

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2 2014 | ÅRGÅNG 18

Bokförlaget THALES

1. Inledning

PROMINENTA VÄNSTERLIBERTARIANER, DÄRIBLAND London-baserade Michael Otsuka, vill förena den tilltalande (libertarianska) tesen om att varje individ har en exklusiv äganderätt över sig själv med en likaså tilltalande (egalitär) tes om de villkor som måste vara uppfyllda för att individer ska kunna komma att äga delar av världen. I sin »Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation» från 1998 argumenterar Otsuka gentemot kritiker att en sådan syntes är möjlig. I den här artikeln kommer jag att kritiskt granska Otsukas projekt.

I kommande avsnitt, avsnitt 2, presenterar jag Otsukas syntes som alltså består av en libertariansk beståndsdel och en egalitär. Jag redogör mer utförligt för den libertarianska beståndsdelens – tesen om att varje individ har en exklusiv äganderätt över sig själv – i avsnitt 3 och för den egalitära beståndsdelens – tesen om att världsägarskap bara är legitimt om det sker i enlighet med en jämlikhetsprincip – i avsnitt 4. En otillfredsställande förening av de bägge teserna (som redovisas i avsnitt 5) leder Otsuka till att kvalificera den libertarianska beståndsdelens, vilket medför en inskränkning av den egalitära. Jag redogör för denna kvalificering och den inskränkning den medför i avsnitt 6. De teser Otsuka nu vill förena i sin vänsterlibertarianska syntes är en rätt till ett robust självägarskap och en inskränkt jämlikhetsprincip (ett inskränkt egalitärt förbehåll för världsägarskap). Dessvärre är inte heller denna förening helt tillfredsställande. I avsnitt 7 presenterar jag det fall som Otsuka menar ska påvisa möjligheten av hans syntes. Otsuka lyckas, men inte heller det fallet är problemfritt. Slutsatsen blir att Otsukas vänsterlibertarianska projekt förvisso är koherent men inte särskilt lockande. Huruvida någon annan form av vänsterlibertarianism kan vara mer attraktiv tar jag inte ställning för i den här artikeln.

2. Otsukas tes

I DETTA AVSNITT KOMMER jag att presentera Michael Otsukas vänsterlibertarianska ambition att förena den libertarianska tesen om att varje individ¹ har en exklusiv äganderätt över sig själv (denna rättighet kommer jag att kalla *rätten till självägarskap*) med en egalitär tes om vilka villkor som måste vara uppfyllda för att en individ ska kunna komma att förvärva en äganderätt över delar av världen och dess resurser (denna tes kommer att kallas *det egalitära förbehållet för världsägarskap*). Otsuka ger sig i kast med sitt projekt i »Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation» (1998)² där han formulerar och försvarar följande tes:

Barring unusual circumstances, equality of access to welfare among individuals who differ in their capacity (productive and otherwise) to derive welfare from resources can in principle be achieved through an egalitarian distribution of initially unowned worldly resources. Moreover, such a distribution is compatible with each person's possession of an unfringed libertarian right of self-ownership that is robust rather than merely formal (ss. 65–66).

I den här artikeln är jag varken intresserad av att försöka motivera eller rättfärdiga beståndsdelarna i Otsukas tes. Var för sig är de på många sätt intuitivt tilltalande men man kan med visst fog kritisera (åtminstone en av) dem. Nej, istället är jag intresserad av att undersöka huruvida beståndsdelarna, så som Otsuka själv formulerar dem, sinsemellan är förenliga. Och om en förening är möjlig, till vilket pris är den det? Innan vi kan besvara dessa frågor måste vi först stava ut själva beståndsdelarna i Otsukas tes. Detta kommer jag att ägna mig åt i de följande två avsnitten.

3. Rätten till självägarskap

DEN FÖRSTA BESTÅNDSDELEN i Otsukas tes formulerar han som rätten till ett robust självägarskap snarare än ett formellt. Eftersom denna rättighet springer ur rätten till självägarskap som sådan är det instruktivt att redogöra för den sistnämnda först. Jag återkommer till rätten till det robusta självägarskapet i avsnitt 6.

Rätten till självägarskap grundar sig i sin tur på tanken om rätten till ägarskap. Om man har rätt att äga någonting så får man använda det, utesluta andra från att använda det, tillåta andra att använda det, byta bort det, låna ut det, ge bort det, och så vidare. Denna lista över vad man får göra med någonting om man äger det är inte tänkt att vara uttömmande, och kanske är den inte heller okontroversiell. Syftet är bara att visa att en person som äger någonting är en person som har makt eller kontroll över det ägda. När detta någonting som man har ägarrätt till är den egna personen så har man rätt till *själv*ägarskap.

Att alla individer har en rätt till självägarskap av det här slaget är det fundamentala elementet i den (såväl höger- som vänster-) libertarianska doktrinen. Lika fundamentala är följaktligen de motsvarande skyldigheterna hos alla andra individer att respektera varandras respektive äganderätter över sig själva.³ Rätten till självägarskap kan ses som absolut okränkbar (ovillkorad) men den kan också anses vara svagare (villkorad). Idén om en absolut okränkbar rätt till självägarskap faller gärna offer för klassiska moralfilosofiska invändningar (som inte sällan involverar skenande spårvagnar), vilket leder en del libertarianer, däribland Otsuka, att förespråka en svagare rätt till självägarskap (se ss. 67–69).

Låt oss nu rikta blicken mot just Otsukas syn på självägarskap i »Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation». Enligt Otsuka omfattar rätten till självägarskap egentligen två rättigheter; vi kan kalla den ena individens *kontrollrätt* över sig själv och den andra individens *inkomsträtt* över sig själv:⁴

Individens kontrollrätt över sig själv:

A very stringent right of control over and use of one's mind and body that bars others from intentionally using one as a means by forcing one to sacrifice life, limb, or labor, where such force operates by means of incursions or threats of incursions upon one's mind and body (including assault and battery and forcible arrest, detention, and imprisonment) (s. 69).

Individens inkomsträtt över sig själv:

A very stringent right to all of the income that one can gain from one's mind and body (including one's labor) either on one's own or through unregulated and untaxed voluntary exchanges with other individuals (s. 70).

Ganska snart står det klart varför Otsukas rätt till självägarskap inte är absolut. Individens kontrollrätt över sig själv är nämligen förenlig med att andra människor har rätt att oavsiktligt använda en individ till både det ena och det andra. Den är också förenlig med att andra människor avsiktligt tvingar en individ till både det ena och det andra så länge det inte handlar om tvång som riskerar att kosta individen hennes liv, orsaka individen kroppsskada eller fasthålla individen i arbete.

Ytterligare en aspekt av Otsukas rätt till självägarskap är viktig att uppmärksamma, och det är att individens inkomsträtt över sig själv talar tyst om huruvida en individ har rätt till inkomster som hen kan vinna ur andra resurser än sin kropp eller sin själ (eller ur de resurser som, rent bokstavligt, har sitt ursprung i individens kropp eller själ). Med andra ord, individens inkomsträtt över sig själv tillskriver individen rätten till alla inkomster som hen kan vinna ur sitt hår, sin avföring, sina idéer, sin röst, och så vidare, men talar tyst om rätten till (inkomster som härstammar från) världens resurser, som skog och mark, sjö och hav.

Jag har nu redovisat Otsukas libertarianska tes om rätten till självägarskap som han anser att varje individ besitter. Rätten till självägarskap säger ingenting om rättigheter till annat än en själv. Den talar tyst om äganderätten till världsliga resurser. Det gör att den är *prima facie* förenlig med en mängd olika principer för världsägarskap. Otsuka själv förespråkar en egalitär princip – en princip som jag kommer att redogöra för i nästa avsnitt.

4. Det egalitära förbehållet för världsägarskap

I LIKHET MED övriga libertarianer menar Otsuka att individer *kan* komma att tillägna sig och äga (delar av) världen och dess resurser,

men att ett sådant förvärvande rimligtvis är förbundet med vissa förbehåll eller rättvisekrav (detta är en tanke han har hämtat från Locke). Tanken att vi legitimt skulle kunna komma att förvärva delar av världen och dess resurser förbehållslöst är avlägsen. Det som skiljer vänsterlibertarianer från högerlibertarianer är *vilka* förbehåll eller rättvisekrav man anser att förvärvandet är förbundet med. Jag ska inte redogöra för olika högerlibertarianska förbehåll utan nöjer mig med att redogöra för Otsukas vänsterlibertarianska förbehåll som han kallar *det egalitära förbehållet*:

You may acquire previously unowned worldly resources if and only if you leave enough so that everyone else can acquire an equally good share of unowned worldly resources. [...] [S]omeone else's share is as good as yours [i.e., equally good] if and only if it is such that she would be able (by producing, consuming, and trading) to better herself to the same degree as you, where »betterment» is measured in terms of increases in welfare (ss. 79, 81).

För att illustrera: vi tänker oss att det bara är du och jag på en öde (och därmed, förutsätter vi) oägd ö. Jag får tillägna mig och äga en del av ön med dess tillhörande resurser förbehållet att jag lämnar kvar en del av ön med dess tillhörande resurser så att du skulle kunna tillägna dig den. Den del som jag lämnar kvar måste vara sådan att du, om du skulle tillägna dig den, därmed skulle ha lika stora möjligheter att uppnå den välfärdsnivå som jag har möjlighet att uppnå med min del av ön.⁵ Då, och endast då, uppfyller förvärvet det egalitära förbehållet.

Jag har nu nästan fullgjort min redogörelse för de två beståndsdelarna i Otsukas projekt: rätten till självägarskap och det egalitära förbehållet för världsägarskap.⁶ Jag har ännu inte sagt någonting om varför Otsuka, som jag antydde i avsnitt 2, anser att den rätt till självägarskap han vill förena med det egalitära förbehållet måste vara robust. Men när vi prövar att förena (den icke-robusta) rätten till självägarskap med det egalitära förbehållet för världsägarskap så förstår vi varför.

5. Föreningen av rätten till självägarskap med det egalitära förbehållet för världsägarskap (Smith och Jones, del 1)

LÅT OSS DÄRFÖR i det här avsnittet se vad som händer när vi försöker förena en icke-robust rätt till självägarskap med det egalitära förbehållet för världsägarskap. Jag hämtar just det här exemplet från Richard Arnesons kritiska artikel »Self-Ownership and World Ownership: Against Left-Libertarianism» (2010), men Otsuka gör själv en liknande iakttagelse (s. 84):

Suppose the world contains two individuals, Smith and Jones [and land in abundance]. Jones is entirely unable to transform arable land into resources that would boost her [welfare] level. Smith then either is permitted to appropriate no land at all, if any appropriation would render him higher in opportunity for [welfare] than Jones, or he must appropriate and work land and share the produce with Jones so that equal opportunity for welfare is maintained (Arneson 2010, s. 174).

Det som verkar intressera författarna i litteraturen är vad som händer med Smiths (alltså den mer funktionsduglige av de två) rätt till självägarskap när han vill förvärva en äganderätt över delar av världens resurser givet ett egalitärt förbehåll, snarare än vad som händer med Jones (den mer funktionsnedsatte) dito i samma situation. Av utrymmesskäl får jag här lov att följa den rådande normen. Med detta sagt, låt oss undersöka fallet med Smith och Jones.

Man kan först och främst tycka att det egalitära förbehållet för världsägarskap är både rimligt och rättvist i det här fallet. Det verkar skydda Jones från ett miserabelt liv. Anta att Smith väljer att inte förvärva något land och därmed att inte utvinna några resurser därur. Då kommer bägge att svälta ihjäl, men det egalitära förbehållet är uppfyllt. Anta nu att Smith istället väljer att faktiskt förvärva land och utvinna resurser därur. Då måste han göra det i enlighet med det egalitära förbehållet. Eftersom Jones är helt oförmögen att omvandla mark till välfärdsbringande resurser måste Smith dela stora mängder av sina resurser (produkterna av sitt arbete) med henne för att jämlikhet i möjlighet till välfärd ska föreligga. Efter-

som Smith inte vill dö väljer han att förvärva land och höja sin levnadsstandard, och som konsekvens av detta att dela sina resurser med Jones. Och eftersom Jones på intet sätt tvingar Smith att fatta det beslutet är Smiths rätt till självägarskap bibehållen. Vad fallet med Smith och Jones visar är att en förening mellan rätten till självägarskap och ett egalitært förbehåll för världsägarskap är möjlig.

Problemet är att priset som måste betalas för denna förening är för högt för Otsuka. I fallet med Smith och Jones blir Smiths rätt till självägarskap fullständigt tom och innehållslös. Den är inte värd mycket mer än bara namnet eftersom den enda chansen Smith har att förvärva land och utvinna resurser därur (och därmed överleva) under det egalitära förbehållet för världsägarskap är genom att ge stora delar av sina resurser till Jones. Det egalitära förbehållet verkar suga musten ur rätten till självägarskap och göra den till en formell snarare än en substantiell rättighet.

Som libertarian är Otsuka känslig för den här typen av situationer. Det är situationer som denna som får honom att överge rätten till självägarskap till förmån för rätten till *robust* självägarskap som libertariansk ingrediens i sin syntes. Han vill att individer ska ha nytta av sina rättigheter i praktiken. I nästa avsnitt ska vi se om en sådan robust rättighet är förenlig med det egalitära förbehållet för världsägarskap. Vi har därmed kommit fram till elddopet för Otsukas tes.

6. Föreningen av rätten till robust självägarskap med det inskränkta egalitära förbehållet för världsägarskap (Smith och Jones, del 2)

INNAN VI KAN pröva Otsukas tes så måste vi veta vad som utmärker *rätten till robust självägarskap*. Detta är Otsukas definition:

I shall define a libertarian right of self-ownership as »robust» if and only if, in addition to having the libertarian right itself, one also has rights over enough worldly resources so that others cannot, by means of withholding access to their resources, force one to come to the assistance of another via sacrifice of life, limb, or labor (s. 84).

Vad vi allra först måste uppmärksamma är att Otsuka genom att

förstärka rätten till självägarskap på det här viset egentligen inte förändrar denna rättighet alls. Vad han faktiskt gör är att konservera rätten till självägarskap medan han inskränker det egalitära förbehållet för världsägarskap, detta genom att bevilja varje individ en viss mängd världsliga resurser (av sammanhanget framgår det att individen i princip beviljas så mycket världsliga resurser att hen klarar att överleva av egen maskin). Vid det här laget bör vi bli misstänksamma: för att göra rätten till självägarskap mer »robust» (det vill säga effektiv) tvingas Otsuka alltså inskränka det egalitära förbehållet. Frågan väcks naturligtvis: hur mycket kan man tumma på förbehållet innan det upphör att vara egalitärt?

Låt oss ändå med viss skepsis acceptera Otsukas inskränkning. Låt oss undersöka om rätten till robust självägarskap är förenlig med det inskränkta egalitära förbehållet för världsägarskap. Låt oss undersöka hur utfallet blir för Smith (och Jones).

För Smith blir resultatet att han nu får förvärva så mycket land och utvinna så mycket resurser därur att hans egen överlevnad säkras. Detta får även Jones göra, även om hon dessvärre är oförmögen att utvinna resurser från något eventuellt land. Om Smith bara förvärvar så mycket land och utvinner så mycket resurser därur som krävs för att säkra sin egen överlevnad, och ingenting därutöver, kommer han att överleva medan Jones kommer att dö. Detta resultat visar att Smiths rätt till robust självägarskap är förenlig med det inskränkta egalitära förbehållet för världsägarskap som ju inte ställer några egalitära krav på Smiths överlevnadsförvärv: Smith är inte tvungen att dela med sig till Jones av det han behöver för att överleva. En konsekvens av detta som är värd att betona är att även i en värld med överflöd av mark och potentiella resurser får Smith bara äga så mycket att han överlever utan att behöva dela med sig till Jones. Detta kan sticka i ögonen på libertarianer.⁷

Om Smith däremot skulle vilja förvärva mer land och utvinna fler resurser därur än vad som krävs för hans rena överlevnad – om han skulle vilja höja sin levnadsstandard över existensminimum – så får han enbart göra det i enlighet med det inskränkta egalitära förbehållet för världsägarskap vilket i det aktuella exemplet skulle

få som resultat att han måste ge mestadelen av sina resurser till Jones så att bägge har lika möjlighet till välfärd. Vi kan tänka oss att Smith faktiskt väljer att förvärva mer land och utvinna mer resurser därur än vad han behöver för att överleva för att därmed öka sina möjligheter till välfärd. I och med detta val blir han tvungen att ge bort stora delar av dessa resurser till Jones för att jämlikhet i möjlighet till välfärd ska råda i världen, men precis som tidigare är det inte Jones som tvingar honom att fatta det beslutet.

Har inte Smith en bibehållen rätt till robust självägarskap som är förenlig med det inskränkta egalitära förbehållet? Jovisst. Klarar inte Otsukas tes därmed elddopet? Jodå. Kruxet är bara att vi även i det här fallet måste vara medvetna om att kostnaden för denna förening är hög, så hög att vi kan fråga oss om Smiths rätt till robust självägarskap ens är särskilt »robust» eller effektiv över huvud taget. Ty den enda chansen för Smith att förvärva mer land än vad han behöver för sin rena överlevnad under det inskränkta egalitära förbehållet är att han ger stora delar av sina resurser till Jones. Är denna rätt till »robust» självägarskap en rätt som libertarianer nöjer sig med? Som de vill förfäkta? Jag misstänker att många skulle se den som alltför kringskuren och substanslös. Det egalitära förbehållet verkar även i detta fall, trots att det är inskränkt, suga musten ur rätten till självägarskap, trots att den är »robust», och göra den till en formell, snarare än substantiell, rättighet.⁸ Libertarianer vill att människor ska kunna göra mycket mer av sina rättigheter.

Den naturliga vägen ut ur detta vänsterlibertarianska predikament är att göra rätten till självägarskap än mer »robust». Dessvärre skulle det med största sannolikhet ske på bekostnad av att det egalitära förbehållet inskränks ytterligare. Det allra mest troliga är att det slutligen skulle ersättas av ett förbehåll som inte alls är egalitärt till sin natur. Och vad finns då kvar av »vänstern» i vänsterlibertarianismen?

Otsuka vill förena rätten till robust självägarskap med det inskränkta egalitära förbehållet för världsägarskap. Som vi har sett är en sådan förening möjlig men priset att betala tycks vara så högt att Otsukas vänsterlibertarianism förlorar sin initiala attraktions-

kraft. Men Otsuka vill naturligtvis försvara vänsterlibertarianismen och erbjuder oss ett eget exempel som ska visa hur en förening både är möjlig och attraktiv under lite mer normala omständigheter där vi inte behöver undra över hur pass robust rätten till självägarskap egentligen är. Låt oss granska exemplet i nästa avsnitt.

7. Otsukas exempel

[I]magine an island society divided into a large number of able-bodied and a smaller number of badly off individuals. All the beachfront property is divided among the badly off, and farmable land in the interior is divided among the able-bodied. The able-bodied each voluntarily purchase access to the beach in exchange for the provision of food to the badly off. The result of this division of land is that the badly off and the able-bodied are each able to better themselves to an equal degree without anyone's being forced to come to the assistance of anybody else (ss. 85–86).

Otsuka tycks här förena rätten till robust självägarskap med det inskränkta egalitära förbehållet för världsägarskap. De mer funktionsdugliga («able-bodied») människorna på Otsukas ö köper frivilligt tillgång till den åtråvärda stranden genom att betala de funktionsnedsatta («badly off») med mat. Ingen blir tvingad av någon annan att fatta sina beslut, vilket gör att var och ens rätt till robust självägarskap är bibehållen. Alla transaktioner sker frivilligt. Dessutom antar vi att de funktionsdugliga betalar så pass mycket mat till de funktionsnedsatta för tillgången till stranden att de har lika möjligheter till välfärd på ön. Vi befinner oss i Otsukas paradiset. Dessvärre tror jag att det lurar en orm i närheten. Låt mig förklara.

På Otsukas ö väljer de funktionsdugliga frivilligt att byta mat mot strandtillgång med de funktionsnedsatta. Då respekteras deras rätt till robust självägarskap (samtidigt som det inskränkta egalitära förbehållet är uppfyllt). Men de funktionsdugliga kan välja en annan sak också, nämligen att leva på existensminimum. Även då respekteras deras rätt till robust självägarskap (samtidigt som det

inskränkta egalitära förbehållet är uppfyllt). På Otsukas ö har de funktionsdugliga alltså två valmöjligheter: att byta mat mot strandtillgång och att leva på existensminimum. Men hur robust (i betydelsen effektiv) är egentligen en rätt till självägarskap som innebär att man bara har två alternativ att välja mellan, där ett av alternativen innebär ett liv på existensminimum? Trots att det egalitära förbehållet är inskränkt begränsar det möjligheterna att effektivt utnyttja rätten till självägarskap. Är detta ett acceptabelt resultat för personer med libertarianska böjelser?

Låt säga att vi ändå godkänner att rätten till självägarskap på Otsukas ö är robust. Han har då lyckats visa att en sådan rätt är förenlig med en fördelning av världsliga resurser i enlighet med det inskränkta egalitära förbehållet för världsägarskap. Och om föreningen nås genom att de funktionsdugliga frivilligt byter mat mot strandtillgång med de fattiga är det dessutom lätt att bli tilltalad av Otsukas vänsterlibertarianism. Men om föreningen snarare nås genom att de funktionsdugliga lever på existensminimum verkar samma vänsterlibertarianism istället rätt oattraktiv. Och det finns många fler fall som visar att föreningen mellan rätten till självägarskap och det inskränkta egalitära förbehållet för världsägarskap är möjlig men genererar oattraktiva resultat: fallet med Smith och Jones är ett talande exempel.

Domen över Otsukas vänsterlibertarianism blir således att den tycks koherent men knappast särskilt lockande.

→

Nils Säfström är filosofistuderande vid Uppsala universitet

Noter

1 Kanske skulle det vara rimligare att tala om *agenter* snarare än individer. Jag kommer framöver att fortsätta tala om individer snarare än agenter men med förbehållet att individer måste uppfylla vissa rationalitetskrav och dylikt för att kunna ha äganderätt över sig själva.

2 Samtliga sidhänvisningar kommer att vara till denna artikel om inget annat anges.

3 Hur ska vi förstå dessa rättigheters och motsvarande skyldigheters metafysiska status och ursprung? Det är en frågeställning för en annan undersökning.

4 Jag uppmärksammar att John Christman är upphovsman till dessa betäckningar som jag mer än gärna lånar (se not 18, s. 70). För övrigt argumenterar Otsuka både underhållande och faktiskt ganska övertygande för att rätten till självägarskap omfattar såväl individens kontrollrätt över sig själv som hennes inkomsträtt över sig själv (se ss. 71–74).

5 Det är för den här artikelns syften oväsentligt hur man förstår begreppet välfärd och om välfärdsnivåerna ska ses som absoluta eller relativa.

6 Det finns naturligtvis flera olika förbehåll som alla är egalitära till sin natur. Eftersom Otsuka förespråkar jämlikhet gällande möjligheter till välfärd så är det detta som även jag kommer att åsyfta när jag hänvisar till »det egalitära förbehållet».

7 Vad som kan sticka i ögonen på *egalitarianer* är naturligtvis det faktum att Jones är fullständigt beroende av Smiths beslut för sin överlevnad.

8 En del av diskussionen i det här avsnittet har hämtat inspiration från Arneson 2010.

Referenser

- ARNESON, RICHARD (2010) »Self-Ownership and World Ownership: Against Left-Liberalism», *Social Philosophy and Policy*, vol. 27, ss. 168–194.
- OTSUKA, MICHAEL (1998) »Self-Ownership and Equality: A Lockean Reconciliation», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, ss. 65–92.

STÄLLNINGSTAGANDE TILL RISK och beslutsfattande vid riskhantering är bundna till ett antal förutsättningar som var för sig eller tillsammans kan avgöra utfallet:

- uppfattningen av den verklighet det gäller
- deterministisk eller probabilistisk inställning
- kreativitet vid analyser

Därtill kommer mentaliteten hos dem som medverkar vid bedömningar av riskers värde och betydelse.

Mentaliteten i fråga kan vara personligt individuell men också beroende av sociala omständigheter. Den kan sålunda ha ett mer eller mindre beroende till ideologier av skilda slag, till samhällelig eller individuell etik samt till ekonomiska intressen och rådande maktförhållanden i det system det hela ingår i.

Det finns flera olika språkligt skilda betydelser av termen *mentalitet* i ordböcker och encyklopedier såsom ›anda›, ›gemyt›, ›hjärtegrund›, ›håg›, ›karaktär›, ›läggning›, ›sinnelag›, ›mentalt tänkesätt›, ›psykisk läggning›, ›sinne›, ›sinnelag›, ›sinnesförfattning›, ›sinnes(in-)riktning›, ›själsliv›, ›sjäsläggning›, ›själslig beskaffenhet›, ›själstillstånd›. I följande utläggning om inverkan av mentalitet på beslutsfattande vid riskhantering torde ›läggning› vara tillräckligt betecknande för det som avses. Därmed utesluts inte andra språkbruk.

Dessutom finns det antagligen metaforiska uttryck för begreppet. För övrigt finns det väl åtskillig skönlitteratur liksom skådespel som handlar om och belyser *mentalitet*.

Sist och slutligen är det dock enskilda människors egna erfarenheter av *mentalitet* som betyder mest för förståelsen av begreppet när detta av någon anledning förs på tal.

De drag av mentalitet hos riskhanterare som man i första hand kan märka torde för de flesta vara vederbörandes yttre beteenden och attityder. Därigenom blir man inte alltid varse de mer bety-

delsefulla bakomliggande värderingarna och motiven. I värsta fall utnyttjas detta förhållande av maktörstande beslutsfattare som lärt sig att framträda med en mentalitet som döljer deras egentliga motsatta värderingar.

I många grupperingar inom såväl näringslivet som samhällsorganisationer finns det nog tillräckligt med läromästare för detta ändamål som kan vidarebefordra Machiavellis och Orwells budskap.

Här bör det kanske tilläggas att hänvisningar till klassisk litteratur med avseende på riskhantering inte behöver vara ovidkommande. Ett exempel är sålunda vissa diskussioner i USA angående ett projekt inom kärnkraftsteknologin beträffande riskernas omfattning och betydelse. I ett av de kritiska inläggen talades det då om projektet som ett »faustian bargain».

Veterligen innebar inte detta att man gick så långt att man ville utpeka någon bestämd Mefistofeles. Vad man menade var att projektets nytta var så stor att man borde kunna ta risken att kosta på sig att förlora andra sammanhängande värden som dittills ansetts vara etiskt sett oundgängliga. Möjligen rörde sig detta om spridning av radioaktivitet från kärnvapen.

En särskild svårighet när det gäller att åskådliggöra och påtala mentaliteter och deras betydelse för riskhantering är att deras roll ofta är omedveten. Mentaliteterna skiljer sig alltså från andra hit hörande begrepp såsom ideologier och idéer. De utgår sålunda från föreställningar i sammanhanget som inte fordrar någon närmare tankeverksamhet utan uppfattas som självklarheter i form av normer eller mönster.

Till detta förhållande bidrager att mentaliteterna uppträder kollektivt i sociala kretsar. Deras innebörder av olika slag får därigenom en betydelse vid riskhantering att beteckna bedömningar och beslut som »rätta» och »förnuftiga». En följd av detta är att själva beteendet med tiden kan leda till att mentaliteters ursprungliga värdegrund blir förstärkt. Därtill kommer att de kan bli alltmer trögrörliga.

Vagheten och tvetydigheten i innebörden av termen *mentalitet* leder till att ytterligare begrundan av själva begreppet lätt spårar ur

och hamnar bland närliggande socialpsykologiska företeelser, framför allt betydelsen av riskbedömares och riskhanterares personligheter. Sådana avvikelser från ett strikt filosofiskt tänkande skall väl inte här behöva uteslutas som bidrag till förståelsen av begreppet *mentalitet* i form av betraktelser över mer eller mindre vardagliga erfarenheter.

Detta anförs här enbart som ett kort omnämnande vilket inte skall förstås som något av mindre vikt än det som behandlats mer ingående i det föregående. Anledningen till att så är fallet är närmast att de personlighetsdrag det rör sig om i detta sammanhang fordrar särskilda insikter som ännu inte har varit tillgängliga.

Till det man sålunda skulle önska sig för att kunna ge en vederhäftig framställning av personlighetens inverkan på bedömning och hantering av risker av de slag det här är fråga om hör erfarenheter av typiska fall. Vad det då kan handla om är sådant som förekommit i föregående essäer om tillfällig dumhet och skenbart förnuft. Den hänvisning som tidigare gjorts till skönlitteratur har sin giltighet även beträffande personligheter hos människor i deras roller när det gäller risk.

Utan att föregripa klagörande fynd av personlighetens betydelse i föreliggande sammanhang torde det vara tänkbart att hitta exempel på beteenden och egenskaper med anknytning till personligheter med avseende på deras värdegrunder och moral av följande slag:

- benägenhet att ta risker; gambler
- fatalism; »det spelar ingen roll vad man beslutar»
- likgiltighet inför följder av risker; cynism
- betänksamhet mot risktagande
- pragmatism med tanke på egna eller andras intressen
- sangviniskhet; »det ordnar sig alltid»
- prestige; att framstå som en kvalificerad beslutsfattare
- överdriven optimism
- intellektuell lathet
- bristande respekt för sakkunskap
- överdriven misstro till information
- känslighet för stress vid riskhantering

- brist på allvar; »axelryckare»
- oberättigad determinism
- otillräcklig ansvarsmedvetenhet
- överskattning av egna förmågan beträffande riskhantering etc., etc.

Denna lista av personligheter med tänkbar anknytning till mentaliteter av betydelse för riskhantering skall givetvis inte uppfattas som en motsvarighet till Linnés flora för klassificeringar i botaniken med dess strikta systematik. När det gäller personligheter med särskiljande psykologiska och moraliska kännetecken måste bedömningar av deras betydelse för riskhantering ske med hänsyn till bland annat sociologiska omständigheter som i sin tur är vanskliga att identifiera och värdera. Inför de mångsidiga och sammansatta sådana förhållanden som ofta råder i svåra fall av riskhantering bör man sålunda besinna innebörden av Montaignes essä *Om bristen på beständighet i våra handlingar* (Se Montaigne 1994, s. 3 ff.)

Särskilt krävande vid hänsynstagande till mentaliteter vid riskhantering torde det vara att dessutom beröra möjligheter av ondska vid bedömning och beslutsfattande. Redan att överhuvudtaget föra denna sida av det hela på tal fordrar att det erkänns att ondska kan vara något verkligt i den mänskliga tillvaron som alltså inte utan vidare bör förbigås i en betraktelse över riskhantering eller uppfattas som ett slags inbillning hos ett fåtal sinnessjuka personer för att inte nämna rena monster.

Det som här skall framföras om ondska är huvudsakligen vissa begreppsmässiga innebörder av ondska som varit föremål för allvarligt tänkande alltsedan Platon och Sokrates och varit uppmärksammade på senare tid mot bakgrunden av ondskefulla händelser i världspolitiken. (Se Svendsen 2004.)

Med gängse vetenskaplig terminologi rör det sig då beträffande riskhantering om vad som kallas den instrumentella ondskan, det vill säga att man medvetet gör något ont för att uppnå ett visst syfte. Det är i sådana fall inte ändamålet som innebär ondskan utan medlen. Det personliga kan därmed gälla vederbörandes inställning till den risk det är fråga om, exempelvis dess ideologiska karaktär.

Bedömningarna och besluten leder därmed till ställningstaganden som kan vara beroende av personlighetsegenskaper.

Tilläggs bör att rådande föreställningar om ondskan innebär att den inte kan tillskrivas enstaka personer som skulle skilja sig från flertalet. Man talar i stället om att alla människor har möjlighet att göra såväl gott som ont. Det bestämmande är hur denna möjlighet tillämpas i praktiken.

Det kanske verkar långsökt och konstlat att i en betraktelse över mentalitet sammanföra ondska med risk och riskhantering. Det tycks emellertid finnas vissa förhållanden som skulle kunna tyda på att ondska kan ha sådant inflytande på riskhantering som är värt att beakta om inte annat så för fullständighets skull i sammanhanget i denna essä.

Att på detta sätt hänföra frågan om betydelse av mentalitet på riskhantering till vederbörande personers individuella egenskaper kan alltså inte utan vidare leda till en slutsats i form av rekommendationer beträffande enkla åtgärder. Även om man kan hänföra inflytandet på bedömningar och beslutsfattanden av inblandade personers värdegrund och beteende på något negativt av det slag som förekommer i ovanstående lista är det knappast möjligt att motverka denna inverkan genom sedvanliga anmärkningar och direktiv vid riskhantering.

Vad man annars skulle kunna önska sig vore väl att anlita något slags »djävulens advokater» med uppgift att åtminstone hålla sådana personer på avstånd. När detta inte går för sig får man gå mer försiktigt fram. Särskilt viktigt är det då att man inser att mentalitet inte bara är en individuell företeelse utan också spelar en kollektiv roll. Till listan av betydelsefulla personlighetsegenskaper kan man därför tillägga benägenheten hos många att i brist på egen insikt i sakproblemet i fråga ansluta sig till en betydelsefull person i sammanhanget. Detta så kallade flockbeteende är förvisso välkänt i statsvetenskapen som en svärbemästrad hämning för förnuftigt ställningstagande i större församlingar.¹

I ett läge vid riskhantering då detta dilemma blir uppenbart återstår dock tyvärr enligt det nu sagda att en verklig hänsyn till annat

än vad man på tekniskt håll kallar det sakliga fordrar större förståelse än vanligt för tillämpning av det psykologiska i sammanhanget. Detta i sin tur kräver större respekt för humaniora i allmänhet än det vanliga vid riskhantering av det slag som det här är fråga om.

Som angivits inledningsvis utgår denna essä från vissa betraktelser över riskhantering som ingått i en tidigare text om förnuft i sådana sammanhang där somligt lämnats öppet för vidare behandling. (Se Östberg 2013.) I likhet med den nämnda föregångaren i avseende på omfattningen av det hela återstår nu i ovanstående utläggningar en och annan företeelse som är värd ytterligare begrundan i det som härmed följer.

Ett spørsmål som sålunda bör beaktas är hur det kan komma sig att det trots alla svårigheter och vanskligheter vid riskhantering ändå är så vanligt att många tekniska system ändå fungerar utan haverier eller katastrofala missöden. Förvisso har detta förhållande sedan länge uppmärksammats av teoretiker och då fått en särskild benämning, nämligen *autopoiesis*. (Se t. ex. Maturana & Varela 1980.) Detta begrepp har ursprungligen tillkommit för att känneteckna levande system med en utvecklad organisation som gjort det möjligt för dem att överleva under svåra förhållanden utan att förfalla genom så kallad desintegrering.

Maskiner skulle i princip kunna uppträda på motsvarande sätt. Att så inte sker utan vidare beror på att deras konstruktion är deterministiskt grundad på teknologins föreställningar om deras funktion. För fullständighets skull skall det nämnas att vissa tillämpningar av detta begrepp på annat än enkla levande system har ifrågasatts. (Se Jönhill 1997, s. 87, samt Jacobsen 1992.)

Som en återblickande avslutning torde det här vara på sin plats att framhålla att de ovan berörda omständigheterna med bäring på mentalitet inte är fristående utan beroende av varandra. Detta innebär att enskilda riskhanterares värderingar och beteenden kan synas vara egensinniga medan de i själva verket är präglade av den omgivande mentaliteten. Omvänt kan en viss mentalitet ha sin grund i inflytelserika och maktsträvande individers personligheter.

En följd av ett sådant förhållande är att bedömning och besluts-

fattande vid riskhantering av allmän betydelse bland annat kan komma att bli påverkat av en benägenhet för en besvärande kollektialitet som i sin tur leder till inskränkta perspektiv och inriktning på egennyttiga ställningstaganden. En utpräglad form av detta är för övrigt ett slags yrkesmässigt revirtänkande som utesluter personer som av denna anledning anses sakna behörighet för hantering av den risk det är fråga om. Ytterligare ett försvårande drag vid hantering av risker i stora system kan vara deras mångsidighet och invecklade sammansättning av särartade företeelser. En djupgående analys av sådana fall har en gång utmynnat i slutordet: »Det som är nyttigt är alltid oklart.»²

Avslutningsvis skall här erinras om hänvisningarna till många klassiska tänkare med såväl praktisk erfarenhet som teoretisk klokskap med bäring på riskhantering i min essä i Vetenskapssocietets årsbok 2013. Som ett sista bidrag till tolkningen av deras lärdomar i detta ämne hör här att det vore fåfängt att tro på en möjlighet att utveckla ett fullkomligt schematiskt system för riskhantering av det slag som det varit fråga om i det föregående. Snarare gäller det att vara vaksam på den ofta förekommande benägenheten att låta hanteringen av en viss risk utgå från och bedrivs med systematiska scheman utan hänsyn till enskildheter med olikartade betydelser och innebörder så som påtalats i denna essä. Det finns sålunda en överordnad risk att behöva hantera detta på så kallad metanivå utöver vad som är det egentliga föremålet för det hela.

Schematisering vid riskhantering kan inte sällan innebära att företrädare för enskilda anknutna discipliner anser sig ha företräde framför vissa andra vid bedömning av den så kallade verkligheten och därmed följande slutsatser. Därigenom kommer det annars behövliga tvärvetenskapliga i skymundan, för att inte tala om helheten.

I utpräglade fall påminner ett sådant beteende om antikens Rom där augurernas ställningstagande var oantastliga i och med deras teologiska förankring. Detta tyder på att schematisering kanske är den mest betydande mentaliteten vid riskhantering.

Här vore det för övrigt nog på sin plats att ställa frågan om man

inte borde tänka efter ifall det inte i nutiden också finns något auguralt i riskhantering som kanske kunde ge anledning till motsvarande betraktelse längre fram i historien. Ett sådant exempel kunde vara våra kommande generationer som skulle kunna ha anledning att undra över beslut i våra dagar angående slutförvar av använt kärnreaktorbränsle under upp till 100 000 år. Enligt det ovan framförda om schematisering fordrar dock detta en mer än vanlig vidsynthet.

Att kunna utöva vidsynthet i de sammanhang det här gäller kräver således en förmåga som växlar med de personligheter som medverkar och inverkar i olika skeden vid en riskhantering. Det räcker emellertid inte med gynnsamma individuella förutsättningar. Det behövs också i hög grad en understödjande mentalitet i omgivningen som helhet bestående av personer med skilda värderingar och verklighetsuppfattningar. Därmed torde något av det mest väsentliga i denna essä om mentalitet och riskhantering ha framförts så kortfattat som möjligt.³

→

Gustaf Östberg är professor emeritus i materiallära

Noter

1 Lundquist, L.: Metafor förekommande i opublicerade inlägg.

2 Stengers, I.: belgisk filosof. Citat av opublicerat diskussionsinlägg, återgivet på en vägg i perrongen på tunnelbanestationen Universitetet i Stockholm. Se även: Stengers 1995, s. 179–195.

3 Denna essä ansluter till en tidigare något liknande utläggning rörande förnuft vid riskhantering: Östberg, Gustaf, »Om riktigt och skenbart förnuft vid riskhantering», *Vetenskaps societets årsbok 2013*, s. 152–163. Flera värdefulla bidrag till innehållet har tacksamtt mottagits från framlidne Berndt Brehmer, tidigare professor i psykologi vid Uppsala universitet och prorektor för Försvarshögskolan; Klas Cedervall, professor emeritus i vattenbyggnad på KTH; framlidne Lennart Lundquist professor emeritus i statsvetenskap vid Lunds universitet samt Bo Rydnert, konsult i management och företagsutveckling, Malmö.

Referenser

- JACOBSEN, J. C. (red) (1992) *Autopoiesis: En introduktion til Niklas Luhmanns verden af systemer*, København: Forlaget politisk revy.
- JÖNHILL, J. (1997) *Samhället som system och dess ekologiska omvärld, en studie i Niklas Luhmanns sociologiska systemteori*, Lund Dissertations in Sociology 17, Avhandling, Lunds universitet.
- MATURANA, H.R. & VARELA, F.J. (1980) *Autopoiesis and Cognition*, Dordrecht: Reidel.
- MONTAIGNE, M. DE (1994) *Essayer*, bok 2, översättning av Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis.
- STENGERS, I. (1995), »Do We Know How to Read Messages in the Sand?», *Diogenes*, vol. 43 no. 169, Spring 1995, ss. 179–195
- SVENDSEN, L. F. H. (2004) *Ondskans filosofi*, Stockholm: Natur och Kultur.
- ÖSTBERG, G. (2013), »Om riktigt och skenbart förnuft vid riskhantering», *Vetenskapsso- cietetens årsbok 2013*, ss. 152–163.

FN:S ALLMÄNNA FÖRKLARING om de mänskliga rättigheterna innehåller en katalog över ett antal mänskliga fri- och rättigheter. I den här uppsatsen argumenterar jag för att det krävs en kvantifierad deontisk logik för att förstå den logiska formen hos flera av de normer som uttrycks i denna förklaring.

Jag kommer att gå igenom ett antal argument som intuitivt är giltiga, men som inte kan bevisas i klassisk logik. Därefter kommer jag att visa hur dessa argument kan formaliseras och bevisas med hjälp av kvantifierad deontisk logik. Diskussionen ger stöd åt uppfattningen att vi behöver en kvantifierad deontisk logik för att analysera många typer av normativa uttryck och kastar också förhoppningsvis nytt ljus över hur vissa centrala utsagor i FN:s allmänna förklaring bör tolkas och vilken logisk form de har.

I artikel 5 i FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna läser vi följande:

Ingen får utsättas för tortyr eller grym, omänsklig eller förnedrande behandling eller bestraffning.¹

Hur skall man förstå detta påstående? Vad har det för logisk form? Vad följer ur det? Vilka andra påståenden medför detta påstående? Jag kommer att koncentrera mig på denna utsaga, men många andra artiklar har liknande form, så det bör vara uppenbart hur diskussionen kan generaliseras.² Jag skall också tillåta mig att förenkla detta påstående ytterligare. Jag kommer i den här uppsatsen att koncentrera mig på följande norm:

(FN5') Ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning.

(FN5') följer ur artikel 5. Jag skall nu gå igenom ett antal argument som är intuitivt giltiga och som innehåller (FN5'). Vi kan dock inte använda klassisk logik, och inte heller deontisk logik utan kvantifikatorer, för att bevisa att de är giltiga. Detta talar för att vi behöver en kvantifierad deontisk logik.

(FN5') kan bl.a. användas för att dra slutsatser om hur enskilda individer bör, får och inte får behandlas. Alla följande argument förefaller t.ex. vara giltiga.

ARGUMENT 1. Ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning. Alltså är det förbjudet att du utsätts för tortyr och det är förbjudet att du utsätts för omänsklig bestraffning.

ARGUMENT 2. Ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning. Alltså är det inte tillåtet att Henry utsätts för tortyr och det är inte tillåtet att Henry utsätts för omänsklig bestraffning.

ARGUMENT 3. Ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning. Alltså är det obligatoriskt att du varken utsätts för tortyr eller omänsklig bestraffning.

ARGUMENT 4. Ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning. Alltså är det obligatoriskt att Eva inte utsätts för tortyr och det är obligatoriskt att Eva inte utsätts för omänsklig bestraffning.

Inget av dessa argument är giltigt i klassisk logik, och inte heller i deontisk logik utan kvantifikatorer. Med hjälp av kvantifierad deontisk logik kan vi emellertid bevisa att de är giltiga. Jag använder följande symboler i analysen och bevisen av alla argument i denna uppsats: $\forall x$ är en universell kvantifikator som läses »Det gäller för alla x att»; $\exists x$ är en partikulär kvantifikator som läses »Det finns ett x sådant att»; O, P och F är deontiska operatorer, O läses »Det är obligatoriskt att», »Det bör var fallet att», P läses »Det är tillåtet att», »Det får vara fallet att», F läses »Det är förbjudet att», »Det är fel att/om» e.dyl.; Tx och Bx är två predikat som läses » x utsätts för tortyr», respektive » x utsätts för omänsklig bestraffning». Övriga logiska symboler tolkas på vanligt vis.

De bevis jag använder i denna uppsats är s.k. semantiska tablåbevis. Den intuitiva tanken bakom dessa är att man antar att alla premisser i ett argument är sanna och att slutsatsen är falsk. Om detta antagande leder till en motsägelse, kan man dra slutsatsen att argumentet är giltigt. För då är det omöjligt att alla premisser är sanna och slutsatsen falsk.³ Detaljerna i de system som används här utvecklas i Rönnedal (2014). Den satslogiska och deontiska basen

för dessa system beskrivs i Rönnedal (2012). I den här uppsatsen har jag dock tillåtit mig två förenklingar. Jag bortser ifrån att den kvantifierade deontiska logiken i Rönnedal (2014) är inbäddad i en temporal dimension, och jag använder \forall och \exists både för s.k. »possibilistiska» och för s.k. »aktualistiska» kvantifikatorer. Dessa skillnader är oväsentliga.

Argument 1 kan nu i kvantifierad deontisk logik symboliseras på följande sätt. $\neg\exists xP(Tx \vee Bx) : FTd \wedge FBd$, där »:» representerar relationen mellan premisser och slutsats och »d» är ett namn på dig. Detta argument är giltigt i kvantifierad deontisk logik, vilket visas av följande semantiska tablå:

Bevis, argument 1

	$\neg\exists xP(Tx \vee Bx), \circ$	
	$\neg(FTd \wedge FBd), \circ$	
	$\forall x\neg P(Tx \vee Bx), \circ$	
	$\neg P(Td \vee Bd), \circ$	
	$O\neg(Td \vee Bd), \circ$	
	↙	↘
$\neg FTd, \circ$		$\neg FBd, \circ$
PTd, \circ		PBd, \circ
$\circ s1$		$\circ s1$
$Td, 1$		$Bd, 1$
$\neg(Td \vee Bd), 1$		$\neg(Td \vee Bd), 1$
$\neg Td, 1$		$\neg Td, 1$
$\neg Bd, 1$		$\neg Bd, 1$
*		*

(FN5') kan även användas för att dra ett antal generella slutsatser. Och det tycks som om (FN5') följer ur vissa andra påståenden. Följande argument tycks t.ex. vara giltiga.

ARGUMENT 5. Ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig be-

straffning. Det följer att ingen får utsättas för tortyr och att ingen får utsättas för omänsklig bestraffning.

ARGUMENT 6 Ingen får utsättas för tortyr och ingen får utsättas för omänsklig bestraffning. Det följer att ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning.

Dessa argument är inte giltiga i klassisk logik. Men vi kan bevisa att de är giltiga med hjälp av kvantifierad deontisk logik. Låt oss undersöka argument 5, vilket kan symboliseras på följande sätt: $\neg\exists xP(Tx \vee Bx) : \neg\exists xPTx \wedge \neg\exists xPBx$. Nedanstående semantiska tablå visar att detta argument är giltigt:

Bevis, argument 5

$\neg\exists xP(Tx \vee Bx), \circ$	
$\neg(\neg\exists xPTx \wedge \neg\exists xPBx), \circ$	
$\forall x\neg P(Tx \vee Bx), \circ$	
\swarrow	\searrow
$\neg\neg\exists xPTx, \circ$	$\neg\neg\exists xPBx, \circ$
$\exists xPTx, \circ$	$\exists xPBx, \circ$
PTc, \circ	PBc, \circ
$\circ S1$	$\circ S1$
$Tc, 1$	$Bc, 1$
$\neg P(Tc \vee Bc), \circ$	$\neg P(Tc \vee Bc), \circ$
$O\neg(Tc \vee Bc), \circ$	$O\neg(Tc \vee Bc), \circ$
$\neg(Tc \vee Bc), 1$	$\neg(Tc \vee Bc), 1$
$\neg Tc, 1$	$\neg Tc, 1$
$\neg Bc, 1$	$\neg Bc, 1$
*	*

(FN5') tycks även följa ur och medföra en mängd andra generella satser eller konjunktioner av generella satser. Följande argument tycks t.ex. vara giltiga.

ARGUMENT 7. Ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig be-

straffning. Alltså är det fel om det finns någon som utsätts för tortyr eller omänsklig bestraffning.

ARGUMENT 8 Det är fel om det finns någon som utsätts för tortyr eller omänsklig bestraffning. Det följer att ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning.

ARGUMENT 9 Ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning. Alltså är det fel om det finns någon som utsätts för tortyr och det är fel om det finns någon som utsätts för omänsklig bestraffning.

ARGUMENT 10 Det är fel om det finns någon som utsätts för tortyr och det är fel om det finns någon som utsätts för omänsklig bestraffning. Det följer att ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning.

Dessa argument kan också bevisas med hjälp av kvantifierad deontisk logik, om vi antar att kvantifikatorerna är »possibilistiska», dvs. att de varierar över alla *möjliga* objekt. Om vi däremot antar att kvantifikatorerna är »aktualistiska», dvs. att de endast varierar över ting som *faktiskt existerar*, så följer inte slutsatsen ur premissen i något av argumenten 7–10. Argumenten 1–6 är giltiga oberoende av om kvantifikatorerna tolkas possibilistiskt eller aktualistiskt. Jag skall nu visa att slutsatsen i argument 9 inte följer ur premissen om kvantifikatorerna tolkas aktualistiskt, men att den följer om de tolkas possibilistiskt.

Betrakta följande modell. Mängden av alla möjliga världar innehåller två möjliga världar w_0 och w_1 . Mängden av alla individer består av en individ c , som endast existerar i w_1 . Individ c har egenskapen T i w_1 och w_1 är deontiskt tillgänglig från w_0 . I denna modell är $\neg\exists xP(Tx \vee Bx)$ sann men $F\exists xTx \wedge F\exists xBx$ falsk i w_0 . Alltså följer inte $F\exists xTx \wedge F\exists xBx$ ur $\neg\exists xP(Tx \vee Bx)$. Detta motexempel bygger dock på att kvantifikatorerna tolkas aktualistiskt. Eftersom c inte existerar i w_0 , kan vi inte dra slutsatsen att det inte är tillåtet att Tc eller Bc i w_0 trots att $\neg\exists xP(Tx \vee Bx)$ är sann i w_0 . Tolkas kvantifikatorerna possibilistiskt, följer dock $F\exists xTx \wedge F\exists xPx$ ur $\neg\exists xP(Tx \vee Bx)$. Följande semantiska tablå bevisar detta:

Bevis, argument 9

$\neg\exists xP(Tx \vee Bx), \circ$	
$\neg(F\exists xTx \wedge F\exists xBx), \circ$	
$\forall x\neg P(Tx \vee Bx), \circ$	
\swarrow	\searrow
$\neg F\exists xTx, \circ$	$\neg F\exists xBx, \circ$
$P\exists xTx, \circ$	$P\exists xBx, \circ$
$\circ S1$	$\circ S1$
$\exists xTx, 1$	$\exists xBx, 1$
$Tc, 1$	$Bc, 1$
$\neg P(Tc \vee Bc), \circ$	$\neg P(Tc \vee Bc), \circ$
$O\neg(Tc \vee Bc), \circ$	$O\neg(Tc \vee Bc), \circ$
$\neg(Tc \vee Bc), 1$	$\neg(Tc \vee Bc), 1$
$\neg Tc, 1$	$\neg Tc, 1$
$\neg Bc, 1$	$\neg Bc, 1$
*	*

Liknande resonemang gäller även argumenten 7, 8 och 10. Om det är rimligt att anta att de svenska kvantifikatoruttrycken »ingen» och »någon» skall tolkas possibilistiskt, är det också rimligt att anta att argumenten 7, 8, 9 och 10 är giltiga. Omvänt gäller det att eftersom dessa argument förefaller vara giltiga, tycks denna tolkning vara rimlig.

Ett potentiellt problem

LÅT MIG TA upp ett möjligt problem med resonemanget i denna uppsats. Jag har påstått att de argument jag har diskuterat inte är giltiga i klassisk logik och att detta talar för att vi behöver en kvantifierad deontisk logik. Men en klassisk logiker skulle kunna invända att vi kan förklara giltigheten hos åtminstone några argument av detta slag med hjälp av vanlig predikatlogik, genom att lägga till ett antal implicita premisser eller hypoteser. En anonym granskare av denna uppsats har rest en potentiell invändning av detta slag.

Huruvida hon eller han anser att detta argument är konklusivt eller ej vill jag låta vara osagt. Men hennes eller hans resonemang är hur som helst så snillrikt att det förtjänar att diskuteras lite mera ingående. Så här skriver den anonyma granskaren (jag har anpassat symbolerna så att de stämmer överens med dem som används i den här uppsatsen):

För [a]rgument [1] skulle man t.ex. kunna tänka sig en formalisering i vanlig första ordningens logik där Txy står för »x består i att y utsätts för tortyr», Bxy står för »x består i att y utsätts för omänsklig bestraffning», Hx står för »x är en handling», Px står för »x är tillåten» och Fx står för »x är förbjuden». Idén är att tolka den generella normen i stil med: »alla handlingar som består i att någon utsätts för tortyr eller omänsklig bestraffning är icke-tillåtna» och slutsatsen som »alla handlingar som består i att du utsätts för tortyr är förbjudna och alla handlingar som består i att du utsätts för omänsklig bestraffning är förbjudna». [Då kan man bevisa att argument 1 är giltigt på följande vis.]

1. $\forall x\forall y((Txy \vee Bxy) \rightarrow \neg Px)$, hyp
2. $\forall x((Hx \wedge \neg Px) \rightarrow Fx)$, hyp
3. $\forall x\forall y((Txy \vee Bxy) \rightarrow Hx)$, hyp
4. $\forall x((Txd \vee Bxd) \rightarrow (Hx \wedge \neg Px))$, från 1, 3
- [Alltså] 5. $\forall x((Txd \rightarrow Fx) \wedge (Bxd \rightarrow Fx))$, från 2, 4

Det tycks som om argumenten 2, 5 och 6 kan symboliseras på liknande sätt. Så kanske behöver vi inte en kvantifierad deontisk logik när allt kommer omkring.

Jag har fyra invändningar emot detta resonemang.

INVÄNDNING 1. Låt oss kalla den predikatlogiska symboliseringen av argument 1 »P1» och symboliseringen av detta argument i kvantifierad deontisk logik »K1». Min första invändning är att K1 är en mer naturlig symbolisering av argument 1 än vad P1 är, K1 bevarar den grammatiska ytstrukturen bättre än P1 (min anonyma granskare nämner själv detta problem). Argument 1 består av en premiss (ingen får utsättas för tortyr eller omänsklig bestraffning) och en slutsats (det är förbjudet att du utsätts för tortyr och det är

förbjudet att du utsätts för omänsklig bestraffning). K₁ är en utomordentligt naturlig symbolisering av detta argument, medan P₁ förefaller vara ganska konstlad. Enligt den naturliga tolkningen av de svenska satserna i argument 1 kvantifierar vi över *personer* eller *människor*, inte över *handlingar*.

Detta argument är knappast konklusivt, men om det inte finns något annat gott skäl till varför vi skall föredra P₁ framför K₁, talar det för att K₁ är en bättre symbolisering av argument 1 än vad P₁ är. Och liknande resonemang gäller analysen av de övriga argumenten.

INVÄNDNING 2. Min andra invändning är att symboliseringen av argument 1 i predikatlogik inte utgör ett argument som i sig är giltigt. Enligt P₁ skall premissen i argument 1 symboliseras på följande sätt: $\forall x\forall y((Txy \vee Bxy) \rightarrow \neg Px)$ (sats 1), medan slutsatsen skall symboliseras på följande sätt: $\forall x((Txd \rightarrow Fx) \wedge (Bxd \rightarrow Fx))$ (sats 5). Men 5 följer inte ur 1 utan satserna 2 och 3 i P₁. En klassisk logiker måste alltså lägga till premisser till argument 1 för att det skall bli giltigt. I kvantifierad deontisk logik behöver vi inte anta några outtalade hypoteser för att kunna bevisa våra argument, vilket är en fördel med kvantifierad deontisk logik.

Detta är i sig inte ett konklusivt argument emot P₁: även inom kvantifierad deontisk logik gör man en mängd implicita antaganden, så att säga förkroppsligade i logikens regler. Men vilka premisser skall man lägga till? Och på vilka grunder? Att planlöst lägga till olika hypoteser för att kunna bevisa argument som är intuitivt giltiga förefaller vara hopplöst ad hoc. Man skulle vilja veta exakt vilka premisser vår klassiska logiker accepterar och hur detta gör det möjligt för honom eller henne att bevisa alla argument vi vill bevisa. Det är rimligt att använda *samma* premisser vid analysen av alla *olika* argument, så att vi slipper gissa oss till vilka hypoteser som är implicita vid analysen av varje *nytt argument*.

Detta är, som sagt var, knappast i sig ett konklusivt skäl att förkasta P₁, och sats 2 i P₁ förefaller vara en mycket rimlig premiss, men tillsammans med mitt tredje argument utgör invändningen ett allvarligt problem för en klassisk logiker. De premisser som min anonyma granskare nämner är nämligen knappast i sig tillräckliga

för att bevisa alla argument som tycks vara giltiga. Om vår klassiska logiker accepterar giltigheten hos dessa argument, måste hon alltså lägga till ytterligare premisser eller antaganden. Detta leder över till min tredje invändning.

INVÄNDNING 3. Min tredje, och kanske allvarligaste, invändning är att den predikatlogiska analys som nämnts ovan inte är lika »generell» som analysen i kvantifierad deontisk logik. Kanske kan vi använda klassisk predikatlogik för att förklara giltigheten hos några av de argument vi har diskuterat, t.ex. argument 1, 2, 5 och 6, om vi lägger till vissa rimliga hypoteser och bortser från att symboliseringarna i predikatlogik inte reflekterar ytstrukturen i våra svenska satser särskilt väl. Men den tycks inte kunna förklara giltigheten hos *alla* argument.

Hur skall vi t.ex. symbolisera argument 3 eller argument 4 i predikatlogik? Man skulle kunna tänka sig att införa ett predikat O , som står för egenskapen att vara obligatorisk: Ox skulle då läsas » x är obligatorisk». Men hur skall vi uttrycka att det är obligatoriskt att någon *inte* utsätts för tortyr eller att någon *inte* utsätts för omänsklig bestraffning? Vi kan inte negera individtermer i klassisk predikatlogik, uttrycket » $O\neg x$ » är inte välformat. Och det är svårt att se hur en symbolisering som innehåller en negation av den öppna satsen » Ox » skulle kunna vara framgångsrik. För påståendet att det inte är obligatoriskt att en viss individ utsätts för tortyr eller omänsklig bestraffning är inte ekvivalent med påståendet att det är obligatoriskt att denna individ inte utsätts för tortyr eller omänsklig bestraffning. Återigen, hur skall vi symbolisera argumenten 7-10 i klassisk predikatlogik på så sätt att de blir giltiga? Det är oklart om den metod som användes för att analysera argument 1 ovan i predikatlogik kan användas i dessa fall, åtminstone om vi vill undvika onaturliga och långsökta symboliseringar av våra svenska satser.

Analysen i kvantifierad deontisk logik är därför mer »generell». Med hjälp av kvantifierad deontisk logik kan vi förklara giltigheten hos alla argumenten 1-10 ovan (och otaliga andra), medan en klassisk logiker på sin höjd tycks kunna förklara giltigheten hos argument 1, 2, 5 och 6. Detta talar för att vi behöver en kvantifierad deontisk logik.

Men kanske kan en klassisk logiker förklara giltigheten hos argumenten 3–4 och 7–10 genom att lägga till ytterligare premisser och på så sätt undvika slutsatsen i denna uppsats. Kanske, men i så fall skulle man vilja veta exakt vilka extra antaganden vi skall göra och hur de kan användas i olika symboliseringar och bevis. En generell teori för hur olika normativa uttryck förhåller sig till varandra och till olika kvantifikatoruttryck, vilket kvantifierad deontisk logik är, är att föredra framför en mängd tillfälliga (ad hoc) hypoteser. Åtminstone fram tills dess att en klassisk logiker har producerat en sådan teori, förefaller den rimliga slutsatsen alltså vara att vi behöver en kvantifierad deontisk logik för att förstå normer av det slag som har diskuterats i denna uppsats. För vi kan använda kvantifierad deontisk logik för att förklara giltigheten hos *alla* argumenten 1–10 ovan.

INVÄNDNING 4. Vi är nu framme vid min fjärde invändning. Om vi måste lägga till en mängd antaganden, hypoteser eller axiom för att visa att våra argument är predikatlogiskt giltiga, i vilken mening är då den logik vi använder fortfarande klassisk? Och varför skall vi acceptera dessa extra antaganden istället för kvantifierad deontisk logik? Det är uppenbart att det inte finns något i argument 1 som explicit svarar mot sats 2 i P1. Men vad är det då som berättigar oss att använda denna premiss? Det naturliga svaret är att en klassisk logiker betraktar denna sats som en begreppslig, och därmed också nödvändig, sanning. Men så fort en klassisk logiker accepterar detta, så har hon enligt mitt sätt att se det redan accepterat en form av deontisk logik. Förvisso är detta en minimal form av deontisk logik, men ändå. Och om sats 2 (eller det påstående som sats 2 antas symbolisera) inte är en begreppslig sanning, är det svårt att se vad som rättfärdigar att vi lägger till denna premiss. Ju fler »implicita» antaganden den klassiska logikern accepterar, desto mindre klassiskt förefaller resultatet bli.

En klassisk logiker kunde kanske hävda att sats 2 förvisso är en *begreppslig*, och därmed *nödvändig*, sanning, men inte en *logisk* sanning, och att detta är en viktig skillnad. Men på samma sätt kan en deontisk logiker hävda att de extra antaganden hon gör, inte är *logiskt sanna* i en *klassisk mening*, men att de utgör ett slags *begreppsliga*

sanningar. Så, vad är det i så fall som gör den klassiska logikerns extra antaganden mer rimliga än den deontiska logikerns?

Den här invändningen är inte en invändning mot P₁ i sig. Men det är en invändning mot påståendet att vi kan använda *enbart klassisk predikatlogik* för att bevisa att argumenten 1–10 är giltiga.

Det är klart att om man lägger till tillräckligt många premisser, så kan man bevisa vad som helst i klassisk logik. Men vi vill inte endast kunna bevisa alla argument som är giltiga, utan också undvika att göra ogiltiga argument bevisbara. Alltså gäller det för en klassisk logiker att hitta exakt de rätta antagandena, som varken är för svaga eller för starka.⁴

Det förefaller därför som om det potentiella problem vi har diskuterat i detta avsnitt inte i sig är tillräckligt allvarligt för att förkasta uppsatsens konklusion.

Slutsats

ALLA ARGUMENT VI har undersökt i denna uppsats (argumenten 1-10) tycks vara giltiga. Om skenet inte bedrar – och dessa argument verkligen är giltiga, vilket jag tror att de är – talar detta för att vi behöver en kvantifierad deontisk logik. För vi kan inte visa att alla dessa argument är giltiga i klassisk logik och inte heller i deontisk logik utan kvantifikatorer, men vi kan bevisa att de är giltiga med hjälp av en kvantifierad deontisk logik. Jag har gått igenom tre exempel i detalj. Övriga argument bevisas på liknande sätt. Uppsatsen pekar därför på behovet av en kvantifierad deontisk logik. Jag har endast diskuterat en artikel i FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna, nämligen artikel 5, men många övriga satser i denna förklaring kan tolkas på liknande sätt (se slutnot 2). Jag hoppas därför också att diskussionen har bidragit till att kasta nytt ljus över hur vissa centrala satser i FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna bör tolkas och vilken logisk form de kan tänkas ha.⁵

→

Daniel Rönnedal är doktor i teoretisk filosofi

FN:S ALLMÄNNA FÖRKLARING OM DE MÄNSKLIGA RÄTTIGHETERNA OCH KVANTIFIERAD DEONTISK LOGIK

Noter

1 I den översättning som man finner på FN:s egen hemsida används ordet »må» istället för »får» (se <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=swd>). På regeringens webbplats för mänskliga rättigheter används samma översättning som i den här uppsatsen (se <http://www.manskligarattigheter.se/sv/vem-gor-vad/forenta-nationerna/fn-s-allmanna-forklaring>). Jag föredrar den senare översättningen eftersom den låter mer modern, men innebörden är densamma.

2 Satser med en snarlik logisk form finns i artiklarna 4, 9, 11, 12, 15, 17 och 20. Många mer vardagliga och filosofiska normer har liknande logiska former. Kvantifierad deontisk logik kan alltså även behövas för att analysera en mängd andra normer.

3 Den första som utvecklade ett semantiskt tablåsystem tycks ha varit Evert Beth, se Beth (1955) och Beth (1959, ss. 186–201, 267–293, och 444–463). Enligt Smullyan (1968, s. 3) kommer idén ursprungligen från Gerhard Gentzen (se Gentzen (1935) och Gentzen (1935b)). För mer information om semantiska tablåsystem, se t.ex. D'Agostino et al. (1999), Fitting & Mendelsohn (1998), Garson (2006), Jeffrey (1967), Priest (2008), och Smullyan (1968).

4 Låt mig lägga till ytterligare en brasklapp när jag ändå håller på. Det finns vissa tekniska resultat som visar att många modallogiska system kan översättas till klassisk predikatlogik eller högre ordningens logik (Blackburn et al. (2001) och Kracht (1999) innehåller en introduktion till några sådana resultat). Det är inte omöjligt att kvantifierade deontiska system av det slag som används i denna uppsats kan översättas på liknande sätt. Om detta är möjligt, kan dessa system i någon mening betraktas som fragment av klassisk logik. Och då skulle man kunna hävda att en klassisk logiker kan förklara giltigheten hos argumenten 1–10 och liknande argument. Ingenting av det jag säger utesluter, såvitt jag kan se, att detta är möjligt. Men även om det skulle vara möjligt att kvantifierad deontisk logik kan betraktas som ett fragment av klassisk eller högre ordningens logik, så vill vi veta hur detta fragment ser ut. Och det tycks fortfarande vara korrekt att hävda att vi behöver en kvantifierad deontisk logik.

5 Jag skulle vilja tacka en anonym granskare för hennes eller hans utomordentligt skarpsinniga iakttagelser och kommentarer.

Referenser

- BETH, E. W. (1955) »Semantic Entailment and Formal Derivability», *Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, Afdeling Letterkunde, N.S., vol. 18, no. 13, ss. 309–342. (Publicerad på nytt i Hintikka (1969), ss. 9–41.)
BETH, E. W. (1959) *The Foundations of Mathematics*, Amsterdam: North-Holland.
BLACKBURN, P., DE RIJKE, M. & VENEMA, Y. (2001) *Modal Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
D'AGOSTINO, M., D. M. GABBAY, R. HÄHNLE, & J. POSEGGA (red.) (1999) *Handbook of Tableau Methods*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
FITTING, M. & MENDELSON, R. L. (1998) *First-Order Modal Logic*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
FN:s allmänna förklaring om de mänskliga rättigheterna.

- <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=swd>, eller <http://www.manskligarattigheter.se/sv/vem-gor-vad/forenta-nationerna/fn-s-allmannaforklaring>
- GARSON, J. W. (2006) *Modal Logic for Philosophers*, New York: Cambridge University Press.
- GENTZEN, G. (1935) »Untersuchungen über das Logische Schliessen I», *Mathematische Zeitschrift*, vol. 39, ss. 176–210. (Engelsk översättning »Investigations into Logical Deduction», i Szabo (1969).)
- GENTZEN, G. (1935b) »Untersuchungen über das Logische Schliessen II», *Mathematische Zeitschrift*, vol. 39 (1935), ss. 405–431. (Engelsk översättning »Investigations into Logical Deduction», i Szabo (1969).)
- HINTIKKA, J. (1969) *The Philosophy of Mathematics*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford: Oxford University Press.
- JEFFREY, R. C. (1967) *Formal Logic: Its Scope and Limits*, New York: McGraw-Hill.
- KRACHT, M. (1999) *Tools and Techniques in Modal Logic*, Number 142 in Studies in Logic, Amsterdam: Elsevier.
- PRIEST, G. (2008) *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RÖNNEDAL, D. (2012) *Extensions of Deontic Logic: An Investigation into some Multi-Modal Systems*, Dissertation, Department of Philosophy, Stockholm University.
- RÖNNEDAL, D. (2014) »Quantified Temporal Alethic-Deontic Logic». (Kommer att publiceras i *Logic and Logical Philosophy*, DOI: 10.12775/LLP.2014.014.)
- SMULLYAN, R. M. (1968) *First-Order Logic*, Heidelberg: Springer-Verlag.
- SZABO, M. E. (red.) (1969) *The Collected Papers of Gerhard Gentzen*, Amsterdam: North-Holland.

VISSLA, BLUNDA ELLER HÅLLA TUMMARNÄR NÄR STOREBROR
BRER UT SIG?

Roger Fjellström

– ALDRIG TIDIGARE I amerikansk historia har det funnits en viktigare läcka än Edward Snowdens offentliggörande av NSA-materialet – inte ens Pentagonpapperna för 40 år sedan. Detta uttalande förra sommaren i *The Guardian* kommer från Daniel Ellsberg, mannen som röjde dokumenten som visade upp Vietnamkrigets lögner.

När denne historiske visslare Edward Snowden till följd av sin läcka behöver asyl undan hemlandets rasande statsledning står inte de liberala demokratierna på kö för att ge honom det.

Bedrövtligt nog är ingen öppen för saken.

I hemlandet USA finns betydande stöd för att Snowdens handlande ska avkriminaliseras. *New York Times* har krävt amnesti för honom. Han bistås av organisationer som ACLU (American Civil Liberties Union), CCR (Center for Constitutional Rights), och i synnerhet GAP (Government Accountability Project), som verkar för skydd av visselblåsare. Tidigare var visselblåsande agenter i underrättelseorganisationer skyddade på samma sätt som andra federala funktionärer. Det skyddet togs bort 2012.

The Guardian US och *Washington Post* har fått Pulitzerpriset för sina publiceringar av Snowdens avslöjanden. I Tyskland, där Stasi är i färskt minne, har från kritik mot NSA luftats i press och politiska fora. I Frankrike lanserades nyligen ett upprop för hans asyl, under tecknat av en mängd kända forskare, politiker, författare m.fl., och alla gröna och några centersenatorer har föreslagit honom för både asyl och hedersmedborgarskap. I Norge har politiker från Socialistisk Venstreparti nominerat Snowden för Nobels fredspris.

Men i vårt land har stödet för Snowden varit påfallande glest och matt, som vore vi bara förbipasserande betraktare. I *Aftonbla-*

det (7/6) reste jag frågan om svensk asyl, utan respons. En vän som är professor i mänskliga rättigheter och som jag försökte vinna för saken, avböjde med skälet att frågan verkade »för komplicerad». Svenska intellektuella tycks inte bry sig eller inte vilja veta, eller så silar de få stora medier som återstår bort protesterna. Vi är fjärran det 60-tal då Sverige gav asyl åt amerikanska desertörer undan kriget i Vietnam.

För den som vill informera sig finns en kunnig och engagerad bok om Snowden, hans avslöjanden och det han ser som sitt uppdrag: *Storebror ser dig, Edward Snowden och den globala övervakningsstaten* (2014). Den är skriven av Glenn Greenwald, processjurist specialiserad på konstitutions- och medborgarrätt, därtill *The Guardians* krönikör på dessa områden. Han har goda förutsättningar att belysa Snowdens insats.

Boken har tre teman. Det ena är hur Snowden upprättade kontakt med Greenwald och denne fick del av hans sensationella material; här bjuds läsning i klass med en bättre spionroman. Det andra är herrarnas analys av den framväxande globala massövervakning som NSA med partners ägnar sig åt, och det tredje är diskussion av hur vi ska förhålla oss till denna övervakning.

Jag begränsar mig här till de två senare temana, och ska särskilt uppehålla mig vid det sistnämnda. För frågan är om övervakningssamhället verkligen är något att bekämpa. Den svenska svalkan är kanske förnuftets? Intressant nog argumenterade nyligen en svensk filosofiprofessor för att vi bör ge upp värnandet av privatlivet.

*

Det som fick Greenwald att ägna sig åt publicistik var oro för de radikala och extrema maktmodeller som den amerikanska staten började tillämpa efter 11 september-attacken. En del av dessa blottades när *New York Times* 2006 släppte nyheten att Bushs regering gett NSA order om att avlyssna sina medborgares elektroniska kommunikation utan den fullmakt som lagen krävde. Detta, som vid tiden hade pågått i fyra år och riktats mot tusentals personer, var inte

bara ett lagbrott utan även ett brott mot den liberala statens idé, motiverat av att staten får göra vad som helst för vad den ser som nationens skydd.

Hörnpelare i liberala amerikanska staten är konstitutionens första och fjärde tillägg. Det första avser yttrande- och pressfriheten, det fjärde individens integritet:

Människors rätt att känna trygg förvisning om att deras person, hus, papper och ägodelar är skyddade gentemot ogrundade genomsökningar och fängslanden, får ej kränkas, inte heller ska rannsakningsorder utfärdas annat än vid skälig misstanke om brott, förankrad i ed eller försäkran, och en sådan order ska i detalj beskriva den plats som ska genomsökas och de personer eller föremål som ska inhämtas. (Citerat från Greenwalds bok)

I takt med teknikens framsteg i att brett, effektivt och snabbt samla uppgifter har makthavarnas aptit på information och frestelsen att åsidosätta både organisationers, medias och medborgares integritet tilltagit. Tidigare handlade det om att öppna brev, avlyssna telefoner och bugga rum: omständliga procedurer som bara kunde riktas mot ganska få. Det som nu sker, skriver Greenwald, när man förvandlar Internet till del av övervakningssystemet, är att alla former av mänsklig interaktion, planering och till och med tankar görs till föremål för övergripande statlig inspektion.

Detta är vad Edward Snowdens avslöjanden visar. Med sin National Security Agency går den ledande supermakten USA i täten för utvecklingen, i samverkan med en trängre och en vidare krets stater, där Sverige hör till den senare. Detta försiggår i ett framtvingat samarbete med de ledande företagen inom data och telekommunikation, som Intel, Microsoft, Google, Facebook, Skype ... Mycket av informationsinsamlingen har gjorts i strid mot gällande lag eller genom rättsliga och tekniska kryphål som specialde-signats för uppgiften, utan insyn av ens tillsatta kontrollinstanser.

Övervakningssystemet växer oavbrutet i omfång och intensitet med en egen pervers logik, där målet har blivit att man ska komma åt allt: varje system, nätverk, institution, företag, individ.

Det är ledstjärnan för metodutveckling och praktik. Målet är inte bara meta-data, utan även innehåll, för vars åtkomst program som PRISM och Bullrun är utformade. Följden är att inte bara enskildas utan även exempelvis medias integritet kränks.

Exempel på det sistnämnda är när NSA:s brittiska partner GCHQ förra året gjorde ett tillslag på *The Guardian*. Man hotade redaktionen om tidningen skulle använda Snowdens material och tvingade den att förstöra en dator med material. Kan inte media ta emot, skydda och använda uppgifter från visselblåsare finns inte en fri press.

Varken Snowden eller Greenwald är emot välgrundad, av domstol medgiven och av demokratiska instanser kontrollerad övervakning. Problemet de ser är att massövervakning har blivit ett monster som frodas i hemliga rum, agerar utan verklig misstanke och kontroll, och tenderar att sätta sig över försök till begränsningar. När, hur och i vilket syfte insamlad information ska användas är oklart men får visa sig så småningom.

Den som tänker att NSA:s verksamhet drivs för att effektivt avslöja planerade terroristdåd, bör veta att två officiella rapporter säger att den inte har det till resultat. Den ena rapporten, från december 2013, skrevs av en speciell kommitté tillsatt av president Obama. Den andra, från slutet av januari 2014, skrevs av en äldre kommitté för översyn av privatlivets och medborgarskapets rättigheter, PCLOB. Den förra kommittén rekommenderade att NSA bara skulle få övervaka efter domstolsbeslut. Den andra instämde och förklarade dessutom att NSA:s massövervakning strider mot konstitutionen, närmare bestämt dess första och fjärde tillägg.

Men i somras, bara ett halvår senare, vände PCLOB på klacken. Man håller nu NSA:s hittillsvarande verksamhet för både laglig och försvarlig. NSA kritiseras inte längre exempelvis för att de kan kräva av telecomföretag att bli insläppta i deras servrar, och för att NSA får bygga in egna bakdörrar i kommunikationssystem.

Vändningen ser ut som en nödd anpassning till president Obamas i huvudsak kosmetiska reformkrav på NSA. Obama förklarade sig i januari 2014 vilja ha domstolsbeslut för datainsamling

om amerikanska medborgare, förutom när de kommunicerar med andra länders medborgare, vilka det står NSA fritt att övervaka. NSA:s bakdörrar i förening med det faktum att amerikaner reser flitigt och att deras normala telekommunikation ofta passerar servrar i utlandet gör att de fortsättningsvis riskerar övervakning i stor skala.

PCLOB försöker rädda sitt och Obamas ansikte genom en absurd omdefiniering av termen »massövervakning», ungefär som administrationen tidigare omdefinierat »tortyr» för att kunna fortsätta använda folkrättsligt otillåtna förhörsmetoder. Nu tolkas massövervakning som urskillningslös övervakning: har ett objekt valts ut för övervakning sägs inte denna vara urskillningslös massövervakning, hur omfattande objektet än är.

– De säger att om vi samlar in allt från Egypten så utgör det inte massövervakning, allt från exempelvis ett visst bostadsområde blir inte heller massövervakning, lika lite som allt från gmail.com ... detta är rent skitprat, kommenterar Jennifer Granick, föreståndare för Stanford Law School's Center for Internet and Society.

Trots NSA:s betydelselöshet för terroristbekämpning och dess flera gånger påtalade oförenlighet med den liberala konstitutionen är alltså USA:s ledning inte beredd att ge upp projektet att bli en global övervakningsstat. Det hot som Snowden utgör mot detta projekt, snarare än mot terroristbekämpningen, ser ut att vara orsaken till att han av maktens företrädare stämplas som spion och tjuv.

Att vi lever i Sverige gör inte att vi står utanför massövervakningen, i synnerhet som FRA, enligt Snowdens avslöjande, intimt men alltjämt outrett samverkar med NSA. Att Sverige och EU inte erbjuder Edward Snowden asyl innebär att man ser liknöjt på att avslöjaren av USA:s omfattande, hemliga spioneri på egna och andra länders medborgare skulle gripas och dömas för spionage. Alternativt, staterna låter räddhågat sin hållning till Snowden styras av rådande amerikanska statsintressen.

Båda fallen signalerar att de liberala demokratierna avlägsnar sig från liberalitet och demokrati.

*

Men varför bry sig, om man har rent mjöl i påsen? Varför bråka, om man inte har något brottsligt att dölja? I sin bok *Privatliv* (2010) gör Torbjörn Tännsjö, engagerad som alltid, sig till talesman för det rena mjölets ideologi, och bygger på den med en vision av det öppna, genomsiktliga livet: vi människor ska inte mer ha hemligheter för varandra.

Kontexten för Tännsjös diskussion vinglar betänkligt. I bokens inledning utgörs sammanhanget av hans ställningstagande till frågan om FRA-lagen bör antas, något han säger sig initialt vara kritisk till. När han tänker närmare på saken slår det honom att öppenhet, genomsiktighet är värdefullt: det har länge utgjort ett inslag i socialistiska utopier. Han nämner Lenin, skaparen av Tjeckan, Sovjetstatens hemliga polis, som beundrare av genomsiktligheten. En bit in i boken visar sig främjandet av utopin även ha hedonistiskt utilitaristiska skäl för sig, vilka enligt Tännsjö är de enda moraliskt rätta.

OK, ska vi nu vara genomsiktliga, må det kunna sägas att Tännsjö vid den tid då han först blev inspirerad av Lenin inte gav mycket för liberal demokrati, vilket framgår av hans tidiga och ofta bortglömda böcker *Terrorism* (1975), *Demokrati och proletär revolution* (1977), *Mot friheten* (1979) och *Istället för yttrande- och tryckfrihet* (1979).

Man ändrar sig förstås. Och inser då i bästa fall att det är rimligt att skilja mellan målandet av en idealvärld och utformandet av lagar i föreliggande värld. Jag är inte säker på att Tännsjö gör det, i och med att han låter det genomsiktliga samhället utgöra referenspunkt för uppgivandet av motstånd mot massövervakning i allmänhet och FRA-lagen i synnerhet.

Dock, han har placerat sin brasklapp. Han påpekar att medborgarnas genomsiktlighet måste motsvaras av myndigheternas genomsiktlighet. Han uttrycker visserligen tvivel på möjligheten av det sistnämnda, men menar ändå att vi måste ha tilltro till demokratin.

Som framgår av Snowdens avslöjanden är grunden för den tilltron klen. Redan omfattningen och effektiviteten i massöver-

vakningssystemet inbjuder till mångfaldigt bruk och missbruk. 1900-talets erfarenheter av Tjekans, Gestapos, Stasis etc. betydelse för att skrämja medborgare till lydighet och att förfölja, förtrycka och mörda dem som besvärar, utgör ett memento i en värld där nationalistiska och högerextrema krafter avancerar. Förändringen går fort. Vore det presidentval nu (mitten av augusti) i Frankrike, skulle Front Nationals Marine Le Pen vinna i första valomgången.

Hur alltsammans avlöper är ju omöjligt att säga, men risken är uppenbar att renheten i våra påsars mjöl kan komma att skifta kvalitet.

Tännsjös utilitarism skapar sålunda problem för honom, för tilltro till den bräckliga demokratin och det eventuella hoppet om dess beredskap att klä av sig naken för världen håller knappast för att ingå i den seriösa analysen av konsekvenserna när man vill bedöma riktigheten i lagskydd för enskildas, företags och organisationers angelägenheter.

Är det i medvetande om detta som han istället satsar på att ta käl på filosofiska men icke-utilitaristiska försvar för privatlivet? Det blir en parad där han enkelt golvar obskyr hederskultur, tvivelaktiga rättighetsteorier, grumliga tankar om människovärde och autonoma aktörers behov av integritet.

Han må inte ha helt fel, men man skulle med samma lättvindighet kunna golva Tännsjös utilitarism, vars problematiska sidor han klokt nog håller utanför diskussionen. Hur, exempelvis, lyckas han transformera teorins s.k. hedoner från möjligen mätbara enheter lust till garanterat omätbara komplex som lycka? Och hur, med en följaktligen utsiktslös beräkning, har han funnit att den överlägsna lyckan finns i det genomsiktliga samhället?

Edward Snowden, för att ta en, vill inte ens leva i en värld »där allt jag säger, allt jag gör, alla jag talar med, varje uttryck för kreativitet, kärlek eller vänskap registreras». Han låter som en ovanligt ful fisk, denne man, som kan komma att få plikta med livet för sin misstänksamhet och egenmäktighet–

Jag undrar: Om vi alla skulle sakna okränkbart människovärde, om det är en fördom att vi äger oss själva och har en elementär rätt till kontroll över vårt liv efter eget, intakt skön, varför ska då indi-

vidernas av Tännsjö omhuldade autonoma men sällan optimala val värderas? Individer är ju enligt honom bara neutrala behållare för viss mängd lust och olust.

Skulle inte autonomi då lika gärna kunna avskaffas och världen styras i stort som i smått av ett globalt, komplett informerat lust-maximerande supermaskineri med utilitarismens princip som hjärta?

Kanhända agerar Torbjörn Tännsjö i sin privatlivsbok skojfrisk provokatör. Eller är han månne mer konsekvent än man först kan uppfatta?

Kanske har han plötsligt insett att det är amerikansk terroristjakt i förening med dess ledande teknologi som öppnar vägen.

Kanske blir Lenin världspresident.

Ska vi nu hålla tummarna.

→

Roger Fjellström

Referenser

Tryckta

FJELLSTRÖM, ROGER (2005) »Respect for Persons, Respect for Integrity : Remarks for the Conceptualization of Integrity in Social Ethics», *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 8, nr. 2, 2005, s. 231–242.

GREENWALD, GLENN (2014) *Storebror ser dig, Edward Snowden och den globala övervakningsstaten*, översättning från engelska av Camilla Jacobsson och Emeli André, Stockholm: Leopard.

TÄNNSJÖ, TORBJÖRN (2010) *Privatliv*, Stockholm: Fri tanke.

Otryckta

Panel om övervakning och visselblåsande med deltagande av Snowden inför The Parliamentary Assembly of The Council of Europe, Strasbourg 8 april 2014.

Snowden talar vid en officiell TED-konferens, under rubriken »Here's how we take back the Internet», mars 2014.

SVAR TILL SVEN OVE HANSSON

Robert Callergård

ÄR DET EN önskvärd utveckling att svenska filosofer har slutat att uttrycka sina tankar på svenska? Att doktorander är så gott som tvingade att skriva sina alster på ett språk de inte behärskar till fullo och så gott som upphör att formulera filosofiska problem på det språk de torde behärska bäst?

Det är svårt att undvika intrycket att Hansson anser att den filosofiska forskningen mår bäst av att det finns ett och endast ett vetenskapernas särskilda språk inom vilket all seriös filosofi måste bedrivas, på vilket alla filosofer i världen ska uttrycka sig, om de vill bli tagna på allvar. Därför gillar Hansson den tid i Europa då latinet var det självklara vetenskapliga språket och därför förespråkar han med emfas att vi nu måste låta engelska vara detta enda språk. Tiden mellan latinets och engelskans dominans beskriver han som en »tid av språkförobistring» och som en »parentes» vilken vi »slutgiltigt måste ta oss ur».

Budskapet till våra studenter är tydligt: bemöda dig inte om att utveckla dina språkliga färdigheter på ditt modersmål – sånt hör hemma i bloggar eller populärvetenskap och kan inte tillerkännas minsta vikt vid tjänstetillsättningar. Alla talar nu nämligen engelska, och så ska det vara!

Innan vi slutgiltigt ger upp våra modersmål vore det emellertid bra att försäkra sig om att detta verkligen är bäst för den filosofiska forskningen. Går det kanske att göra troligt att perioder av mångspråkighet är mindre fruktsamma och framgångsrika än perioder av enspråkighet? De belägg som Hansson anför till förmån för latinets betydelse långt in på sjuttonhundratalet visar, om något, att detta var ett sekel då latinet definitivt hade förlorat sin särställning. Det var ett av många språk, inte alls oviktigt, men samtidigt inte i närheten av den ställning engelskan numera har och som latinet hade haft långt

tidigare. Det måste därför klargöras hur det kan komma sig att den mellantid av »språkförbistring» som inträdde med latinets gradvisa fall från tronen sammanfaller så väl med en så rik och blomstrande tid för vetenskap och filosofi som den mellan, låt säga, ca 1650–1945. Där förekom nämligen ingen språkförbistring alls, ingen »... förvirring i deras språk, så att den ene inte förstår vad den andre säger» som i historien om Babels torn (GT 1 Mos 11:7). De vetenskapliga samtalen blomstrade som aldrig förr, genom översättningar, reviderade upplagor och vetenskaplig korrespondens. Eller hur?

Den individ som vill stärka sitt CV eller den institution som vill göra karriär bland rankinglistor gör klokt i att få så mycket som möjligt publicerat på engelska. Det är nu det som räknas. Att svenska filosofer reder sig rätt väl bland de engelskspråkiga tidskrifterna är förstås trevligt och ger oss ett försteg gentemot många andra länder och språk (ifall man nu ska anlägga en egoistisk nationalekonomisk aspekt på detta). Det vore emellertid en stor illusion att härav dra slutsatsen att vi ens är i närheten av att behärska engelsk sakprosa med samma självklara säkerhet som vi skulle kunna behärska svensk sakprosa, ifall vi ansträngde oss. Att svenska filosofer gör relativt sett mycket få språkliga fel, som redaktörer har rapporterat till Hansson, innebär inget annat än att vi med viss lätthet når upp till vad som måste betraktas som en miniminivå av kompetens. Att skriva väl är något helt annat.

Om filosofins makthavare i Sverige därför förordar att vi gott kan strunta i att öva våra tankar på vårt bästa språk, med följden att vi antingen lever och arbetar i illusioner om vår engelskspråkliga förmåga, eller utan illusioner accepterar att vi alltid kommer att spela i andralaget, är detta något som måste diskuteras mer. Det kan inte vara syftet med vår relativa duktighet i engelska att den ska tränga ut vår potentiellt eminenta skicklighet i svenska. Inte heller bör meriter på svenska räknas som andrasortering.

→

Robert Callergård

SLUTREPLIK TILL ROBERT CALLERGÅRD

Sven Ove Hansson

VI ÄR ÖVERENS om behovet och nyttan av att filosofiska texter skrivs på många olika språk, däribland svenska. Åsiktsskillnaden gäller, som jag framhöll i min artikel, endast »på vilket språk filosofisk forskning primärt ska presenteras».

Om du har ett nytt bidrag till den filosofiska forskningen, på vilket språk ska du publicera det? För mig är svaret självklart, och det är alldeles detsamma som om du har ett nytt bidrag till forskningen inom t.ex. kemi, geologi, eller nationalekonomi: Du bör publicera på ett språk som det stora flertalet experter inom området kan läsa. Detta är enda sättet att underkasta sig den skarpaste kritiska granskning man kan få. Det är så vetenskapen framskrider.

Jag delar inte uppfattningen att det skulle vara hart när omöjligt för en svensk att lära sig skriva god vetenskaplig sakprosa på engelska. Tusentals svenska forskare, däribland ett stort antal filosofer, har mycket verksamt bevisat motsatsen.

→

Sven Ove Hansson

ANN HEBERLEIN: *Etik – människa, moral, mening. En introduktion*, Stockholm: Albert Bonniers förlag, 2014.

DET TILLHÖR VERKLIGEN inte vanligheterna att ett stort svenskt förlag ger ut en bok vars uttalade »ambition är att erbjuda en grundläggande introduktion till ämnet etik» (s. 14).¹ Att Bonniers nu likväl har valt att göra detta torde åtminstone delvis – ja, kanske till rätt stor del – bero på att personen bakom introduktionen ifråga är Ann Heberlein, forskare i etik på teologiska institutionen vid Lunds universitet och under senare år flitigt engagerad debattör i etiska frågor både på radio och i flera av landets större dagstidningar, samt författare till ett flertal böcker, däribland den mycket omtalade *Jag vill inte dö, jag vill bara inte leva* (Weyler förlag, 2009). Heberleins nya bok, *Etik – människa, moral, mening*, har också på tämligen kort tid uppmärksammats i såväl *Dagens Nyheter* (Yrsa Stenius) som *Göteborgsposten* (Gabriel Byström), *Svenska Dagbladet* (Martin Gustafsson) och *Sydsvenskan* (Sven-Eric Liedman), i vilka det inte minst har hävdats att den utgör en mycket välskriven och engagerande ingång till moralfilosofin som inte bara studenter i etikämnet utan även många andra människor skulle kunna få ut en hel del av att läsa.

Jag måste medge att dessa omdömen gör mig lite sorgsen. De vittnar inte bara om en väldig okunnighet med avseende på den filosofiska etikens innehåll, utan också om någonting som gränsar till likgiltighet både inför betydelsen av klarhet och noggrannhet i filosofiskt arbete och inför risken att bidra till att människor som skulle kunna tänkas vara intresserade av att läsa in sig lite grann på moralfilosofins område blir vilseledda. För *Etik – människa, moral, mening* är en fullständigt hopplös bok. Den är fylld med ytliga och ofta nog oerhört slarviga (ibland direkt motsägelsefulla) resonemang i vilka olika frågor blandas samman; olika teser och posi-

tioner framställs genomgående på sätt som är oklara och som i flera fall dessutom involverar grundläggande missförstånd; det hänvisas till en uppsjö av tänkare från olika discipliner utan minsta tillstymmelse till försök att placera in de idéer som tillskrivs dessa personer i de kontexter där de ursprungligen formulerades (något som skulle kunna ha visat att idéerna faktiskt inte självklart kan användas för de syften som Heberlein önskar); i samband med de citat som återfinns i boken saknas ordentlig information om varifrån citaten egentligen är hämtade och om översättningarna (i de fall det rör sig om sådana) är Heberleins egna eller någon annans; med mera. Boken är så pass slarvigt skriven att den riskerar att ge Stefan Fölster och andra kritiker av humanioras betydelse vatten på sina kvarnar: man kan nästan höra dem börja mullra att om filosofi är ett ämne som bedrivs på ett så här slapphänt sätt finns ingen vettig grund till att erbjuda statliga lån till studier i det.

Att gå igenom var och en – eller ens särskilt många – av alla de egendomligheter som *Etik – människa, moral, mening* innehåller är en uppgift som jag varken kan eller har någon lust att försöka ta mig an här. Till att börja med skulle det kräva mer tid och större utrymme än vad jag har till mitt förfogande för denna recension. Med största sannolikhet vore en sådan genomgång också fruktansvärt tråkig, både att utföra och att läsa. Möjligen skulle man kunna ha förväntat sig att någonting sådant skulle ha skett i samband med den fackgranskning som boken enligt försättsbladet varit utsatt för. Men samtidigt måste man kanske fråga sig huruvida en enskild person i relation till en föreslagen introduktionsbok i etik rimligen kan ha i uppgift att till exempel framhålla betydelsen av den inom etisk teoribildning så viktiga distinktionen mellan riktighetskriterium och beslutmetod; att påpeka skillnaden mellan att fråga sig varför (eller i kraft av vad) moraliskt rätta handlingar är just moraliskt rätta och varför vi bör utföra moraliskt rätta handlingar; att gå igenom vissa grundläggande aspekter av vad som brukar kallas för argumentationsanalys, samt visa varför slutsatsen i det exempel på ett moraliskt argument som författaren bygger sin diskussion om detta kring inte följer från de uppställda premisserna; att ta upp den grundläggande innebörden i sådana begrepp som *moralisk objekti-*

vism, moralisk realism och moralisk relativism; att upplysa om att etisk partikularism inte är detsamma som etisk partialism eller grupp-egoism; att påpeka skillnaden mellan den så kallade *ändamålsformuleringen* av Kants kategoriska imperativ – vilken Heberlein återger på följande sätt: »Handla så att du brukar människonaturen i din person som i varje annan person alltid även som ändamål och aldrig blott som medel» (s. 77) – och vad Heberlein sedan går vidare till att säga, nämligen att »[d]etta innebär att människor aldrig får användas som medel till att uppnå något, utan blott som mål i sig själva» (s. 77f); att upplysa om det korrekta antalet formuleringar av det kategoriska imperativet i Kants *Grundläggning av sedernas metafysik*; att gå igenom några olika sätt på vilka man kan förstå etisk kontraktualism; att gå igenom några viktiga positioner, samt de mest inflytelserika argumenten för och emot dessa, i den filosofiska debatten om fri vilja; att framhålla att det finns olika sätt att tänka kring vad praktisk rationalitet är för någonting; och så vidare. Självklart gör vi alla misstag, men utgör inte åtminstone flertalet av de saker som just omnämnts exempel på sådant som en aspirerande författare till en grundbok i etik måste kunna antas vara klar över på förhand? Oavsett vad svaret på denna fråga kan tänkas vara skall jag här nöja mig med att försöka illustrera den generella bristen på skärpa i Heberleins bok med två exempel.

(i) I bokens andra kapitel (»Människan») frågar sig Heberlein bland annat följande: »*Vilket värde har [människan], om något? Vad eller vem ger henne detta värde?*» (s. 64; kursiveringar i originalet). Heberleins svar på den första frågan är att det verkligen existerar någonting sådant som ett grundläggande människovärde – ett egenvärde som är unikt för människan och som tillkommer var och en av oss i samma utsträckning. På grund av detta värde är alla människor också utrustade med vissa »grundläggande rättigheter, som rätt till liv, rätt till frihet, rätt till personlig säkerhet och rätt till ett värdigt liv» (s. 79). (Hur Heberlein mer specifikt tänker sig att innehavet av dessa rättigheter skulle följa från innehavet av det för människan specifika egenvärdet får vi tyvärr aldrig veta.)

Men i kraft av vad – i kraft av vilken eller vilka egenskaper – äger vi människor då detta unika värde? På denna fråga erbjuder He-

berlein inte bara ett utan två svar. Enligt det första är det rätt och slätt själva »arttillhörigheten» som utgör »grunden till värdet»: det vill säga, människan »har ett särskilt värde i kraft av att vara människa» (s. 71). Bara några få sidor längre fram finner vi emellertid istället följande:

Därför förslår jag att vi, i enlighet med den humanistiska etiken, härleder människans värde ur det faktum att vi kommit överens om att hon har ett värde: *Varje människa äger ett unikt, okränkbart värde eftersom vi kommit överens om att alla varelser som tillhör arten människa är innehavare av detta värde i lika stor utsträckning* (s. 76f; kursiveringar i originalet).

Enligt det här andra svaret är det alltså *inte* fallet att varje människa äger ett särskilt, grundläggande värde i kraft av själva sin arttillhörighet, utan istället hävdas det nu att varje människa är utrustad med ett sådant värde i kraft av en gemensam överenskommelse om att alla individer tillhörande människoslagarten är utrustad med det.

Vilket av dessa två svar som Heberlein egentligen omfattar förblir höljt i dunkel. Faktum är att hon inte ens ger uttryck för någon som helst medvetenhet om att det verkligen rör sig om två väldigt olika svar. Givet den stora betydelse som Heberlein emellertid tillmäter förekomsten av ett unikt människovärde kan det i vilket fall noteras att det andra svaret förefaller allt annat än lovande. Att vi – vi människor får man väl anta att Heberlein menar – har kommit överens om att alla individer tillhörande arten människa äger ett särskilt värde stämmer naturligtvis inte: när skulle denna överenskommelse ha skett? Var jag sjuk? Eller var jag kanske inte ens född? Inte heller förefaller det rimligt att tro att alla människor inombords, åtminstone, faktiskt är överens om att människor äger ett särskilt värde – att vi *skulle* komma överens om att det förhåller sig på detta sätt om det hölls en allmän omröstning och alla röstade i enlighet med sin inre övertygelse. Som Heberlein själv noterar finns det till exempel ett antal inflytelserika filosofer enligt vilka det som krävs för att en individ, alldeles oavsett arttillhörighet, skall vara utrustad med ett särskilt etiskt värde är att individen kan uppleva smärta och förnöjsamhet. Och hur gärna många av oss än önskar

att så inte vore fallet, så finns det förstås också exempel på personer som menar att sådana saker som hudfärg och/eller könstillhörighet spelar in vid bestämmandet av en individs etiska status. Till sist: även om det verkligen skulle råka förhålla sig så att alla människor på jorden vid just denna tidpunkt faktiskt var överens om att alla individer av arten människa äger ett för människan unikt värde, så skulle denna grund ryckas undan så snart någon ändrar uppfattning, eller när en ny människa med en annorlunda övertygelse kommer till. En sådan instabilitet med avseende på huruvida det finns eller inte finns ett specifikt människovärde verkar föga attraktiv.

Bättre då kanske för Heberleins syften att luta sig mot det första svaret ovan – det vill säga, att människor äger ett särskilt värde helt enkelt i kraft av att de är just människor. Men detta svar framstår å andra sidan som en aning desperat: det är ett svar som Heberlein tycks dragen till framför allt på grund av att det dels skulle medföra att verkligen *alla* människor är utrustade med det relevanta värdet (oavsett om de är innehavare av förnuft, medvetande, en viss hudfärg, en viss könstillhörighet, eller liknande), och dels för att det skulle medföra att det verkligen rör sig om ett värde som är *exklusivt* för människor (vilket inte skulle vara fallet om varje individ utrustad med till exempel förmågan till upplevelser av lust och olust är ägare av värdet). Det här ger dock upphov till åtminstone följande frågor: (a) Om det viktiga bara är att hitta en grund till ett unikt människovärde, utan hänsyn till hur rimlig den föreslagna grunden är i sin egen rätt, så skulle väl vilken egenskap som helst som är specifik för människan och som tillkommer alla av artens medlemmar duga lika bra? Varför skulle just arttillhörigheten vara den relevanta grunden? (b) För det andra kan man undra om Heberlein verkligen är så bergfast övertygad om att det finns någonting sådant som ett unikt människovärde att hon är beredd att nöja sig med till exempel arttillhörighet som grunden för detta värde även om arttillhörighet, betraktat för sig, inte framstår som en etiskt relevant egenskap (vilket det för väldigt många av oss, tror jag, inte gör)?

(ii) Enligt en vanlig och åtminstone vid första anblick mycket rimlig föreställning är en viktig komponent i det att leva ett moraliskt gott liv att man generellt utför moraliskt riktiga eller korrekta hand-

lingar. Men vad utmärker egentligen moraliskt rätta handlingar; vad är det som gör de handlingar eller beteenden som är moraliskt rätta till just moraliskt rätta handlingar eller beteenden? Och hur bör vi gå tillväga i vårt vardagliga beslutsfattande för att så gott vi kan försäkra oss om att vi på det stora hela handlar moraliskt korrekt?

Flera etiska teorier med ambitionen att besvara den ena eller båda av dessa frågor har föreslagits inom den normativa moralfilosofin. Heberlein ägnar stora delar av bokens tredje kapitel (»Moral») åt en genomgång av några inflytelserika exempel på sådana teorier. Efter att på mer eller mindre rättvisande sätt (tyvärr oftast det senare) presenterat och kritiserat till exempel *utilitarism*, (kantiansk) *pliktetik* och *kontraktualism* når hon fram till det alternativ som hon menar är mest rimligt eller attraktivt, nämligen *dygdeetik* (i synnerhet den variant av detta som brukar kallas för *omsorgsetik*).

Vad är då fördelen eller fördelarna, enligt Heberlein, med dygdeetik i jämförelse med de teorier hon diskuterat tidigare? Här kan det vara på sin plats med ett lite längre citat från inledningen av sektionen om dygdeetik:

Frågan »Vilken handling är den rätta?» är definitivt den moderna filosofins fråga. Som man frågar får man svar, brukar man ju säga, och det stämmer i allra högsta grad också när vi diskuterar etik. Fixeringen vid rätta handlingar leder till teorier som fokuserar på rättigheter och skyldigheter; vad som utmärker en god människa diskuteras mera sällan. Men på senare år har *dygdeetiken*, den etiska riktning där just frågan om den goda människan står i centrum, fått något av ett uppsving. Frågan om vad som är en god människa – och hur man blir en god människa – borde vara viktigare än frågan om vad som är en rätt handling, menar rättighetsteoriernas kritiker.

Min största invändning mot rättighetsteorier och handlingsfokuserade filosofiska riktningar handlar om synen på människan. Jag menar att vi behöver en helhetssyn på människan och hennes handlingar: en människa är inte bara en serie fristående handlingar. Enskilda handlingar kan inte isoleras från varandra utan måste ses i ett större, vidare perspektiv. Under det

senaste året har miljöfrågan och klimatförändringar stötts och blötts i oändlighet. Självklart är det bra att ta ansvar för miljön, att handla kravmärkt, åka kollektivt och spara energi, men det räcker inte. Vad spelar mina ekologiska bananer för roll om jag blundar för att grannen misshandlar sin kvinna? Kan mitt bussåkande uppväga att jag sjukskriver mig fast jag inte är sjuk? Gör mina kläder av ekologisk bomull det mindre klandervärt att jag betalar snickaren svart? Den som strävar efter att vara en människa hon kan vara stolt över, måste reflektera över sitt ansvar på alla områden.

Dygdetiken utmärks av en helhetssyn på människan, hennes handlingar och hennes sammanhang. Den kretsar kring frågan om den goda – *dygdiga* – människan och vad som är gott för henne. Dygdetiken frågar inte främst om handlingar, utan om mänskliga egenskaper. Vilka karaktärsdrag utmärker en god människa? Dygdetiken intresserar sig alltså för vad som utmärker en god människa och hur man blir en god människa, snarare än vilka handlingar som är de rätta. En god människa – en dygdig människa – utför goda handlingar, och om vi är goda behöver vi inte bekymra oss om plikter, regler, rättigheter och så vidare (ss. 226–227; kursiveringar i originalet).

Det finns en rad problem med avseende på vad som sägs i citatet ovan. (A) Till att börja med är det givetvis inte så att frågan »Vilken handling är den rätta?» är den moderna filosofins fråga. Det är inte ens den moderna *moral*filosofins fråga. Det kan kanske däremot med viss rätt hävdas att den moderna normativa etiken har dominerats av tänkande kring de frågor som nämndes tidigare, det vill säga om vad det är som gör moraliskt rätta handlingar moraliskt rätta, samt hur vi bör resonera för att med tillförlitlighet komma fram till vad som vore det moraliskt rätta att göra i olika situationer. (B) För det andra är det knappast fallet att modern normativ etik framför allt utmärks av »teorier som fokuserar på rättigheter och skyldigheter». Visst har det gjorts en hel del filosofiskt arbete om rättigheter, och en del personer har också försökt utveckla teorier om rätt handlande i vilka rättigheter verkligen spelar en central

roll. Men det gäller inte för alla – inte ens för särskilt många – normativa etiska teorier att de fokuserar särskilt på rättigheter. (C) För det tredje är det väldigt svårt att förstå varför moderna etiska teorier, som Heberlein antyder, skulle vara förbundna till en syn på människan enligt vilken hon inte är någonting annat än »en serie av fristående handlingar». I så måtto som vi människor är varelser som utför handlingar, handlingar vilka kan vara moraliskt rätta eller felaktiga – och detta förnekar inte Heberlein – så förefaller det inte vara någonting särskilt märkligt i att resonera om vad det kan tänkas vara som gör våra handlingar moraliskt rätta eller felaktiga, eller om hur vi i vårt beslutsfattande med tillförlitlighet kan komma fram till vilka handlingar som är rätta snarare än felaktiga. Varför skulle sådant resonerande förbinda oss till en föreställning om människor som serier av fristående handlingar? (D) Det viktigaste problemet är emellertid att Heberleins huvudinvändning mot vad hon kallar för »handlingsfokuserade filosofiska riktningar» (vilka jag antar att hon menar inkluderar till exempel utilitarism, pliktetik och kontraktualism; märkligt nog säger hon dock aldrig detta rätt ut) i slutändan kokar ned till att dessa riktningar eller teorier svarar på någonting annat än vad Heberlein själv – och, om hon har rätt, dygdeetiken – är mest intresserad av. Att framhålla att det inte räcker »att ta ansvar för miljön, att handla krävmerkt, åka kollektivt och spara energi» för att vara en moraliskt god människa – för någon »att vara en människa hon kan vara stolt över» – är inte att framhålla någonting som utgör ett problem för teorier om rätt handlande av den enkla anledningen att de senare är just teorier om rätt handlande och *inte* teorier om vad som utmärker en moraliskt god människa. Såväl pliktetiker som kontraktualister och konsekventialister kan förstås hålla med om att det inte är tillräckligt för moralisk godhet att man handlar på ett moraliskt korrekt sätt inom ett begränsat område av livet.²

→

Frans Svensson

Noter

1 Alla sidhänvisningar i texten är till Heberlein, *Etik – människa, moral, mening*.

2 Jag vill rikta ett tack till Jens Johansson för synpunkter på en tidigare version av denna recension.

TULSA JANSSON: *Du har svaren! Filosofi till vardags*, Stockholm: Bromberg's förlag, 2012.

I BOKEN *Du har svaren! Filosofi till vardags* beskriver Tulsa Jansson rörelsen för filosofisk praxis, vars utövare vill låta skolor, företag och organisationer använda filosofin som ett redskap för reflektion, men som också erbjuder samtal med enskilda. De filosofiska praktikererna har därmed gett sig i kast med att popularisera filosofin. Jansson skriver dessutom själv en föredömligt lättläst prosa.

Du har svaren! består av två delar. I första delen presenteras teorin bakom filosofisk praxis. I andra delen beskrivs dess tillämpning. Mest intressant är här utdrag från Janssons egna samtal med klienter, vilka hon kallar för »gäster». Samtalen mellan den filosofiska praktikern och hennes gäst sker i en form som närmast påminner om besök hos psykolog eller kurator, även om Jansson själv betonar att det inte rör sig om någon form av eller ersättning för terapi. En viktig skillnad mellan terapi och det filosofiska samtalet är att det i det senare behandlas rent filosofiska frågor, och att personliga fakta om gästen i största möjliga mån hålls utanför.

Samtalen mellan Jansson och hennes gäster utgör en stor del av behållningen med boken. Så här ser till exempel en dialog mellan Jansson och Fru V ut:

[Filosofisk praktiker (FP)]: Vad är mod?

Fru V: Jag är modig! I politiska sammanhang talar jag ofta inför stora grupper och där känner jag att de litar på det jag säger och att jag har pondus.

FP: Men är det modigt att göra saker man är bra på? Det som är modigt för mig behöver inte vara modigt för dig, menar jag. Om du står och talar för grupper och lider och är skräckslagen men trots detta talar, då tänker jag att det är mod, men kanske inte om du är helt bekväm med detta även om andra tycker du är modig. Vad tycker du om detta?

Fru V: Ja, det stämmer nog. Då vill jag definiera mod som att våga ge sig ut i det okända. (2012, ss. 77–78)

Trots bokens förtjänster finns även utrymme för kritik. Jag ska här ta upp två aspekter där *Du har svaren!* kunde förbättrats. För det första borde filosofin fått ett större utrymme. För det andra är idén att filosofen bör ta gästens perspektiv tveksam ur en moralisk synvinkel.

Angående den första punkten beskriver visserligen Jansson filosofin träffsäkert, som när hon säger att »moralfilosofi handlar om hur jag bör leva och politisk filosofi handlar om hur vi bör leva tillsammans» (s. 24). Hon lyfter också fram det frigörande tankearbete som filosofi innebär. Men det är problematiskt att det filosofiska innehållet främst tar sig formen av ett fåtal citat från kända filosofer. För även om boken på detta sätt hålls lättbegriplig så ges aldrig tid att diskutera de filosofiska frågorna mer ingående. När Jansson citerar Kant säger hon till exempel att »[d]en tyska filosofen Immanuel Kant sa att man inte ska behandla människor enbart som medel utan som mål i sig» (s. 98). Hon konstaterar sedan, helt korrekt, att vi enligt Kant ska behandla även oss själva som mål och inte bara som medel. Men den som är nyfiken på Kants filosofi blir snart besviken, för Jansson säger bara att detta för henne betyder att »du har ett existensberättigande som går utöver det du gör» (s. 98). Och även om Kant hade hållit med så vore det i så fall knappast unikt för hans filosofi: så gott som alla moraliska teorier går med på att vi har ett existensberättigande utöver det vi gör, i den mån moraliska teorier alls uttalar sig om vårt existensberättigande.

Ibland blir resultatet dessutom förvirrande. När Jansson skriver att John Stuart Mill »var en engelsk filosof som förespråkade nyttoetik, så kallad utilitarism» (s. 106), är detta visserligen sant. Men utan vidare förklaring av utilitarismen får vi sedan i nästa mening veta att Mill »menade att det rätta för varje människa är att hon fritt ska få följa sina önskningar, hur märkliga de än kan te sig, utan att vi eller staten har rätt att hindra dem. Undantaget är om önskningarna kan skada andra» (s. 106). Även detta stämmer bra överens med Mills idéer. Men Jansson ger här läsaren intrycket att utilitarismen och Mills frihetsprincip är densamma. Och även om

Mill anammade sin frihetsprincip på utilitaristiska grunder, kan man ju acceptera frihetsprincipen men inte utilitarismen; eller utilitarismen men inte frihetsprincipen. Föreställ dig till exempel att det när människor fritt följer sina önskningar produceras en mindre total mängd lycka än vad som annars vore möjligt. Då måste vi välja mellan utilitarismen och frihetsprincipen.

Senare presenteras utilitarismen, efter dygd- och pliktetik, som den teori enligt vilken »[o]m handlingen leder till att den totala lyckan i världen ökar, så är den rätt» (s. 114).¹ Därefter säger Jansson om samtliga tre moralteorier att de kan »leda till absurda situationer i vissa fall, så det verkar inte rimligt att följa någon av dem slaviskt om man är intresserad av att göra det »rätta»» (s. 114). Frågan är dock hur vi ska förstå detta påstående. Taget ur sitt sammanhang verkar det vara ett uttryck för vad som inom moralfilosofin kallas partikularism. Enligt partikularismen finns det inte några sanna moraliska teorier som förklarar vad som är rätt och fel i alla handlingssituationer, men det är ändå sant i varje enskilt fall att ett eller flera handlingsalternativ är rätt.² Partikularismen rimmar på så sätt väl med tanken att vi kan göra det »rätta», men att det inte finns någon moralisk teori som vi »slaviskt» bör följa. Partikularismen är dock kontroversiell, och har Jansson den i åtanke borde hon även ge oss skäl för att acceptera den.

Kanske menar Jansson istället bara att ingen av våra hittills kända teorier undviker absurda konsekvenser, och att ingen av dem därför är korrekt. Man kan då invända att det nog är ett orimligt krav på en moralteori att den inte ska ge några som helst absurda utfall. I så fall har vi nog inte skäl att hålla någon teori för sann, inklusive hittills okända teorier, vilket inte tycks rimligt.

Kunde Jansson använt sig av filosofin på ett annat sätt? Forskare arbetar ständigt med att förbättra vår förståelse av olika filosofiska teorier. Janssons bok hade blivit bättre om hon gett en bild av deras arbete. Det hade inte behövt ta över hennes bok, men vi kunde i kortare passager fått bekanta oss med hur nutida filosofer försökt besvara traditionella filosofiska problem. Vi kunde exempelvis fått läsa om hur Kants efterföljare brottats med att formulera en vetlig version av det kategoriska imperativet, hur utilitarister kämpat

med att hitta en rimlig definition av lycka, eller hur vissa moralfilosofor försvarat jakten på generella teorier gentemot tidigare nämnda partikularister. Samtliga dessa problem är i sig fascinerande och kan presenteras (om än inte lösas) på några få sidor.

Stundvis påbörjar Jansson också sådana diskussioner – som när hon tar upp frågan om det är bättre att vara en olycklig gris än en lycklig intellektuell (ss. 89–90) eller diskuterar argument för och emot köttätande (ss. 114–116). Men det är för kort och för lite. Läsaren ges bilden att filosofi främst handlar om att utan förkunskaper sätta sig ner och resonera. Men filosofer har tagit oss långt på vägen mot att förstå filosofiska problem, och lär vi oss vad de har sagt slipper vi utföra ett dubbelt arbete.

Filosofisk praxis bedrivs antingen genom gruppsamtal, i form av caféer eller barngrupper med organiserad filosofisk diskussion, eller i form av enskilda samtal mellan en praktiker och hennes gäst. Min andra synpunkt på *Du har svaren!* rör just hur de enskilda samtalen går till. Jansson skriver här att praktiker »är inspirerade av ett så kallat sokratiskt ideal som innebär att vi tänker oss att en människa bär på en stor mängd visdom» (s. 19). Hon skriver vidare att:

en grundtanke, influerad av Sokrates [...] är att vi själva redan har den kunskap vi behöver, men att vi kan behöva hjälp och verktyg för att plocka fram den. Särskilt när vi står inför stora frågor kan det vara svårt att hålla tanken klar och behålla en konstruktiv distans till sitt dilemma. (s. 29)

Angående Sokrates trodde han att vi »har den kunskap vi behöver» eftersom all kunskap enligt honom är medfödd, och därför återerinnras snarare än lärs in efterhand. Sokrates är också känd för hur han i Platons dialog *Menos* försöker visa hur en slavpojke kan fås att återerinnra kunskaper om geometri endast genom att svara på ett stort antal frågor. Men hans syn på kunskap som medfödd ter sig väl knappast rimlig idag. Det ligger närmare till hands att misstänka Sokrates för att genom sina frågor utbilda slavpojken.

Däremot kan så klart Jansson mena något annat med ett »sokratiskt ideal». Hon kan mena enbart att praktikern ska ta gästens

åsikter på allvar, och inta en positiv attityd till gästens förmåga att lära sig något nytt samt korrigera felaktiga föreställningar. Kanske krävs det dessutom, precis som hos Sokrates, en ödmjukhet hos praktikern inför hennes egen kunskapsnivå.

Jag har inga invändningar mot ett dylikt »sokratiskt ideal». Däremot ställer jag mig frågande till vissa andra formuleringar hos Jansson, likt de följande:

En filosofisk praktiker är inte någon auktoritet i samtalet i den mening som man kan uppleva med en läkare eller psykolog. Vi är inte utbildade att diagnosticera, vi behandlar inte och har ingen annan typ av kunskap än den som gästen har. (s. 29)

En filosofisk praktiker moraliserar som sagt inte över gästens ståndpunkter och kommer inte med råd, utan studsar bara tillbaka bollen till gästen. [...] Gästen får vara sin egen domare och rådgivare. Idealet är att som filosofisk praktiker vara så fördomsfri som möjligt. Att faktiskt vara fördomsfri är förstås inte möjligt, men man kan åtminstone försöka vara varse sina egna preferenser så att man undviker att medvetet styra och påverka gästen. (s. 37)

När man kommer till en filosof med ett moraliskt dilemma är det alltså viktigt att förstå att man inte kommer få ett svar utifrån någon speciell idé om vad som är det rätta. Istället ges man möjligheter att utforska sin egen moral och hur man kan rättfärdiga sina handlingar utifrån denna. (s. 112)

Här verkar Jansson hävda åtminstone tre saker, nämligen: (a) att praktikern inte har någon annan typ av kunskap än gästen, (b) att praktikern inte bör försöka påverka gästen och (c) att gästen bör ges möjlighet att utforska sin egen moraluppfattning och hur hen kan rättfärdiga sina handlingar utifrån denna.

Angående (a) så är detta påstående nog helt enkelt falskt: praktikern har rimligen kunskaper inom åtminstone filosofiska frågor som gästen saknar. För övrigt är det ju just dessa kunskaper som gör praktikern till en lämplig samtalspartner.

Angående (b) och (c) finns det, som jag ser det, två tolkningar. Å ena sidan tyder formuleringar som »[g]ästen får vara sin egen domare och rådgivare» samt »[i]stället ges man möjligheter att utforska sin egen moral» på att gästen ses som en moralisk auktoritet – gästens egna uppfattningar, inklusive hennes moraluppfattning, ska genomsyra samtalet, och filosofen har inte i uppgift att förebrå eller kritisera gästen för hennes trosföreställningar. Åtminstone gäller detta så länge inte gästens föreställningar är inkonsistenta. Problem uppstår dock om praktikern träffar en människa som har direkt felaktiga föreställningar om rätt och fel, likt en person med homofoba eller rasistiska åsikter. Ska då praktikern hjälpa denna människa att rättfärdiga hennes moraluppfattning? Många filosofer som är aktiva i samhällsdebatten har ju istället strävat efter att förändra hur människor tänker i moraliska frågor. De har bland annat argumenterat för att vi måste ge mer pengar till fattigdomsbekämpning, sluta äta kött, minska våra koldioxidutsläpp, och ta emot fler flyktingar och utsatta. Filosofer som Peter Singer och Toby Ord föregår dessutom med gott exempel genom att ge en stor del av sin inkomst till välgörenhet. Har praktikern inte någon motsvarande uppgift att få sina gäster att överge felaktiga föreställningar i moralfrågor, även om detta inte hjälper gästerna att rättfärdiga sina egna föreställningar om rätt och fel?

En annan möjlighet, och en i min mening rimligare sådan, är att praktikern visserligen har djupare kunskaper om rätt och fel, eller åtminstone om vilka filosofiska positioner som är rimligare än andra, men att det bästa sättet att i praktiken förbättra människors tänkande och handlande är att utgå från deras egna perspektiv. Detta kräver dock en aktiv och ifrågasättande praktiker som använder sina kunskaper till att styra samtalet åt rätt håll. Janssons dialoger med hennes egna gäster tyder på att detta är hur praktikern faktiskt arbetar, men hennes beskrivning av teorin bakom filosofisk praxis tyder på motsatsen. Här hade det behövts ett klargörande.

Trots ovanstående kritik överväger det goda i *Du har svaren!* dess brister. Framför allt är boken ett modigt försök att få filosofin att

ta större plats i samhället. Jag hoppas att forskarsamhället låter sig inspireras av henne såväl ambitions- som stilmässigt.³

→

Simon Rosenqvist

Noter

1 Läsaren bör uppmärksammas på att det finns en bättre och mer vedertagen formulering av utilitarismen, nämligen att en handling är rätt om och endast om den producerar minst lika mycket lycka som varje alternativ handling som agenten kan utföra. Det finns åtminstone två problem med att istället, som Jansson gör, formulera utilitarismens riktighetskriterium som »om handlingen leder till att den totala lyckan i världen ökar, så är den rätt». För det första kan ju en handling öka den totala mängden lycka i världen utan att öka den i så stor utsträckning som möjligt, i vilket fall utilitaristen vill säga att handlingen ändå är fel. För det andra kan agenten ha att välja på endast handlingar som minskar den totala mängden lycka, i vilket fall den eller de handlingar som minskar lyckan i minsta möjliga utsträckning är rätt.

2 Att förklara vad som är rätt och avgöra vad som är rätt är dock två olika saker. Vi kan till exempel hävda att det inte finns några teorier som förklarar vad som är rätt och fel i alla situationer, men att vi likväl kan använda teorier som tumregler för att avgöra vad som är rätt och fel.

3 Jag vill tacka Jens Johansson och Milena Siegrist för värdefulla kommentarer.

ESKIL FRANCK: *Giv mig, min son, ditt hjärta*,
Stockholm: Fri Tanke, 2013

Tolkning och sanning. Ett dilemma.

ESKIL FRANCK AVSLUTAR sin gripande bok, *Giv mig, min son, ditt hjärta*, med följande citat som han har hämtat från Amos Oz bok *Hur man botar en fanatiker*: »Vem har egentligen den rätta tron? Och i den här berättelsen svarar Gud: »Om jag ska säga som det är, min son, så är jag inte religiös. Jag har aldrig varit religiös, jag är inte ens intresserad av religion»». Orden fastnar lätt och känns skrattretande befriande. Det är skönt med en Gud som i alla fall inte är religiös!

Religiositet och kristen tro har för Eskil Frank varit en ständig följeslagare och utmaning. Nu har han lagt av sig bördan i ord och handling. 2006 avsade han sig sitt prästämbete i Svenska kyrkan efter trettio yrkesår.

Eskil Francks bok har sin drivkraft i att han efter många år släpper fram sin känsla av att inte vara i samklang med vad prästämbetet begär av honom. Beslutet att lämna kyrkan handlar om en önskan att vara sann mot sig själv. Franck längtar efter att »foga samman trons värld med livet, sanningsanspråken med erfarenheterna av verkligheten». Han vill finna ett slags kontaktyta mellan trons sanningsanspråk och hur livet gestaltar sig. Detta livslånga arbete får vi ta del av genom att Franck återger huvuddragen i sitt liv. Han föds in i en prästsläkt. Som ende sonen förväntas även han bli präst. Det blir han. Så småningom disputerar han och blir docent i teologi vid Uppsala universitet. Under sju år var han en uppskattad rektor för Pastoralinstitutet i Uppsala som har till uppgift att utbilda präster. Han har deltagit i flera utredningar bl.a. i en om kyrkan och homosexuella människor. Utan tvekan har Eskil Franck varit en betydelsefull röst inom Svenska kyrkan.

Bokens tonfall är sympatiskt lågmält. Det Franck har skrivit är ett slags existentiell självbiografi som innehåller intressant stoff om både hans privata liv och yrkesliv. Fram träder en människa med engagemang och värme men som också är smått troskyldig. Det är lätt att ta till sig bokens budskap om hur han har upplevt den

kristna trons olika sidor och att bli berörd av vad Eskil Franck har känt och upplevt. Hans kristna bakgrund är konservativ och portaltgestalten i denna tradition är Henrik Schartau. Denna tradition beskrivs gärna som känslolöst, med långa, stränga predikningar. Dessa förmedlade ofta att tron främst handlar om föreställningar kring himmel och helvete, synd och skuld, att det som står i bibeln är bokstavligt sant och att man inte sätter sig upp mot överheten. Kristendomen som en patriarkal struktur. För Eskil Franck innebar detta att somliga trossatser skulle tas bokstavligen, till exempel den om Jesu uppståndelse.

När Franck inledde sina teologistudier nåddes han efterhand av en växande insikt om teologin och tron som en konstruktion. Han började avlägsna sig från ett absolut sanningsanspråk till att förhålla sig tolkande och historiskt till tron. Intressant och tankeväckande med Eskil Francks utveckling är hur han försökt finna – och leva med – den delikata balansen mellan fakta och tolkning. Men till slut väljer han en tredje väg. Jesu uppståndelse är en trossats som kan betraktas som sann och historisk eller, om man inte tror på det sättet, så kan den ses som en berättelse som ger existentiella insikter. Frågan som då reses är om dessa gör anspråk på att vara faktiska informationer om verkligheten eller ej. Detta är en frågeställning som har ackompanjerat kristen tro och tradition i alla tider. Franck menar att kristendomen vann framgång tack vare att Jesu uppståndelse uppfattades bokstavligen. Om den endast hade varit ett skeende av metaforisk karaktär eller en till intet förpliktigande berättelse, hade kristen tro inte varit särskilt unik, låter Franck framskymta. Förhållandet mellan »symbolisk förståelse kontra fysisk verklighet» innebär för Franck ett ställningstagande där kristen tro börjar och slutar. Tron på Jesu faktiska uppståndelse, som Franck menar är grundbulten i kristen tro, kan han inte omfatta. Det gör att han som präst inte finner en överensstämmelse mellan inre övertygelser och yttre handlingar, som jag läser honom. En symbolisk tolkning förefaller inte vara nog för Franck. Han slutar i viss mån där han börjar, men går nu vidare. Han vandrar en väg från bokstavlig tro till att omfatta en symbolisk trosuppfattning –

och till att sluta med att se tron återigen som sann men inte kunna omfatta dess bokstavlighet. Den tredje vägen han så väljer handlar varken om bokstav eller symbol. Nu står Eskil Franck utanför kyrkan men känner sig fri.

→

Catharina Stenqvist