physics: From the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. utg. W. W. Bartley III. London: Routledge.

Kan man spela schack med sig själv?¹

Länge hade jag för vana att gå tidigt till sängs. Väl där kunde jag ofta ligga och spela schack med mig själv, flera långa partier per kväll. För en utomstående kan det kanske tyckas vara en lite sorglig sysselsättning att spela schack med sig själv, och det är något jag inte har några synpunkter på. Men från en del håll har det dessutom rests frågor om man alls *kan* spela schack med sig själv. Har skeptikerna rätt blir ju min sysselsättning som liten ännu sorgligare – jag försökte enligt dessa skeptiker göra något som är omöjligt!

1. INLEDANDE SYNPUNKTER

Frågan, och den skeptiska inställningen, kan kanske tyckas dum. Naturligtvis kan en ensam person sitta vid ett schackbräde och utföra en serie drag helt i enlighet med spelets regler. Vit börjar, så turas sidorna om. Tornet går rakt, springaren gör de karaktäristiska skutten, och kungen går bara ett steg i taget, förutom vid rockad. Så om man bara registrerade utförda drag skulle det kanske inte skilja sig överhuvudtaget från ett mer ”normalt” parti mellan två deltagare. Här skiljer sig vår fråga från exempelvis frågan om en ensam person, utan andra hjälpmedel än sina skosnören, kan släpa en Volvo uppför Mount Everest på mindre än en timme. Det är åtminstone inte fysiskt omöjligt för en ensam person att genomföra dragen i ett schackparti, inte ens i enlighet med spelets regler.

Men de som ställer sig denna fråga har haft något annat i tankarna, något som kan verka svårare.² De brukar betona två faktorer. De vill

¹Kortversion för den otålige: Ja, det kan man. Aningen längre för den något mer vetgirige: Ja, det kan man, och detta säger något av intresse om medvetandets natur. För att se vad det säger får man gå till artikeln.

²Shand 2014 är en av de personer som betvivlar att man kan spela schack med sig själv; den sene Wittgenstein får nog antas ha varit utomordentligt skeptiskt inställd till idén om ensamschack. Kanske skulle han ha hävdat att sysselsättningen att spela schack med sig själv är lik den att mäta sin längd genom att lägga sin hand på det egna huvudet (jämför Wittgenstein 1953/1978, § 279).

hävda att mitt enkla svar i förra stycket missar något väsentligt i schackets natur, något väsentligt som inte fångas av en uppräknig av hur pjäserna flyttades över ett bräde. En viktig faktor är att man måste försöka vinna. Poängen med schack är att sätta motståndarens kung matt. Det är så man vinner partier. Vi skulle kunna tänka oss flera alternativa spel, där pjäserna flyttas enligt samma regler som i schack, men där man utser segraren på något annat vis. Kanske är det den som blir mattad som vinner, kanske är det den som först blir av med alla sina pjäser, kanske är det den som tar en pjäs i 54:e draget. Kanske bedöms bägge spelarna ihop, så att de parvis räknas som vinnare om de lyckas få till en pattställning i den 35:e draget. Men spelet schack som vi känner det bygger på att man ska sätta motståndarkungen matt.

Försöken att vinna – att sätta motståndarens kung matt – präglar all aktivitet under partiet. Den som är skeptiskt inställd till möjligheten att ensamma spelare spelar schack vill hävda att det inte *går* att försöka lå sig själv. Ingenting räknas som vinst, eftersom jag själv spelar både vit och svart. Hela poängen går till mig, oavsett utgång (och vid remi går ju bägge halvorna till mig).

Det finns dock fall där man kan spela vanligt schack utan att ha det primära målet att vinna partiet. Om jag spelar med mina barn vill jag kanske lära dem spelet. Om jag skulle spela mot Magnus Carlsen vore det nog orealistiskt att systematiskt försöka vinna partiet; kanske skulle jag bara luta mig tillbaks och njuta av åkturen. Men det skulle fortfarande vara schack.

I schack finns det inte heller några slumpinslag (men se fotnot 6 nedan). Det vore fullt möjligt – om än lite tråkigt – att spela fia med sig själv. Eftersom jag inte kan styra nästa drag helt och fullt i fia blir min motståndare ett oförutsägbart hinder på vägen till målet, och här spelar det ingen roll att det är jag själv som intar de olika rollerna.

Den andra faktorn som motståndare till ensamschack brukar vilja betona är en annan särskild egenskap hos schack. Allt som sker i spelet är helt öppet, så jag skulle alltid ha full tillgång till ”motspelarens” möjligheter och avsikter. I schack är allt känt hela tiden, av bägge parter, där bägge parter också vet att informationen är fullt tillgänglig för bägge parter. Om jag alltid vet vad ”motspelaren” tänker göra, så kan väl ett parti aldrig komma igång? Särskilt som ”motspelaren” alltid vet vad jag tänker göra.

Det är just denna egenskap – att spelet är helt transparent – som gör att personer har ställt sig skeptiska till ensamschack. Om jag alltid vet vad ”motspelaren” ska göra, och denne alltid vet vad jag ska göra, och bägge vet att den andre känner till denna omständighet (och så vidare, så länge man orkar), så kunde det tyckas att ett riktigt spel aldrig skulle

kunna komma till stånd. Men det är i själva verket inte alldeles klart hur transparent spelet är, ens om jag spelar med mig själv.

Vi kan utan problem tänka oss en del olika fall, där schackspelets normala transparens *inte* råder. Kanske gör jag ett drag om dagen, men lider av väldigt dåligt minne, så pass dåligt att jag faktiskt alltid glömmer att det är mig själv jag spelar mot. De planer jag hade igår, och de variantberäkningar jag genomförde, är som bortblåsta. Det är som om de var någon annans planer och beräkningar. Jag skulle kunna hålla igång ett stort antal samtidiga partier över en schacksajt, och spela både vit och svart, med några olika användarnamn för att komma undan någon gräns för hur många partier man spelar samtidigt. Då skulle fredrik_the_destroyer kunna lottas mot stjernberg7114 och jag skulle i förvirringen kunna genomföra partiet mellan dessa två utan att vid något tillfälle vara klar över att jag spelade mot mig själv. Jag skulle kunna lida av svårartad personlighetsklyvning, och helt enkelt aldrig inse att jag spelar mot en annan av mina personligheter. Dessa varianter av ensamschack skulle inte skilja sig på något intressant vis från schack mot en riktig motståndare.

Ett annat lite mer komplicerat, och teoretiskt intressantare, exempel är om jag skulle ha en stor fallenhet för självbedrägeri. Jag kan övertala mig själv att jag anstränger mig så mycket jag kan, eller åtminstone lika mycket, för bägge färger, men i själva verket ger jag ständigt vit fördelar. Svart går på halv maskin, men jag märker inte riktigt av detta. Kanske skulle en sådan som Jimmie Åkesson aldrig låta svart vinna. Jag skulle kunna vilja genomföra ett snyggt angreppsparti, och därför inte vara optimalt duktig på att hitta bra försvar mot attacken. Olika former av självbedrägeri kommer att hänga samman med att den tänkta transparensen försvagas. Jag lyckas bortse från någonting som jag "egentligen" vet, och detta kan göra ensamschack mer likt vanligt schack mellan två motståndare. Egentligen – på något plan – är jag fullt medveten om att jag inte har valt svarts bästa fortsättning, men det hindrar mig inte från att njuta av segern som vit. Sådana självbedrägerier är förmodligen vanliga.³

Finns det då något återstående problem med att föreställa sig ensamma schackspelare? Anta att jag är fullt medveten om att jag spelar mot mig själv, jag är i varje fall inte mer självbedräglig än genomsnittet, jag minns mina planer under den tid som partiet varar, och jag har inte några multipla personligheter. Har vi fortfarande några hinder för att säga att en ensam spelare kan spela ett riktigt parti schack mot sig själv? Rent allmänt kan man kanske vilja hävda att ju större transparens, desto svårare blir det att på ett vettigt sätt genomföra ett ensamparti. Om den andres drag alltid kan förutsägas perfekt, och detta innebär att

³Se Deweese-Boyd (2012) för en översikt över problem kring självbedrägeri.

mitt därpå följande drag alltid också kan förutsägas perfekt, så kommer ju partier att bli meningslösa, eftersom vi i varje ställning vet exakt hur partiet kommer att fortsätta.

Denna transparens är i sig inte ett särskilt starkt skäl för att ensamchack skulle vara omöjligt. Det är oklart hur stor roll oförutsägbarhet ska spela. Modernt schack mellan skickliga spelare är i hög grad en förutsägbar verksamhet. VM-matchen mellan Anand och Carlsen 2013 varade tio partier, totalt 438 drag. Carlsen avvek från datorrekommendationerna en enda gång, Anand fyra. Siffran bör tas med några nypor salt, men den visar ändå i hur hög grad skickliga spelare redan på förhand har en god bild av vad den andre ska göra.⁴ Det gäller för klart över nittio procent av fallen att parterna kan förutse den andres drag, och ju skickligare spelare, desto större grad av förutsägbarhet.

Oförutsägbarhet verkar ändå vara en central aspekt. Här är det viktigt hur långt i förväg vi kan tänkas förutsäga drag. Man kan anta att en varelse med perfekt insikt i komplicerade kalkylprocesser kan förutsäga alla fortsättningar på alla drag som genomförs. En sådan varelse – en Gud eller ett Ayer-Hahnmonster – skulle i så hög grad kunna förutsäga framtida drag att för denna varelse vore det meningslöst att spela schack med sig själv.⁵ Även ett parti mellan två sådana varelses skulle ha något meningslöst över sig. Bägge parterna kan räkna varje upptränklig variant ända till slut, och misstag skulle inte kunna begås (eftersom varje variant är genomräknad). Det enda som skulle kunna leda till avvikelser från varelsernas perfekta beräkningar vore om någon av dem skulle röra en

⁴Siffrans betydelse bör värderas med lite försiktighet. Ibland fanns det flera likvärdiga fortsättningar; det fanns flera tillfällen då datorprogrammen sinsemellan var oeniga om bästa fortsättning; spelöppningarna ligger utanför denna beräkning; och det är inte självklart att ”avvikelse från datorprogrammet” alltid betyder detsamma som ”spelare inte bästa draget”. Men siffran ger ändå en aning om i hur hög grad spelare faktiskt kan förutsäga varandras nästa drag, om de arbetar med förutsättningen att den andre ska spela ett så starkt drag som möjligt (vilket de normalt gör). Ju skickligare spelare, desto högre grad av förutsägbarhet.

⁵”Ayer-Hahnmonster” är Hortys term, (Horty 2007, exempelvis s. 11ff). Termen refererar till varelses för vilka alla konsekvenser av en definition redan är kända i och med att definitionen är förstådd. Ayer och Hahn hade en sådan syn på aprioriskunskap, åtminstone för ideala varelses. Horty hänvisar till Hahn (1933) och Ayer (1936, särskilt kapitel 4). Sådana varelses kommer till exempel att inse alla aritmetiska sanningar redan när de har förstått Peanoaxiomen för aritmetik. ”Redan genom att förstå ett språk skulle en sådan varelse veta alla dess apriorisanningar, alla sanningar uttryckbara i det språket som skulle kunna uppdragas genom rent resonerande” (Horty 2007, s. 11, övers. FS). För en sådan varelse är ”91 × 79” och ”7189” ögonblickligen synonymer.

egen pjäs som de inte tänkte flytta. Rörd-är-fördregeln gör då att denna pjäs måste flyttas. Kanske finns det andra liknande exempel på möjliga misstag. Men dessa exempel verkar alla vara av det slaget att de inför en slumpfaktor i spelet.⁶

Om nu transparens ska pekas ut som den avgörande faktorn, på vilket sätt skulle sådan transparens omöjliggöra ensamschack? Här kommer enligt Shand den prediktiva teorin om medvetandet in.

2. DEN PREDIKTIVA TEORIN OM MEDVETANDET (PTM)

Centralt för den prediktiva teorin om medvetandet är att hjärnan är ett organ som har till uppgift att minimera överraskningar för organismen. Detta innebär att det i hjärnan ständigt pågår en mängd processer där nästa tänkbara sinnesintryck blir förutsagt. Hjärnans huvudsakliga uppgift är prediktion av kommande intryck. Detta är i kontrast till en teori där hjärnan huvudsakligen ägnar sig åt att tolka och hantera inkommande intryck. Man kan gott tänka sig att det finns ett spektrum av uppfattningar här, så att man vill betona att hjärnan fyller bägge dessa uppgifter i varierande grad. Anhängare av den prediktiva teorin, som till exempel Hohwy (2014) och Clark (2013), brukar dock formulera sig ganska strikt.⁷

Den prediktiva teorin har en hel del empiriskt stöd, det verkar till exempel vara svårt att förklara binokulär rivalitet utan att hänvisa till hjärnan som ett prediktivt organ.⁸ Binokulär rivalitet är det fenomen att om ögonen får olika intryck presenterade, exempelvis en fisk i ena ögats synfält och ett hus i andra, och det inte finns någon överlappning mellan synfälten, så tvingas hjärnan att ta ställning – i vanliga fall stöter vi inte på några korsningar av hus och fiskar, så vi ser inte någon husfisk (vad det nu skulle vara). I stället växlar den rapporterade synbilden mellan de två, trots att de inkommande signalerna hela tiden är desamma. Detta tyder på att ett ganska omfattande tolkningsarbete pågår för att göra reda för intryck, och detta arbete kan innebära att stora delar av vår perceptuella input skrotas eller negligeras. I sådana situationer kommer hjärnan just att ägna sig åt att försöka bedöma hur den framtida retningen kommer att se ut, och tvinga på de inkommande intrycken en viss tolkning. Men ingen av de två ”hypoteserna” – fisk eller hus – kommer att vara stabil,

⁶Eftersom sådant faktiskt händer ibland i schack på hög nivå, kan det alltså finnas inslag av tur även i schack. Wikipediaartikeln om denna regel, http://en.wikipedia.org/wiki/Touch-move_rule, har en del exempel.

⁷Särskilt Hohwy (2014) är en både någorlunda tillgänglig och omfattande presentation av teorin.

⁸Se Clark (2013), § 1.4.

eftersom hjärnan hela tiden måste sålla bort så mycket information för att behålla den ena tolkningen. Därför växlar synupplevelsen mellan en fisk och ett hus, utan att någonsin stabiliseras.

Ett annat, kanske lite oväntat, fenomen som den prediktiva teorin sägs kunna förklara är att man inte kan kittla sig själv. Eftersom man själv står för kittlandet, så kommer inte någon sinnesretning att fungera som en oväntad händelse, vilket ska vara centralt för kittlande. Om hjärnan hela tiden korrekt förutsäger retningen uppstår aldrig den osäkerhet som gör att man blir kittlad.

Flera tidigare filosofiska teorier ger en roll till medvetandet som liknar den roll hjärnan får för den prediktiva teorin. Kant är ett klart exempel, eftersom Kant betonar den grundläggande roll som vårt medvetandes konstitution spelar för hur vi kommer att uppfatta omvärlden. Berkeley brukar lyftas fram som ett annat exempel på en filosofisk föregångare.

Herrman von Helmholtz är annars den som mest har stått för en tidig utveckling av teorin. Hans teori (Helmholtz 1860/1962) om synsinnen skildrar varseblivning som en process där sannolikhetsbaserade slutsatser ständigt dras. För Helmholtz är våra perceptuella system hela tiden i färd med att sluta sig till sensoriska orsaker utifrån de effekter sådana kan ha på vår kropp. Det kommer hela tiden att finnas ett flertal olika orsaker tillgängliga för att förklara de intryck jag har, och för att värdera olika möjliga förklaringar kommer det att behövas värderingar av sannolikhetsfördelningar.

Det är kanske en sak att föra fram den prediktiva teorin som en teori om hur hjärnan hanterar intryck från omvärlden, men teorin framstår inte som särskilt lockande när det gäller mer utpräglat kognitiva förmågor. Det är exempelvis svårt att se hur fantiserande, eller matematisk bevisföring, går till om det helt ska förklaras i termer av att hjärnan ägnar sig åt att förutsäga kommande intryck. Här krävs en väsentlig komplettering av teorin. För stunden kan det dock räcka att teorin faktiskt har ett gott empiriskt stöd när det gäller att förklara hur varseblivning fungerar.

3. ÅTER TILL SCHACK

Det framstår då som ett intressant projekt att försöka utsträcka den prediktiva teorin till ett mer utpräglat kognitivt område, för att se om den har något förklaringsvärde där. Shand tänker sig att just den prediktiva teorin ska kunna bidra till att förklara att man inte kan spela schack med sig själv.

John Shand skriver att man inte kan spela schack med sig själv, och att just den prediktiva teorin är bäst lämpad att förklara detta. Skälet ska vara att ensamschack är för förutsägbart, precis som mina försök att kittla mig själv:

Om man försöker spela mot sig själv har vi helt enkelt inte denna [oförutsägbarhet] ... När man tänker på sitt eget drag är det helt enkelt omöjligt att inte veta vad man med stor sannolikhet kommer att göra som svar på draget. Man kan inte överraska sig själv i den relevanta meningen här. Med andra ord gäller, som i fallet med kittling, men denna gång kognitivt, ... att sannolikheten för att korrekt förutsäga nästa drag för de svarta pjäserna (om man var vit) närmar sig 1, och omvänt när man är svart. Men det är väsentligt för spelet schack att även om man försöker förutsäga motståndarens nästa drag, så befinner sig en sådan förutsägelse (med undantag för standardrutiner som i spelöppningar och försvar) någonstans mellan 0 och 1, på så sätt att ett riktigt schackparti äger rum, inte bara något som råkar se ut som ett schackparti. ...

Den prediktiva teorin om medvetandet förklarar väl, och utan mysterier, varför vi inte kan spela schack mot oss själva. När hjärnan ställs inför schack gör den bara det den gör när den ställs inför vilken erfarenhet som helst, och avgör hur man ska handla ... hjärnan skapar modeller som spelar schack på det vis den prediktiva teorin om medvetandet säger, och syftet är att minimera felaktiga förutsägelser ...⁹

Förutsägbarhet har redan tagits upp. Jag tror att Shand felbedömer både den roll och den vikt som förutsägbarhet spelar i schack. Även i normalschack har man en hög grad av förutsägbarhet, och denna förutsägbarhet gör inte spelet omöjligt. Det är för det mesta inte en god idé att försöka spela så oförutsägbart som möjligt (utom kanske i val av spelöppning). Det är också oklart hur förutsägbara vi är, även i fall där det inte fattas någon information.

Det visar sig att denna ideala transparens, denna principiella förutsägbarhet, har en del klara begränsningar, även i fall som är betydligt enklare än schack. Ett slående exempel på begränsningar i vår förmåga att genomföra systematiska stegvisa beräkningar är det spel som har kallats *gissa två tredjedelar av genomsnittet*.¹⁰ Detta spel görs ofta i två omgångar. Först ska alla ange ett heltal mellan 1 och 100, det tal de tror ligger närmast den genomsnittliga gissningen för hela gruppen. Då brukar de allra flesta ange 50, och genomsnittet hamnar där. I nästa steg ber man deltagarna försöka ange det tal som är närmast två tredjedelar av hela gruppens genomsnitt. Vad bör man göra nu? En snabb och inte särskilt mödosam beräkning ser ut så här: Om det var 50 förra gången, så blir ju 33 två tredjedelar av *det* genomsnittet. Men det kan ju alla lista ut, så alla kommer att ange 33. Då är ju 22 två tredjedelar av det nya genomsnittet, så då bör jag väl säga 22. Alla kan genomföra denna

⁹Shand 2014, s. 3–4 i manuset, översättning FS.

¹⁰Detta spel presenteras på wikipedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Guess_2/3_of_the_average. För experimentella resultat, se Nagel (1995).

uträkning, och då bör jag väl lägga mig på två tredjedelar av det, alltså 14. Det kan ju alla andra också lista ut, så då måste jag ta två tredjedelar av det nya resultatet, och så vidare. Det enda rimliga återstående svaret blir till sist att man ska svara 1, vilket förstås alla bör svara. Alla har fått samma information, och alla vet att alla har fått samma information. Så detta spel bör rimligen vara omöjligt att vinna, eftersom alla kan genomföra samma ganska enkla resonemang och en kapplöpning ner till det minsta tillgängliga talet följer. Konstigt nog är detta inte alls vad som händer. Tydligt kan alla genomföra resonemanget ovan – men bara några få gånger, utan att notera att man kan upprepa det godtyckligt antal gånger. Typiska vinnande gissningar brukar ligga i närheten av 17. Så redan i så här enkla fall har vi tydliga begränsningar i vår förmåga till komplexa resonemang.¹¹

I ensamschack gäller också sådana begränsningar i min förmåga att på egen hand genomföra variantberäkningar. Jag kan endast se ett begränsat antal drag framåt. Det gör att om jag i en viss ställning ser exempelvis fem halvdrag framåt, så kommer den sida vars tur det är att dra att se saker som den andra sidan inte såg vid variantberäkningarna. När jag vänder brädet och börjar räkna från den andra sidan kommer jag alltså att se saker som jag nyss inte såg. För varje drag ser jag då möjligheter som var osynliga för mig själv nyss. Detta innebär att man, även om man på ett genomtänkt sätt försöker att utföra det bästa draget och den bästa variantberäkningen i varje situation, faktiskt kommer att kunna ändra sina beräkningar, jämfört med vad man för ett halvdrag sedan trodde var det bästa draget. Det är som när man är ute och går – horisonten flyttar sig ständigt, och för varje steg ser man nya saker som inte var synliga alldeles nyss. Våra problem med att rätt bedöma två tredjedelar av genomsnittet återkommer här, men denna gång är beräkningarna knappast triviala.

Begränsningar av detta slag är centrala för min möjlighet att spela schack med mig själv. Min begränsade utsikt över framtida drag och positioner gör att även ensamschack med fördel kan beskrivas som ett spel mellan två parter, eftersom parterna inte har exakt samma information – detta trots att inget är dolt. Det är bara olika lättåtkomligt, och detta ger skillnader mellan parterna i ett parti. Dessa skillnader är tillräckligt stora för att riktiga partier ska kunna äga rum. Precis som Shand efterlyste i det långa citatet ovan kommer sannolikheten för att jag gör ett visst drag att ligga någonstans mellan 0 och 1.

¹¹Man ska kanske också passa på att dra slutsatsen att vi inte ska överskatta andras rationalitet i fall av denna typ. Den som inte tror att de andra spelarna kommer att reagera särskilt rationellt kommer att ha en bättre chans att vinna. Aaronson (2011) har fler exempel på fall där beräkningsmässig komplexitet och begränsningar i vår förmåga att resonera får konsekvenser för filosofiska frågor.

Det kommer ändå fortfarande att finnas aspekter av ensamschack som skiljer sig en hel del från vanligt schack. Det verkar till exempel vara underligt för en ensamspelare att glädja sig över en seger.

4. AVSLUTNING

Man kan undra hur starkt Shands ursprungliga argument är, ens om det skulle fungera. Det verkar som om det finns många andra typer av uppfattningar om medvetandet för vilka det framstår som omöjligt att spela schack med sig själv. Vi kan kanske lämna därhän den typ av förenklad behaviorist, för vilken redan vanligt schack framstår som en helt obegriplig sak. För en cartesian kommer det i hög grad att framstå som obegripligt hur någon skulle kunna spela schack med sig själv. För det cartesiska subjektet är alla händelser inom det egna medvetandet direkt tillgängliga, vilket låter som precis den typ av transparens som skulle göra ensamschack poänglöst. Så om ensamschack vore omöjligt, så skulle detta också ha kunnat användas som argument mot andra teorier om medvetandet än bara den prediktiva teorin.

Så för att sammanfatta: vi kan spela schack med oss själva, och att detta är möjligt säger oss en del om medvetandets natur, och om hur aprioriskunskap fungerar i praktiken. Vi är inte Ayer-Hahnmonster. Att ensamschack är möjligt kommer däremot inte att visa att den prediktiva teorin om medvetandet är felaktig. Den prediktiva teorin kräver inte att prediktioner om framtida retningar ska vara perfekta eller fullständiga; den säger bara att vi bör betrakta prediktion som hjärnans viktigaste uppgift. Det är bara om prediktioner vore perfekta som ensamschack skulle vara helt omöjligt. Och eftersom vi redan vet att vi inte gör dessa perfekta prediktioner, så ska den prediktiva teorin inte rubbas av att ensamschack faktiskt är möjligt. Shand får alltså i någon mening underkänt på två punkter – ensamschack är inte omöjligt, och observationer kring ensamschacks möjlighet eller omöjlighet är inte avgörande för den prediktiva teorins korrekthet.

Kanske borde jag ta upp min gamla hobby igen.

LITTERATUR

- Aaronson, s. 2011. "Why Philosophers Should Care about Computational Complexity", <http://arxiv.org/pdf/1108.1791v3.pdf>. Även i *Computability: Turing, Gödel, Church, and Beyond*, red. B. Jack Copeland, Carl J. Posy och Oron Shagrir, s. 261–328 (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2013).
- Ayer, A. J. 1936. *Language, Truth, and Logic*. London: Victor Gollancz.
- Clark, A. 2013. "Whatever Next? Predictive Brains, Situated Agents, and the Future of Cognitive Science". *Behavioral and Brain Sciences* 36, nr 3, s. 181–253.

- Deweese-Boyd, I. 2012. "Self-Deception". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), red. Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/self-deception/>.
- Hahn, H. 1933, *Logik, Mathematik und Naturerkennen*, Berlin, Gerold Verlag.
- Helmholtz, H. von (1860) 1962. *Handbuch der physiologischen optik*, vol. 3, red. och övers. J. P. C. Southall. Mineola: Dover Publishing. (Tyska orig. 1860; engelsk övers 1962.)
- Hohwy, J. 2014. *The Predictive Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Horty, J. 2007. *Frege on Definitions: A Case Study on Semantic Content*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, R. 1995. "Unraveling in Guessing Games: An Experimental Study". *American Economic Review* 85, nr 5, s. 1313–26.
- Shand, J. 2014. "Predictive Mind, Cognition, and Chess". *Analysis* 74, nr 2, s. 244–49.
- Wittgenstein, L. (1953) 1978. *Filosofiska undersökningar*, översatt av Anders Wedberg. Stockholm: Bonniers. (Tyska orig. 1953, sv. övers. 1978.)

Yusuf Yuksekdag

Etik och migration mellan verklighet och ideal

En analys av Joseph H. Carens
The Ethics of Immigration

1. INLEDNING

Migration, och gränskontroll i allmänhet, är ett av de mest genomreglerade fenomenen i världen.¹ Detta gör det möjligt för oss att inlemma ”rättvisare” regelverk i de befintliga regelverken för migration. Under tiden är det möjligt att diskutera utsikterna för kontroversiella argument för *öppna gränser*, dvs. argument mot staters egenmäktiga rätt att kontrollera sina gränser och införa riktlinjer för vem som får komma in. Ändå är det internationella gränssystemet rätt oprövat, särskilt på policynivå. Den *konventionella uppfattningen*, accepterad av många i liberala demokratiska stater, innebär att staterna har en rätt att utöva gränskontroll i enlighet med sina nationella intressen och är åberopad av politiker i västländer oberoende av politiska ideal.² Icke desto mindre uppkommer behovet av en principiell etisk bedömning av samtida invandringspolitik i ljuset av utmaningar som flyktingkrisen i Medelhavet, de boendes situation på snart översvämmade öar i Stilla Havet, papperslösa flyktingars socialt utsatta situation samt gästarbetares rättigheter inom EES-området. I just detta möte mellan den konventionella uppfattningen och argumentet för öppna gränser erbjuder Joseph H. Carens, i *The Ethics of Immigration*, ett brett ramverk kring invandringspolitikens etik på ett såväl introducerande som argumenterande sätt.

Genom att i samlad form ge ut sitt långvariga arbete om integration och gränskontroll anammar Carens en dualistisk syn på invandring. I boken accepterar han till en början den konventionella uppfattningen, och undersöker vilka etiska principer som kan härledas i olika praktiska exempel på integration och naturalisering inom ett liberalt demokratiskt ramverk. Senare ifrågasätter han just de antaganden som den konventionella synen grundas på, och argumenterar för öppna gränser som ett idealt system. Följaktligen är boken indelad i två delar, grundade i olika

¹Det är också värt att notera att medan invandring blir mer och mer reglerat mellan Nord och Syd, så är handel alltmer avreglerat sedan flera år. För en viktig diskussion av denna asymmetri, se Goodin 1992.

²Cornelius och Tsuda 2004, s. 4.

metodologiska utgångspunkter. Den första delen tar det internationella gränssystemet som något givet, och ställer frågor kring olika praktikers moraliska halt; den andra delen ifrågasätter just detta system.

I denna uppsats ska jag kort analysera Carens senaste bidrag till den pågående utvecklingen inom området migrationsetik. Den första delen av uppsatsen introducerar grunderna i *The Ethics of Immigration*, och säger något om hur Carens epistemologiskt härleder sin etiska bedömning av olika invandrings- och integrationspolicies från *jus soli* (dvs. territorialprincipen) inom ett konsistent liberalt demokratiskt ramverk. Den andra delen ägnas åt bokens huvudsakliga metodologiska poäng, vilken är den dualistiska struktur som Carens anammar och hur den ska förstås i linje med hans bidrag. Allra sist kommer jag att säga något om Carens milt anti-kosmopolitiska syn.

2. *JUS SOLI* INOM EN LIBERAL DEMOKRATISK TEORI

Den första delen av boken utgår från antagandet att legitimiteten hos en liberal demokratisk stat när det gäller att kontrollera dess gränser inte innebär att vilken policy som helst när det gäller invandring och integration är acceptabel. Carens grundar detta påstående på det faktum att frihet och jämlikhet är, och bör vara, kärnvärden hos dessa liberala demokratiska stater. Ändå avstår han explicit från att leverera en självständig demokratisk teori i boken. I stället strävar Carens efter att fastslå gränserna för olika praktiker för inklusion och exklusion genom att grunda dem i någorlunda oemotsägliga demokratiska ideal och principer. Viktigare är att han ger sig i kast med en rekonstruktion av den normativa statusen hos *jus soli* så att han kan härleda etiska principer inifrån det ramverk som utgörs av den *konventionella* uppfattningen.

Till sist presenterar Carens en liberal demokratisk ”politisk teori nedifrån och upp”³ om invandrings- och integrationspolitik genom att utvärdera de socioekonomiska och politiska rättigheter som är förbundna med olika typer av migrantstatus, som exempelvis flyktingbarn, personer med uppehållstillstånd, gästarbetare, papperslösa flyktingar och deras barn. Demokratin, som ett principiellt ramverk i alla dessa empiriskt grundade debatter, är i slutändan grundad på idén om socialt medlemskap. Här lutar sig Carens mot värdet hos de antingen befintliga eller framtida samhällsliga och politiska band, som en individ har med sina faktiska eller potentiella omgivningar. Hans teori om socialt medlemskap är uppbyggd kring ”uppehåll över tid”, från vilket skilda intressen och anspråk bedöms i relation till hur länge man har befunnit sig på en viss plats.⁴ I förhållande till det är

³Carens 2013, s. 9.

⁴Carens 2013, s. 160.

bokens första del konstruerad som en översikt över det moraliskt tillåtliga i olika praktiker vad gäller inklusion och exklusion, såsom naturalisering och tillskrivande av socioekonomiska rättigheter.

I viss utsträckning är den första delen av *The Ethics of Immigration* en mycket välskriven beskrivning av konventionella invandringspraktiker, men ändå inte en studie som kan stå på egna ben. I vart och ett av fallen finns det en positiv inställning till inklusion, men detta sker ändå inom ramen för pro-exkluderande argument. Carens verkar till exempel på ett godtyckligt vis skilja mellan barn till invandrade medborgare och barn till papperslösa flyktingar, och tilldelar de senare mindre omfattande sociala och politiska rättigheter.⁵

3. DEN DUALISTISKA SYNEN

I bokens andra del anammar han en annan metodologisk utgångspunkt, som jag kallar den dualistiska synen. Till skillnad från vad som gäller i den första delen utmanar han här själva hypotesen att en stat har en absolut makt över sin gränskontroll. För honom kan kommunitära anspråk inte berättiga en position i strid med *öppna gränser*-argumentet, inklusive anspråken på överhöghet, säkerhet och prioritering av samhälleliga band.

Dualiteten hos Carens syn skulle kunna förstås i samband med frågor kring icke-ideala och ideala teorier.⁶ Debatten om icke-ideala och ideala teorier har sin grund i frågan om i vilken utsträckning empiriska fakta ska styra våra moraliska anspråk. Colin Farrelly hävdar att det förra löper risken att konservera status quo, medan det senare kan lida av att det är inadekvat för att vägleda handlande.⁷ När Carens bidrag till området granskas blir denna distinktion viktigare.

Carens bidrag till debatten inom migrationsetik går tillbaka till en av hans mest kända artiklar, "Aliens and citizens: the case for open borders" (Carens 1987). Där pekar han på det oundvikliga öppna gränser-argumentet inom liberala egalitära, libertarianska eller utilitaristiska traditioner.⁸ I senare arbeten (1996) studerar Carens också mer realistiska sätt att resonera kring migrationspolicier. Han föreslår att eftersom moralen

⁵En version av detta avsnitt är under utgivning i *Political Studies Review*, i form av en recension av Carens bok *The Ethics of Immigration*.

⁶I sin seminarieuppsats diskuterar Thomas Pölzler denna inramning av diskussionen, och undersöker hur denna distinktion formar representationen och kritiken av den konventionella uppfattningen hos Carens. Se Pölzler (under utgivning).

⁷Farrelly 2007, s. 846.

⁸Carens 1987.

bör kunna ge utrymme åt det politiskt genomförbara, så bör inte varje moraliskt ”bör” vara konstruerat alltför långt ifrån de existerande politiska arrangemangen.⁹ Å andra sidan betonar han fortfarande faran i att reproducera status quo.¹⁰ Ändå förblir Carens fortfarande trogen sitt *öppna gränsers* argument som ett ideal att sträva efter, något som påpekats av Jonathan Seglow.¹¹

Det är tydligt att Carens fortfarande håller kvar vid liberala demokratiska staters kärnvärden: frihet och jämlikhet.¹² I slutändan levererar han inte en teori mellan vad han kallar realistiska och idealistiska synsätt, utan han drar upp gränser för olika exkluderande praktiker, oavsett om man är anhängare till den konventionella synen på invandring, och han pläderar fortfarande för öppna gränser-argumentet.

4. DEN ANTI-KOSMOPOLITISKA INSTÄLLNINGEN

Men det är inte klart för mig varför han inte verkar lämna tillräckligt med utrymme för de samtida kosmopolitiska debatterna om invandring i den första delen av boken, och varför han betonar den moraliska vikten hos samhällsliga band som det huvudsakliga skälet bakom hans anti-kosmopolitiska inställning. När allt kommer omkring är inte heller sådana argument tillräckligt starka för att vederlägga hans argument för öppna gränser. Som i den tidigare nämnda godtyckliga uppdelningen verkar Carens ganska lättvindigt avvisa moraliska kosmopolitiska argument. För det första hänvisar han bara till politisk kosmopolitism och ifrågasätter det politiskt genomförbara i kosmopolitiska politiska institutioner. Men moralisk kosmopolitism förutsätter inte direkt en kosmopolitisk institutionell struktur.

*Moralisk kosmopolitism.*¹³ Enligt Charles Beitz finns det två olika sätt att applicera ett kosmopolitiskt ideal på sociala institutioner: institutionell och moralisk kosmopolitism.¹⁴ Individualism, jämlikhet och allmän giltighet är särdragen i social rättvisa/moralisk kosmopolitism, medan legal/institutionell kosmopolitism är förpliktigad till globala/kosmopolitiska institutioner. Denna distinktion är viktig, då många kosmopoliter fäster stor vikt vid alla människors lika värde, men detta behöver inte förutsätta en världsstat för alla människor.¹⁵ Empiriska och juridiska

⁹Carens 1996, s. 164.

¹⁰Valentini 2011, s. 33.

¹¹Seglow 2005, s. 324.

¹²Abizadeh 2006.

¹³Detta är ett reviderat utdrag av det relevanta avsnittet i Yuksekdag 2012.

¹⁴Caney 2005, s. 5.

¹⁵Caney 2005, s. 5.

överväganden kring hur varje individs intressen bäst tas tillvara skulle kunna implementeras av moraliska kosmopoliter oavsett institutionella implikationer. Ett exempel är att då det inte är en praktiskt genomförbar möjlighet att utplåna gränser, skulle stater som en övergångslösning kunna ges en väsentlig roll när det gäller att få till stånd en mer rättvis behandling, och detta medför någon form av autonomi. Som Chris Armstrong föreslår, är det ”inte nödvändigtvis inkonsistent för globala egalitarianer att tillskriva självbestämmandeidealet ett värde, eftersom det finns sätt att förena två värden”.¹⁶

Jag tror att moralisk kosmopolitism kan implementeras som den moraliska teoretiska ståndpunkten, för att därur härleda moraliskt acceptabla invandringspolicyer. Även om det finns olika tolkningar, så skulle argumentet om ”alla människors lika värde”, grundat i moralisk kosmopolitism också kunna spegla moraliskt signifikanta intressen och anspråk hos alla dem som en policy handlar om. I slutändan underskattar Carens ramverk de effekter invandringspolicyer har på medborgare i andra länder. Som vi vet gynnar den *konventionella* uppfattningen högt utbildad arbetskraft från resursfattiga länder, och kommer förmodligen att fortsätta göra detta, och det får konsekvenser för dessa länders medborgare.¹⁷ Migrationen av medicinskt utbildade personer från Afrika söder om Sahara är ett viktigt exempel på detta. Utmaningen är att vissa av de utvecklade länderna entusiastiskt rekryterar medicinskt utbildade från utvecklingsländer utan kompensation,¹⁸ medan tillgång till grundläggande sjukvård blir problematisk i länder som Liberia, Moçambique, Zimbabwe och Zambia.¹⁹ Jag finner att Carens senaste bidrag är ett mycket insiktsfullt bidrag till migrationsetiken, men jag finner också att hans snabba avfärdande av moralisk kosmopolitism är problematisk.

¹⁶Armstrong 2010, s. 313.

¹⁷Kapur och McHale 2009, s. 1108. Å andra sidan leder ojämlikheten i maktfördelning när det gäller inflytande över invandringspolitiken till andra spörsmål kring de utvecklade ländernas dominans, vilket diskuteras i Cole (under utgivning).

¹⁸Ett exempel är att trots att Storbritannien har ett regelverk för rekryterandet av medicinsk personal från skilda länder, så förutsätter detta just nu inte någon form av kompensation till det land personerna lämnar. Se Brock 2009, s. 201.

¹⁹Även om det fattas systematiska uppgifter om brain-drain när det gäller medicinskt utbildade personer, visar nyare studier att mer än femtio procent av läkare från dessa fyra länder arbetar utomlands. Se Clemens och Pettersson 2008.

5. AVSLUTANDE ANMÄRKNINGAR

Carens inleder sin (1987) med orden ”gränser har vakter, och vakterna har gevär”. Detta politiska faktum, som han kallar det, är fortfarande av vikt. Initiativet för ett gemensamt europeiskt flyktingsystem, i kombination med euroskepticism inom EU och internt tryck till förmån för en mer restriktiv invandringspolitik reser många etiska frågor för framtiden. Som Allen Buchanan säger: ”den tillämpade etikens speciella mål är att ge vägledning för hur vi bör handla, som individer och som formare av sociala policyer.”²⁰ Carens dualistiska angreppssätt är fortfarande mycket krävande och etiskt insiktsfullt för dem som ansluter sig till den *konventionella* synen. Men jag tror att om vi behandlar frågan inom ramen för ett territoriellt demokratiskt ramverk, så leder det inte alltid till de ideala värden som *öppna gränser*s argument grundas på, vilka är frihet och jämlikhet.

LITTERATUR

- Abizadeh, A. 2006. ”Liberal Egalitarian Arguments for Closed Borders: Some Preliminary Critical Reflections”. *Ethics and Economics* 4, nr 1.
- Armstrong, C. 2010. ”National Self-Determination, Global Equality and Moral Arbitrariness”. *The Journal of Political Philosophy* 18, nr 3, s. 313–34.
- Brock, G. 2009. *Global Justice: A Cosmopolitan Account*. Oxford: Oxford University Press.
- Buchanan, A. 2002. ”Social Moral Epistemology”. *Social Philosophy and Policy* 19, nr 2, s. 126–52.
- Caney, S. 2005. *Justice Beyond Borders: A Global Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Carens, J. H. 1987. ”Aliens and Citizens: The Case for Open Borders”. *The Review of Politics* 49, nr 2, s. 251–73.
- Carens, J. H. 1996. ”Realistic and Idealistic Approaches to the Ethics of Migration”. *International Migration Review* 30, nr 1, s. 156–70.
- Carens, J. H. 2013. *The Ethics of Immigration*. New York: Oxford University Press.
- Clemens, M. A. och G. Pettersson. 2008. ”New Data on African Health Care Professionals Abroad”. *Human Resources for Health* 6:1.
- Cole, P. (under utgivning). ”Towards a Right to International Movement”.
- Cornelius, W. A. och T. Tsuda. 2004. ”Controlling Immigration: The Limits of Government Intervention”. I *Controlling Immigration: A Global Perspective*, utg. Wayne A. Cornelius m.fl., s. 3–50. Stanford: Stanford University Press.
- Farrelly, C. 2007. ”Justice in Ideal Theory: A Refutation”. *Political Studies* 55, nr 4, s. 844–64.
- Goodin, R. E. 1992. ”If People Were Money...”. I *Free Movement: Ethical Issues in the Transnational Migration of People and of Money*, red. Brian Barry och

²⁰Buchanan 2002.

- Robert E. Goodin, s. 6–22. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Kapur, D. och J. McHale. 2009. "International Migration and the World Income Distribution". *Journal of International Development* 21, s. 1102–10.
- Pözlner, T. (under utgivning). "Open Borders and the Ideality of Approaches: An Analysis of Joseph Carens' Critique of the Conventional View regarding Immigration". from <https://uni-graz.academia.edu/ThomasP%C3%B6zlner/Unpublished-Papers>
- Seglow, J. 2005. "The Ethics of Immigration". *Political Studies Review* 3, nr 3, s. 317–34.
- Valentini, L. 2011. *Justice in a Globalized World: A Normative Framework*. Oxford: Oxford University Press.
- Yuksekdag, Y. 2012. "Moral Cosmopolitanism and the Right to Immigration". *Public Reason* 4, nr 1–2, s. 262–72.

Notiser

SPRÅKET

I Sveriges Radios programserie ”Språket” diskuterade programledaren frågan om ”vem som har makt över språket” (den 18/2, 2014). Bland annat intervjuades personer på Språkrådet om detta. Somliga säger att de har makt, andra att de inte har makt (men kanske visst ”inflytande”). Alla tycks uppfatta det som en ren faktafråga. Ingen av dessa språkexperter tycks komma på tanken att det delvis kan vara en språkfråga, dvs. en fråga om hur ordet ”makt” ska tolkas, eller vad det betyder.

FILOSOFI FÖRR OCH NU

Den amerikanske filosofen John Searle anser i en intervju nyligen att dagens filosofi har kommit på avvägar. Man sysslar enligt Searle alldeles för mycket med formella modeller. Skälet till det är, menar han, att detta är något som är lagom svårt och som kan läras ut till doktorander; dessutom går det förhållandevis lätt att avgöra vem som är duktig och vem som inte är duktig på att bedriva formell modellering, det finns objektivt bra och dåliga sätt att göra det. Men det leder ingenstans, anser Searle. Se vidare: <http://www.crash.cam.ac.uk/blog/post/an-interview-with-john-searle>

Searle berättar också om hur han en gång i sin ungdom höll ett föredrag i Cambridge och att ”it was a remarkable experience and it lived up to the – how should I say? – Cambridge reputation for eccentricity. In the middle of my talk *a propos* of nothing, Richard Braithwaite began to shout over and over, ’Ewing is a featherless biped!’ You’re not old enough to remember A. C. Ewing and R. B. Braithwaite, but Ewing was a figure of some eccentricity as well. And Ewing, who had apparently fallen asleep in my lecture, woke and said, ’What’s that, Braithwaite, what’s that?’. And so the whole thing went on in this bizarre, and somewhat inconsequential, fashion”.

VÄRLDENS LEDANDE TÄNKARE

Tidskriften *Prospect*, som tydligen mest är inriktad mot ekonomi och politik, har nyligen bett sina läsare att välja ut sina favoriter från en lista över världens främsta tänkare. Närmare 7000 läsare avgav sina röster och resultatet blev rätt märkligt. Den som fick flest röster var Amartya Sen, som alltså fick plats nr 1. Nr 2 och 4 var ekonomer från Indien respektive Kina, nr 3 var författaren Arundhati Roy och nr 5 var påven Franciskus. Nobelpristagaren Peter Higgs blev nr 8 och psykologen Daniel Kahneman blev nr 10. Den främste filosofen var Jürgen Habermas som nr 12, därefter kom den svenske Nick Bostrom (verksam i Oxford) på plats 15. Andra filosofer var Daniel Dennett (17), Elisabeth Andersson (19), Martha Nussbaum (20), Judith Butler (21), Derek Parfit (25) och Thomas Nagel (26). Den på senare tid omtalade franske ekonomen Thomas Piketty kom på plats 27.

UPPMÄRKSAMMADE FILOSOFER

Artiklarna i *Stanford Encyclopedia of Philosophy* – som finns på nätet – nämner ju ofta filosofer som på ett inflytelserikt sätt har behandlat de ämnen som artiklarna handlar om. Man kan undra vilka filosofer som särskilt ofta omnämns på detta sätt. Namn som Platon och Aristoteles förekommer naturligtvis mycket ofta, men beträffande filosofer som fötts efter år 1900 finns nu en lista, där de tjugofem oftast förekommande namnen är följande. (Siffrorna efter namnen anger antalet artiklar som respektive filosof omnämns i.)

- David Lewis (214 artiklar)
- W. V. Quine (164)
- Hilary Putnam (131)
- Donald Davidson (120)
- John Rawls (120)
- Saul Kripke (117)
- Bernard Williams (104)
- Robert Nozick (96)
- Thomas Nagel (94)
- Martha Nussbaum (94)

Därefter följer: John Searle (93), Roderick Chisholm (92), David Armstrong (87), Jerry Fodor (86), Michael Dummett (84), Daniel Dennett (83), Gilbert Harman (83), Frank Jackson (83), P.F. Strawson (82), Bas van Fraassen (77), Ronald Dworkin (74), Timothy Williamson (72), Peter Geach (71), David Chalmers (70), John McDowell (69) och Peter van Inwagen (69).

NYA BÖCKER (SOM SKICKATS TILL REDAKTIONEN)

En amerikansk filosof vid namn Stephen R. C. Hicks har skrivit en bok om postmodernism, som nu utgivits på svenska: *Postmodernismens förklaring: Skepticism och socialism från Rousseau till Foucault*, Timbro 2014. Enligt baksidestexten driver Hicks tesen att ”postmodernismen blev en framgångsrik retorisk strategi för den politiska vänstern när socialismen förlorade sin legitimitet”.

Christopher Hitchens bok *Att dö* har utgivits i svensk översättning på förlaget Fri tanke, 2014.

Per Molander har utgivit en uppmärksammas bok om ojämlikhet, nämligen *Ojämlighetens anatomi*, Weylers 2014.

På förlaget Glänta produktion har utgivits *Den gudomliga historien: Profetism, messianism & andens utveckling*, av Jayne Svenungsson, 2014.

På Hilaritas förlag har utgivits *Benedict de Spinozas liv från 1705* av Johannes Colerus, i översättning av Joachim Siöcrona.

En omtalad och uppskattad bok, *Vårt matematiska universum: Mitt sökande efter den yttersta verkligheten* av fysikern Max Tegmark, har utkommit på förlaget Volante, 2014.

Filosofen och författaren Rebecca Goldsteins roman *Seltzers resa: En otrolig historia om Guds existens* har utkommit i svensk översättning på förlaget Fri tanke, 2014. Den innehåller en bilaga med 36 argument för Guds existens och för varje argument anges också dess svagheter.

LIVET EFTER DÖDEN

Som Philip Roth antyder i sin bok *Indignation* kanske livet efter döden består i att man bara minns allting, men att *tiden har upphört att gå*. Det är en ny variant. Det är svårt att se att man kan minnas något om tiden står stilla, men kanske kan man ha det bra ett enda ögonblick för evigt?

Men hur kan ett *ögonblick* vara för evigt? Det kan förstås innebära att den subjektiva tiden har upphört och fortsätter att stå stilla i objektiv evighet.

FILOSOFI OM DÖDEN

I Platons *Faidon* säger Sokrates på ett ställe följande: ”Andra människor är nog inte medvetna om att alla som ägnar sig åt filosofin på det rätta sättet självmant förbereder sig för en enda sak: att dö och vara död.” Och en essä hos Montaigne har titeln: ”Att filosofera är att lära sig dö”.

Man kan undra om detta stämmer. Och då måste man också fundera lite över vad det närmare bestämt betyder. Det är t.ex. inte så att de som ägnar sig åt filosofi i allmänhet gör det i det medvetna syftet att förbereda

sig för döden. Och det är väl också tveksamt om man verkligen lär sig att dö genom att studera filosofi.

Vad innebär det f.ö. att ”lära sig att dö”? I en mening är det ju inget man behöver lära sig, det sker ju vare sig man vill eller inte. Men det man lär sig är kanske det *att inte vara rädd* för döden. Om filosofin kan bidra till det, så är det nog genom att ge argument för att döden – till skillnad från vad många eller de flesta tror – inte är något *negativt*, något *ont*, för den som dör. Alltså en viss *värdering*. En värdeståndpunkt.

(I någon mån kan även teologin göra något liknande, men här beror det ju mycket på *vem* som dör; för somliga, kanske de allra flesta, anses det ju gå mycket illa.)

Mycket riktigt så innehåller också Sokrates försvarstal lugnande besked: ”Det finns stort hopp om att döden är *något gott*.” Men hans argument för detta är inte övertygande.

Och en viss osäkerhet finns också mot slutet hos Sokrates: ”Nej, nu är det dags att gå, jag till döden, ni till livet. Vilken väg som är *bäst* är okänt för alla utom för guden.”

Mer säker på sin sak är Epikuros: ”Så länge vi finns till, finns inte döden; när döden finns, finns inte vi. Därför är döden betydelselös för oss.” Och alltså inte något att vara rädd för. Detta argument har övertygat många (t.ex. Ingemar Hedenius) men det har också kritiserats på flera punkter.

Lucretius, som var mycket påverkad av Epikuros, har ett annat välkänt och omdiskuterat argument för att döden inte är något ont. Men nuförtiden är filosofer mer benägna att anse att döden är något ont (för den som dör). Och det vanligaste argumentet är då *förlustargumentet*. Mest känt hos Thomas Nagel (Schockpristagare 2008). Detta, liksom argumenten hos Epikuros och Lucretius har nyligen diskuterats i *Filosofisk tidskrift*.

Detta nummer av *Filosofisk tidskrift* är ett specialnummer från Linköpings universitet, där alla artikelförfattarna arbetar eller tills nyligen har arbetat. Författarna: *Marcus Agnafors* arbetar som lektor i praktisk filosofi, *Maren Behrensen* är biträdande lektor i tillämpad etik vid Centrum för tillämpad etik (CTE), *Martin Berzell* är lektor i teoretisk filosofi, *Göran Collste* är professor i tillämpad etik vid CTE, *Henrik Lerner* är lektor vid Institutionen för vårdvetenskap, Ersta Sköndal högskola men arbetade vid Linköpings universitet till och med 2013, *Anders Nordgren* är professor i bioetik vid CTE, *Ingemar Nordin* är professor i filosofi, *Fredrik Stjernberg* är professor i filosofi och *Yusuf Yuksekdg* är doktorand i tillämpad etik vid CTE.

Instruktioner till skribenter

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.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas med e-post till lars.bergstrom@philosophy.su.se
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört