

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI  
NR 3 2014 | ÅRGÅNG 18

*Bokförlaget* THALES

### Inledning

ATT FÅ BARN och bli förälder är för många en viktig del av livet och längtan efter barn har sedan länge drivit på den reproduktionsteknologiska utvecklingen. Med nya reproduktionsmetoder följer emellertid nya etiska frågor, och den kanske mest kontroversiella frågan idag är surrogatmoderskapets vara eller icke vara. Förutom att frågan är kontroversiell utgör den också en feministisk vattendelare: medan somliga feminister menar att surrogatmoderskap är moraliskt förkastligt,<sup>1</sup> menar andra att det finns starkare feministiska argument till försvar för surrogatmoderskapet än vad det finns motargument.<sup>2</sup>

Det finns två olika former för surrogatmoderskap – dels det kommersiella (där kvinnan får ekonomisk ersättning för att bära och föda barnet) och dels det altruistiska (där kvinnans motiv antas vara altruistiskt och ingen ekonomisk ersättning utgår). Medan en övervägande del av rösterna i debatten ger uttryck för åsikten att det kommersiella surrogatmoderskapet är förknippat med betydande moraliska problem, är det för många inte lika tydligt att det altruistiska surrogatmoderskapet är moraliskt problematiskt. Det verkar helt enkelt svårt att sätta fingret på vad som skulle vara felet med den altruistiska formen.<sup>3</sup>

I den här artikeln ämnar jag belysa frågan om surrogatmoderskap utifrån Kimberly Yurackos bok *Perfectionism and Contemporary Feminist Values*. Yurackos övergripande tes är att det finns goda skäl för feminister att kritisera vissa val som kvinnor gör – t.ex. valet att arbeta inom sexindustrin, att medvetet framställa sig själva som sexobjekt eller att helt ge upp sitt aktiva deltagande i arbetslivet för att vara hemma och ta hand om hem, man och barn – men att denna kritik förutsätter en perfektionistisk idé om det goda livet. Det är alltså inte omständigheterna under vilka valet träffas som borde vara feministens fokus, menar Yuracko, utan valets substan-

tiella innehåll. Om denna tes är riktig, och om det finns tillräckligt stora likheter mellan valet att t.ex. prostituera sig och att bli surrogatmoder, verkar det såldes följa att surrogatmoderskapet är problematiskt ur ett feministiskt perspektiv, och detta alldeles oavsett i vilken form det förekommer.

Två problem med kommersiellt surrogatmoderskap

SOM VI HAR sett menar många debattörer att det finns något moraliskt problematiskt med surrogatmoderskap i sin kommersiella form. Men vilka skäl anger man då för detta? I rapporten *Assisterad befruktning – etiska aspekter* (2013:1), behandlar statens medicinsketiska råd (Smer) frågan om surrogatmoderskap. Medan en majoritet av rådets ledamöter ansåg att det under vissa omständigheter kunde vara etiskt godtagbart med altruistiskt surrogatmoderskap, tar rådet enhälligt ställning emot surrogatmoderskap i sin kommersiella form. Två huvudsakliga skäl anges för detta ställningstagande: för det första menar man att kommersialiserat surrogatmoderskap kan leda till en ökad exploatering av kvinnor och för det andra att kommersialiserat surrogatmoderskap kan leda till en kommersialisering av fortplantningsprocessen. Låt oss titta närmare på vart och ett av dessa argument.

Att en resurs exploateras innebär som bekant att användandet inte görs med tillräcklig hänsyn. Oron här verkar således vara att kvinnor inte kommer att få tillräckligt betalt för sina tjänster, eller att de inte kommer att tas väl omhand i processen eller efter det att de lämnat ifrån sig barnet – båda mycket goda skäl att ha stor insyn i och regler kring kommersiellt surrogatmoderskap, men knappast något som gör det kommersiella moderskapet moraliskt problematiskt *i sig*. Om detta var det enda problemet med kommersiellt surrogatmoderskap borde man kanske snarare – liksom många liberala debattörer gör – förespråka öppenhet, insyn och skärpta regler, men inte ett förbud. Kanske borde man på basis av detta argument även föreslå en nationell surrogatmarknad som skulle kunna undvika mycket av den problematik som följer av transnationellt surrogatmoderskap – ett förslag som har varit märkligt frånvarande

i den svenska debatten.<sup>4</sup> Problemet för många feminister är emellertid att detta argument visserligen är rimligt (det finns en reell risk att kvinnor exploateras och detta är ett stort problem), men det leder inte långt nog. Även under godtagbara former verkar det finnas något problematiskt med ett kommersialiserat surrogatmoderskap – men vari, mer precist, ligger då problemet? Som vi har sett är Smers andra argument att det kommersiella surrogatmoderskapet kommer att leda till en kommersialisering av fortplantningsprocessen. Detta verkar vara ett problem som inte kan avhjälpas oavsett ersättningsnivåer eller specifikt regelsystem, och argumentet kanske således kommer närmare pudelns kärna. Argumentet känns också igen från en annan feministisk vattendelare: nämligen frågan om prostitution. Medan vissa feminister menar att prostitution (dvs. kommersialiseringen av sexuella tjänster) är oproblematiskt såtillvida kvinnorna som säljer sex inte blir tvingade eller exploaterade, menar andra att det finns ett djupare moraliskt problem här. Men vad är då problemet med kommersialisering, enligt den senare gruppen feminister? Vad är problemet med att kvinnor t.ex. säljer sin kropp och sina sexuella tjänster på en marknad?

#### Yurackos analys

OM NU KVINNOR väljer att prostituera sig för att tjäna vad man kan anta är välbehövda pengar (kanske för att betala skolgång, mat och kläder till sina barn, eller till något annat för den delen), vad är problemet? Varför skulle inte detta val vara lika legitimt som vilka andra val som helst som vi gör i olika situationer i livet? Denna fråga är väl värd att besvara, men besvaras på olika sätt av olika feminister. Enligt somliga (liberala) feminister är kvinnans beslut legitimt om det inte är ett val som hon utfört under någon typ av tvång – det som inte är legitimt är snarare, enligt dessa feminister, den kritik som riktas mot valet och (i förlängningen) mot kvinnan som gör det. Enligt andra feminister är beslutet moraliskt problematiskt även om det inte är gjort under tvång i traditionell bemärkelse – ibland för att det är gjort i relation till en illegitim valuppsättning, ibland för att det är resultatet av en sexistisk socialisation och

ibland för att kvinnor tvingas göra en annan typ av val än de som män vanligtvis behöver göra. Kimberly Yuracko argumenterar för att denna typiskt feministiska kritik vilar på en perfektionistisk idé om det goda livet. Kärnan i den feministiska kritiken bygger således på tanken att vissa val – på grund av sitt substantiella innehåll – helt enkelt inte är förenliga med ett gott mänskligt liv. Låt oss titta närmare på Yurackos argument.

I sin bok *Perfectionism and Contemporary Feminist Values* utgår Kimberly Yuracko (2003) från problemet med att kvinnors egna – och till synes fria – val ofta upprätthåller och förstärker ojämlika könsroller: kvinnor väljer ibland att arbeta inom sexindustrin, att medvetet framställa sig själva som sexobjekt eller att ge upp sitt aktiva deltagande i arbetslivet för att vara hemma och ta hand om hem, man och barn. Dessa typer av val – och det faktum att många kvinnor fortfarande gör dem – tycks vara problematiska om vi vill uppnå ett jämlikt samhälle. Problemet med traditionell feministisk teori är emellertid, enligt Yuracko, att feminister i sin kritik av dessa val ofta försöker förhålla sig neutrala till valets innehåll och istället väljer att fokusera på tveksamheter med omständigheterna under vilka de görs (t.ex. att de oftast är framtvingade eller är resultatet av en restriktiv och sexistisk socialisation). Yuracko menar vidare att detta är en misslyckad strategi. För att komma tillrätta med ojämlikheten i vårt samhälle, menar hon, borde samhället istället uppmuntra kvinnor att välja i enlighet med en väldefinierad och perfektionistisk föreställning om det goda livet. Yuracko har således två mål med sin bok: dels att visa varför det traditionella sättet att fokusera enbart på omständigheterna misslyckas; dels att utveckla en perfektionistisk värdeteori som är konkret nog att ligga till grund för tanken att vissa val som kvinnor gör är problematiska på grund av sitt substantiella innehåll. Yuracko börjar således med att belysa det faktum att feminister ofta använder begreppet tvång i en mer vidsträckt bemärkelse än den traditionella. Detta verkar också nödvändigt, fortsätter Yuracko, om vi vill ifrågasätta legitimiteten av valet att bli hemmafru, framställa sig själv som sexobjekt eller sälja sexuella tjänster.

Det finns två traditionella analyser av vad det innebär att utsättas för tvång. Enligt den första utsätts en person för tvång då hen står mellan valet att utföra en (oönskad) handling och få sina rättigheter kränkta, t. ex. då en person hotas till livet av en rånare. Anta att offrets preferensordning ser ut som följer: 1) att inte ge bort sina tillhörigheter och att inte bli skjuten, 2) att ge bort sina ägodelar och inte bli skjuten och 3) att inte ge bort sina ägodelar och bli skjuten. Enligt den rättighetsbaserade analysen skulle offrets val av alternativ (2) vara framtvingat eftersom hen har rätt att inte bli skjuten. Ett annat exempel är Robert Nozicks välkända fall där en slav ställs inför alternativet att utföra en oangenäm handling och slippa sin dagliga misshandel, eller att inte utföra handlingen och få sin dagliga dos med stryk. Eftersom slaven försätts i en situation där hon tvingas välja suboptimalt (att utföra den oangenäma handlingen) för att inte bli slagen av sin ägare så är valet, enligt denna analys, framtvingat.

Enligt den andra – och något utvidgade – analysen är ett val resultatet av tvång inte (endast) om hotet består av en rättighetskränkning, utan om hotet består i en reduktion av en persons redan befintliga (och förhållandevis stabila) välfärdsnivå. Ett exempel på denna typ av tvång är vissa typer av utpressning. En person som ställs inför valet att betala en utpressare en stor summa pengar för att kunna behålla sitt jobb och sin inkomst är knappast fri i sitt val, även om hotet i sig inte är en direkt rättighetskränkning. Även detta val, tycks det, är resultatet av en tvingande situation. Men det finns andra typer av valsituationer som feminister ofta vill kunna kritisera och som i alla fall inte uppenbarligen är framtvingade, ens enligt denna något utvidgade analys. En kvinna som väljer att prostituera sig för att tjäna pengar verkar t. ex. inte tvingad att göra detta i någon av bemärkelsen ovan, inte heller kvinnan som väljer att avstå från sitt arbetsliv för att vara hemma och ta hand om sina barn.

Yuracko menar att det finns en tredje typ av val som feminister ibland kallar tvingande, men som inte kan förklaras utifrån någon av de traditionella analyserna av tvång. Istället för att valen är

framtvingade menar Yuracko att de innefattar vad hon kallar förföriska erbjudanden (seductive offers). Enligt Yuracko är ett förföriskt erbjudande moraliskt problematiskt eftersom det tvingar en agent att fatta ett beslut i relation till en viss valuppsättning, nämligen en valuppsättning som innehåller två saker som inte borde vägas mot varandra. Det är denna typ av förklaring, menar Yuracko, som måste ligga till grund för feministers generella kritik av kvinnors val att bli hemmafruar, framställa sig själva som sexobjekt eller att prostituera sig (även om även dessa val naturligtvis kan vara fattade under tvång i mer traditionell bemärkelse).

Problemet med förföriska erbjudanden formuleras ibland som om det består av det faktum att två inkommensurabla värden ställs mot varandra. Detta förslag illustrerar Yuracko genom att hänvisa till feministen Margaret Jane Radins (1987, 1995) diskussion om inkommensurabilitet:

Radin argues that there are certain human aspects and attributes that cannot be weighed against or exchanged with other goods and services without destroying the unique value of that thing. In her view, babies and human sexuality are both incommensurable goods that cannot be traded for money or some other good without doing violence to our conception of what it is like to be human. Radin suggests not only that incommensurable goods cannot and should not be compared with or balanced against other goods and services, but that simply being presented with a choice set that attempts to do so does harm to the individual. (Yuracko 2003, s. 67)

Yuracko menar att vidare att Radins diskussion implicit förutsätter en perfektionistisk idé om det goda livet. Hon fortsätter:

What is problematic about these choices can only be understood by resorting to the perfectionist idea that individuals should not be presented with certain choices and trade-offs because they should not be encouraged to think about their characteristics and attributes in particular ways. (Yuracko 2003, ss. 74–75)

Yuracko menar således att feminister borde överge ambitionen att försöka kritisera kvinnors val på basis av en mer neutral värdeteori (dvs. genom att undvika att kritisera dessa val pga. deras substantiella innehåll), utan istället borde acceptera att feministiska argument ofta drivs av en perfektionistisk syn på det goda livet, enligt vilken vissa livsval inte är kompatibla med ett blomstrande mänskligt liv.

Kommersiellt vs altruistiskt surrogatmoderskap

OM PROSTITUTION ÄR moraliskt problematiskt av de skäl som Yuracko framför (dvs. för att det är oförenligt med ett blomstrande mänskligt liv), så ligger det förstås nära till hands att argumentera på ett liknande sätt när det gäller kommersiellt surrogatmoderskap: även om en fattig indisk kvinnas val att bli surrogatmoder inte är fattat under tvång i traditionell bemärkelse, kan det likafullt ses som illegitimt för att det är resultatet av ett förföriskt erbjudande – det erbjuder pengar (något som är synnerligen svårt för en fattig person att stå emot) i utbyte mot nio månaders havandeskap (något som en person inte borde se som en potentiell vara). Detta är alltså ett argument som för oss bortom problemet med risken för exploatering. Oavsett hur välbetald kvinnan är och hur hon behandlas i processen finns det något intrinsikalt problematiskt med verksamheten som sådan. En slutsats som många feminister välkomnar. Men hur var det då med det altruistiska surrogatmoderskapet? Kan ett altruistiskt surrogatmoderskap – till skillnad från t. ex. prostitution – vara förenligt med ett gott liv?

Denna ganska vanliga jämförelse mellan prostitution och surrogatmoderskap leder lätt till slutsatsen att det altruistiska surrogatmoderskapet skulle vara moraliskt oproblemiskt eftersom det ju inte innebär någon ekonomisk kompensation. Den underliggande tanken här verkar vara att om man bara tar bort pengar ur ekvationen så har man undvikit den enda möjliga invändningen – nämligen att vissa saker (däribland sex och moderskap) inte bör kunna köpas för pengar. Att jämförelsen med prostitution leder till denna slutsats är lättförståeligt, men slutsatsen är likväl felaktig. Som vi har sett är det inte kommersialiseringen *i sig* som gör att många



feminister motsätter sig t.ex. prostitution, utan snarare det faktum att någon som prostituerar sig (eller som ställs inför valet att prostituera sig) tvingas att se på sig själv på ett speciellt sätt och att detta inte är förenligt med ett blomstrande mänskligt liv. Betrakta t.ex. följande exempel: En professor erbjuder en student som är värd ett B i betyg ett A, under förutsättningarna att hon har sex med honom. I denna situation verkar studenten inte utsatt för tvång i traditionell bemärkelse – professorn hotar inte att kränka hennes rättigheter, eller att sänka hennes redan befintliga nivå av välbefinnande (väljer hon att inte ha sex med honom får hon ju det betyg hon faktiskt förtjänar). Inte heller erbjuder professorn någon ekonomisk kompensation – han försöker med andra ord inte köpa något som inte kan prissättas. Trots detta verkar valsituationen problematisk ur ett feministiskt perspektiv. Det verkar således vara ett misstag att tro att förföriska erbjudanden kan reduceras till problemet med kommersialisering.

En annan sak som skiljer det kommersiella surrogatmoderskapet från det altruistiska är naturligtvis motivet hos kvinnan som väljer att bära någon annans (biologiska) barn – i det ena fallet antar vi att det huvudsakliga motivet är pengar, i det andra att kvinnan har altruistiska motiv. Kan då denna skillnad utgöra en god grund för att fördöma kommersiellt surrogatmoderskap och välkomna det altruistiska?

Det första att notera här är att jämförelsen mellan surrogatmoderskap och prostitution lätt leder till tanken att det altruistiska surrogatmoderskapet skulle vara förhållandevis oproblemiskt eftersom sex utan betalning ofta antas vara vanligt sex. Surrogatmoderskap utan betalning är dock inte en vanlig graviditet. För att belysa en form av prostitution som har större likheter med det altruistiska surrogatmoderskapet skulle man emellertid kunna tänka sig följande scenario: Anta t.ex. att en ung kvinna får en förfrågan från familjens nära vänner om att ha en sexuell relation med deras utvecklingsstörda son som just nu går igenom en period med stora sexuella behov. De erbjuder henne ingen betalning, men menar att det vore hemskt vänligt av henne att ställa upp eftersom det ju är

svårt för sonen att få sina sexuella behov tillfredsställda på annat sätt – hon kan dock få lite pengar för ökade omkostnader. Flickan går hem och funderar på sina alternativ: hon har ingen egentlig vilja att ha sex med den utvecklingsstörda sonen, men känner att hon kanske borde göra det de ber om – familjerna är ju ändå goda vänner och hon tycker synd om dem för att de har det besvärligt med sonen. Hon beslutar sig således för att ställa upp.

Denna form av altruistiskt sex skulle troligtvis framstå som moraliskt problematiskt för många feminister, och sannolikt skulle tveksamheten kunna förklaras just av de skäl som Yuracko pekar på. Även utan kommersialisering och det mindre ädla motivet att tjäna pengar, är det val kvinnan ställs inför moraliskt problematiskt eftersom hon ombeds att tänka på sig själv och sin kropp som något som kan upplåtas för någon annan. Det är, i Yurackos termer, ett förföriskt erbjudande: det erbjuder uppskattning från den närmaste omgivningen (något som kanske är extra svårt för en ung kvinna att stå emot) för sexuella tjänster (något som en person inte borde se som en potentiell vara). Förslaget i sig är förnedrande och att man vädjar till kvinnans omsorg om andra gör inte situationen bättre än om man hade erbjudit henne pengar. Kanske kan man till och med tänka sig att just vädandet till en ung kvinnas omtänksamhet gör situationen än värre eftersom kvinnor (i högre utsträckning än män) förväntas tillgodose andras behov och leva upp till föreställningen om den omsorgsfulla kvinnan.

#### Slutsats

PROBLEMET MED DET altruistiska surrogatmoderskapet kan naturligtvis inte vara att det riskerar att kommersialisera fortplantningsprocessen. Men tittar man närmare på vad feminister egentligen verkar anse vara problematiskt med en kommersialisering och med prostitution, ser man att det altruistiska surrogatmoderskapet ingalunda är moraliskt oproblematiskt. Oavsett motiv eller förekomsten av ekonomiska transaktioner verkar surrogatmoderskap – i likhet med prostitution – ställa kvinnor i en situation där de lockas att göra ett val som till sitt innehåll är oförenligt

med ett blomstrande mänskligt liv. Det finns således feministiskt välgrundade skäl att hävda att även det altruistiska surrogatmoderskapet är moraliskt tvivelaktigt, men den som vill åberopa dessa skäl stödjer sig bäst på en perfektionistisk teori om det goda livet.<sup>5</sup>

→

*Lisa Furberg är forskare i praktisk filosofi vid Stockholms universitet.*

## Noter

- 1 Ekis Ekman (2010).
- 2 Kutte Jönsson »Förbud mot surrogatmödraskap elitistiskt» i *Aftonbladet* 2014 06 14.
- 3 Maria Sveland »Utan offer inga förövare» i *DN* 2010 09 16
- 4 För ett undantag se Angela Aylward och Christina Alvelin »Den som bär andras barn borde få betalt» i *Aftonbladet* 2013 03 06.
- 5 Jag vill rikta ett tack till Jens Johansson för synpunkter på en tidigare version av denna text.

## Referenser

- EKMAN, K. E. (2010) *Varat och varan: Prostitution, surrogatmödraskap och den delade människan*, Stockholm: Leopard förlag.
- SMER rapport (2013:1) *Assisterad befruktning – etiska aspekter*, Stockholm: Socialdepartementet.
- [http://www.smer.se/wp-content/uploads/2013/02/Smer\\_rapport\\_2013\\_1\\_webb.pdf](http://www.smer.se/wp-content/uploads/2013/02/Smer_rapport_2013_1_webb.pdf)
- YURACKO, KIMBERLY (2003) *Perfectionism and Contemporary Feminist Values*, Indiana: Indiana University Press.

*Alla människor har lika värde* är ett uttryck som flitigt återkommer i artiklar och debatt i svenska medier. Det åberopas utan närmare motivering. Det verkar inte behöva förklaras eller motiveras. Det ifrågasätts inte som moraliskt rättesnöre. Det bara är så – alla människor har lika värde.

Begreppet alla människors lika värde finns med i regeringsformen. Att det således står i svensk grundlag är kanske skäl till att det inte setts som nödvändigt att upprepa i annan lag. Ett undantag är hälso- och sjukvårdslagen där det finns med. I så kallat värdegrundsarbete förekommer begreppet. En rad internationella rättighetsförklaringar och konventioner är införlivade i svensk lag och där är begreppet, där det undantagsvis förekommer, inte så framträdande, vilket däremot begreppet människans värdighet är.

I nästa avsnitt går jag igenom internationella konventioner och undersöker om det är alla människors lika värde eller människans värdighet som ses som en grund för mänskliga rättigheter. Därefter diskuteras begreppet värdighet och det ställs i relation till begreppet alla människors lika värde.

Den svenska grundlagen med allas lika värde i förgrunden presenteras sedan. Därefter visar jag på den vanliga förekomsten av värdighet som begrepp i grundlagar i Tyskland och andra länder, till skillnad från Sverige där begreppet värdighet spelar en ringa roll.

Svensk debatt med allas lika värde i fokus tas sedan upp till diskussion. Varpå jag avslutar med slutsatser och förslag med sikte på att ge värdighetsbegreppet den tyngd det förtjänar i grundlagen och i andra sammanhang.

Internationella konventioner: värdighet i fokus

EFTER ANDRA VÄRLDSKRIGET har en lång rad internationella deklARATIONER, konventioner, förklaringar och koder om mänskliga

rättigheter tagits fram. Människans värdighet ser redan vid en första anblick ut att vara grundläggande för sådana rättigheter.

Jag börjar med *FN:s förklaring om de mänskliga rättigheterna* (1948) som haft stor betydelse för senare konventioner internationellt och inte minst i Europa. I den version på engelska som är originalversionen står det i första stycket i ingressen: »Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world.» Och lite längre fram i ingressen: »faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person».

Den inledande artikeln nr 1 i FN-förklaringen lyder sedan: »All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood.»

Hur lyder motsvarande formuleringar i den svenska versionen? Där står det i ingressen om »det inneboende värdet hos alla som tillhör människosläktet» och lite längre fram: »den enskilda människans värdighet och värde». Sedan i artikel 1: »Alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter.» Vi hittar alltså »det inneboende värdet», »människans värdighet», att människor är födda »lika i värde». Hur kan det komma sig att det i det engelska originalet talas om värdighet (som är en svensk översättning av dignity) och i den svenska versionen om värde? Kan det röra sig om oavsiktligt missvisande översättning? Eller rör det sig om medveten tolkning som exempelvis skulle passa in i något slags svensk kontext? Det är en fråga som inte förefaller ha blivit utredd. Jag fokuserar på det faktum att dignity i den viktiga artikel 1 i FN-förklaringen faktiskt översatts med värde och inte med värdighet.

Avsikten med FN:s rättighetsförklaring är att hävda mänskliga rättigheter. I Glendon (2001) och ännu mer detaljerat i Morsink (1999) kan man följa arbetet med att ta fram förklaringen. Det visar sig då att dignity inte tycks ha varit kontroversiellt. Och något alternativ med innebörden alla människors lika värde fördes inte fram. Dignity hade tagits in på förslag av fältmarskalk Jan Smuts,

representerande Sydafrika. Vid ett senare tillfälle i arbetet föreslog en delegat (också från Sydafrika) att värdighet inte skulle tas med eftersom det inte är en rättighet. Eleanor Roosevelt svarade: »Article 1 did not refer to specific rights because it was meant to explain why human beings have rights to begin with» (Glendon, s. 146). Och Morsink skriver: »... the drafters tell us that all members of the human family have ›inherent dignity›. We have this inherent dignity because we are born with ›equal and inalienable› rights» (Morsink, s. 293). Den sistnämnda formuleringen visar också på ett problem: Är det inneboende värdighet eller rättigheter som kommer först? I arbetet med förklaringen var det i alla fall så att ingress och artikel 1 sattes samman efter det att rättighetsdelen hade formulerats. Huruvida värdighet kan ses som en grund för att skapa rättigheter finns inte samsyn om i forskarvärlden. Se nedan. Human dignity var ett begrepp som kunde accepteras av dem som tog fram FN-förklaringen – oavsett olika religiösa och sekulära bakgrunder. Det kan noteras att förlorarna i andra världskriget, Italien, Japan och Tyskland, inte var med i arbetet överhuvudtaget. Vid omröstningen om rättighetsförklaringen röstade ingen av de 37 nationerna nej, men åtta av dem lade ned sina röster (de sex kommuniststaterna, Saudiarabien och Sydafrika).

I *Internationell konvention om medborgerliga och politiska rättigheter* (FN 1966) står det på svenska i andra stycket i inledningen: »som erkänner att dess rättigheter härrör från det inneboende värdet hos varje människa», medan det engelska originalet lyder: »Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person». Här översätts åter dignity med värde.

För Sverige som medlem i Europeiska unionen är *Europeiska konventionen om skydd för de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna* (*Europakonventionen*) högst relevant. Här beaktas nämligen FN-deklarationen i inledningen och Europakonventionen grundas på den. I tilläggsprotokoll nr 12 till Europakonventionen står det att »all persons are equal before the law», det vill säga att människor är (jäm)lika i en särskilt angiven situation.

EU har en *stadga om de grundläggande rättigheterna*

(Rättighetsstadgan, 2010/C 83/02). Här står det i den svenska versionen: »I medvetande om sitt andliga och etiska arv bygger unionen på de odelbara och universella värdena människans värdighet, frihet, jämlikhet och solidaritet samt på den demokratiska principen och rättsstatsprincipen.» Det vill säga värdighet och inte värde. Det finns i stadgan en avdelning med rubriken *Värdighet* där artikel 1 har rubriken *Människans värdighet* och lyder: »Människans värdighet är okränkbar. Den ska respekteras och skyddas.»

Intressant blir det i tilläggsprotokoll nr 13 angående avskaffande av dödsstraffet under alla omständigheter. Där heter det i den svenska versionen: »för det fulla erkännandet av alla människors inneboende värdighet» och i det engelska originalet »for the full recognition of the inherent dignity of all human beings». Här har dignity översatts med värdighet.

I *Förklaringar avseende stadgan om de grundläggande rättigheterna* (som avser Europakonventionen) står det i den svenska versionen under avdelning 1 med rubriken *Värdighet*: »Människans värdighet är inte bara en grundläggande rättighet i sig utan utgör själva grunden för de grundläggande rättigheterna» och om Europadomstolen: »I sin dom ... bekräftade domstolen att en grundläggande rätt till människans värdighet ingår i unionsrätten». Därmed har Sverige skyldighet att värna om just denna värdighet. Något »alla människor har lika värde» finns som nämnts inte med i FN-systemet och inte heller i EU-sammanhang. Värdighetsbaserade grunder har utvecklats alltmer i EU, senast efter Lissabonfördragets tillkomst. För EU gäller att »Unionen ska bygga på värdena respekt för människans värdighet, frihet, demokrati, jämlikhet, rättsstaten och respekt för de mänskliga rättigheterna ... ». Det kan dock noteras att värdighet ses både som en rättighet och som grunden för rättigheter, vilket är förvillande och bidrar till oklarhet.

Man kan spekulera om varför översättningen av dignity är värdighet i förklaringar och konventioner som kommit till efter Sveriges EU-inträde. Kanske man då, när sådana konventioner måste tas på allvar och kunnat bli svensk lag, varit mer noggrann med val av översättningar? Men tidigare gjorda översättningar av dignity med

värde i konventioner har inte ändrats. Och allas lika värde är kanske ännu mer i ropet idag än tidigare i svensk samhällsdebatt.

Värdighetsbegreppet

INNEBÖRDER I DIGNITY har växlat över århundraden. Dignity har avsett och avser olika saker. Värdighet som statusaspekt återfinns hos stoikerna. Glidningar mot värdigt beteende dyker upp. Värdighet syns i kristet tänkande (exempelvis hos Thomas av Aquino). Det finns dock inte plats här att gå närmare in på denna historiska utveckling. Fokus är här på värdighet i koppling till mänskliga rättigheter. Det är värdighet i detta sammanhang som denna artikel handlar om, inte detta begrepp använt i andra kontexter.

Filosofen Immanuel Kant har haft stor betydelse för FN-deklarationen och andra deklarationer, vilket inte minst statsvetaren Michael Rosen visar (Rosen, 2012). Det finns anledning att gå på djupet med Kants tänkande.

Kants imperativ lyder: »Handla så att du aldrig behandlar mänskligheten i såväl din egen som i varje annan person bara som ett medel utan alltid tillika som ett ändamål» (Kant 2006 (1997) s. 55). På tyska: »Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchest» (Kant 1785). Kant skriver vidare: »I ändamålets rike har allt antingen ett pris eller en värdighet. För den som har ett pris gäller att det kan ersättas med något annat som en *ekvivalent*, men det som däremot är höjt över alla pris, och således inte har någon ekvivalent, har värdighet» (Kant 2006, s. 61). På tyska: »Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, dass hat eine Würde» (Kant 1785).

Joachim Retzlaff har således i sin översättning från tyska till svenska valt att översätta Würde med värdighet. Så gjorde även Gustaf Leffler i sin översättning 1907. Kant använder förutom Würde också termen Menschenwürde. Men betyder inte det just



människovärde? Nej snarare människovärdighet. Man skulle också kunna översätta det med »människans värdighet». Som Anders Piltz skriver om människovärde: »i själva verket är det en missledande översättning av tyskans Menschenwürde, som helst borde återges med ›mänsklig värdighet›. Detta begrepp härstammar från antiken. Cicero talar i anslutning till stoikerna om en persons dignitas i kraft av sin officiella ställning men också om varje människas dignitet i kraft av att hon, i motsats till djuret, har förnuft. För att inte en mängd missförstånd av detta slag skall uppstå vore det bättre om man talade om människovärdighet» (Piltz 1991). Jag har kommit till samma slutsats.

Jag ansluter mig till den tolkning där värde (i Kants tappning Preis) och värdesättning är något relativt, något som medger jämförelser. Värdighet (Würde) är däremot något absolut, ojämförbart, ovillkorligt, oantastbart, tillkommande människan som människa och ingående i människosläktet. Det är inneboende (»inherent») som det står i FN-deklarationen. Det är universellt, gäller varje människa. Att istället tala om lika värde innebär ju att man – åtminstone i princip – kan tänka sig olika värde, det vill säga att göra jämförelser mellan människor, ett relativt värde (pris hos Kant), till skillnad från det absoluta människans värdighet, inneboende i människan i egenskap av att ingå i mänskligheten. Människans värdighet är ett absolut värde och inte ett relativt värde.

Nu finns det några svårigheter med Kants Würde. Han kopplar värdighet till en människa med egenskapen av att ha ett förnuft, ett rationellt tänkande givet av naturen. Senare uttolkare menar att värdighet kan avse människor som inte har förmåga till rationellt tänkande, såsom personer med utvecklingsstörning. Det är med den tolkningen som Kants inflytande på formuleringar i internationella konventioner kan ses.

Observera också att värdighet i denna tolkning som något inneboende hos människan inte har med innebörden i dagligt tal om exempelvis att uppträda värdigt, att leva värdigt, att visa respekt, att mötas med respekt – som i och för sig visst är godtagbara användningar av termen värdighet men med en annan innebörd än den

Kant och internationella konventioner ger begreppet. En invändning av annat slag är att Kant ibland kopplas till föreställningar om naturrätt. Men värdighet som grund för rättigheter behöver ingen sådan koppling. Rättighetsförklaringar kan ges andra grunder.

En nutida uttolkare av värdighet, Martha Nussbaum, skriver: »an assumption that is widely shared: that all human beings are equal bearers of human dignity. In other words: all human beings possess human dignity, and with respect to that dignity they are equal» (Nussbaum 2012, s. 61). Det är en formulering som jag finner träffande och i god överensstämmelse med Kant. På svenska: »ett antagande som har bred acceptans: att alla människor är lika bärare av mänsklig värdighet. Med andra ord: alla människor äger mänsklig värdighet, och med avseende på värdighet är de lika» (min översättning).

Det som Kant och Nussbaum säger är inte att det faktiskt är så att värdighet respekteras i världen. Vad de anger är en norm om hur det bör vara, att det är en moralisk plikt att respektera människans värdighet. Och det är så som också deklarationer om mänskliga rättigheter ska ses.

Nu ses inte Kant som den enda förebilden och grunden för mänskliga rättighetsförklaringar. Rosen (2012) visar övertygande den roll som kristet tänkande och särskilt katolicismen och den katolska kyrkan också spelat.

Det finns en omfattande vetenskaplig diskussion om andra grunder för rättighetsförklaringen än värdighet. Längst går kanske Amatai Etzioni (2010) när han skriver att mänskliga rättigheter i sig är »a primary or axiomatic concept or assumption that we must take for granted» (Etzioni, s. 193). Anthony Chase vill heller inte leta efter en enda grund i historien. Istället bör fokus läggas på »the multiple ways peoples connect (or do not connect) human rights to their political, social and economic realities» (Chase 2013, s. 509). Charles Beitz driver i en litteraturgenomgång föreställningen att human dignity som grund för mänskliga rättigheter har två olika grunder. Den ena Upplysningen med Kant och den andra » the reorientation of Catholic social thought in the papacy

of Leo XIII (1878-1903)» (Beitz 2013). Jürgen Habermas skriver: »Människans värdighet (Menschenwürde), som en och samma överallt och för alla, leder till odelbarheten för alla slag av mänskliga rättigheter» (Habermas 2010). Glenn Hughes (2011) menar att människans värdighet blir meningsfull i termer av »liberty, responsibility, irreplaceability and vulnerability to suffering and degradation» (Hughes 2011, s. 10). På så vis härleds mänskliga rättigheter från människans värdighet. Det här visar på spännvidden i försöken att placera in utvecklingen av mänskliga rättigheter i ett sammanhang.

När det gäller FN:s rättighetsförklaring enades man inte först om human dignity för att sedan formulera rättigheter. Snarare kan det nog ha varit så att begreppen om rättigheterna kunde kopplas samman med begreppet om människans värdighet som ett slags sammanfattande grundläggande begrepp. Sverige är intressant: värde är med den som jag ser det missledande översättningen av dignity motsvarande grund i den svenska versionen.

FN-förklaringen är utgångspunkten för denna artikel. Human dignity – värdighet – går som sagt inte att ge entydig definition som kan tillämpas i alla sammanhang – kulturellt, rättsligt, filosofiskt. Den bestämning av detta begrepp som jag här ansluter mig till ska ses just i samspelet mellan värdighet och de mänskliga rättigheter som definieras i FN-förklaringen. Människans värdighet konstitueras just i dessa rättigheter. Det är i dessa rättigheter som människans värdighet får mening, som begreppet implicit eller indirekt faktiskt definieras. Om man så vill är detta svaret på frågan om vad människans värdighet egentligen är. Viktigt är alltså att konstatera att det inte är alla människors lika värde som utgör grunden för eller är den grundläggande kopplingen till de mänskliga rättigheterna i FN-förklaringen. Även om man skulle kunna tro det om man enbart läser den svenska versionen.

Den svenska regeringsformen – allas lika värde i fokus

DEN SVENSKA *regeringsformen* paragraf 2 i första kapitlet lyder:  
»Den offentliga makten ska utövas med respekt för alla männi-

skors lika värde och för den enskilda människans frihet och värdighet.» Inför den nya regeringsformen 1974 fördes intensiva diskussioner om grundläggande fri- och rättigheter skulle föras in i den. Man kom inte överens och en särskild utredning, *Fri och rättighetsutredningen*, tillsattes. Denna utredning framhåller att dess uppdrag inte var att lägga fram förslag om ändringar i de omfattande fri- och rättigheter som redan gällde i vanliga lagar. Uppgiften var att föreslå grundlagsskydd. Utredningen kom med sitt betänkande 1975 och förslog ett nytt kapitel 2 i regeringsformen med rubriken *Grundläggande fri- och rättigheter*. Man föreslog också att det i regeringsformens första kapitel 2 andra paragraf skulle införas »s.k. målsättnings- eller programstadganden i fråga om vissa värden som framstår som grundläggande för medborgarna men som av olika skäl inte kan skyddas genom rättsligt bindande grundlagsregler» (s. 93). Paragrafen föreslogs inledas med: »Den offentliga makten bör utövas så att alla människors värdighet och lika värde erkännes.» Det var första gången som alla människors lika värde framfördes som förslag att ta in i grundlagen. Av vad jag kunnat finna, bland annat med hjälp av Algotsen (1987), var det aldrig någon diskussion om detta, i alla fall inte med alternativa förslag. I propositionen och riksdagsbeslutet användes en något avvikande lydelse: »Den offentliga makten skall utövas med respekt för alla människors lika värde och för den enskilda människans frihet och värdighet.» Som synes har ordet bör utbytt till skall. Vidare ser det ut som alla människors lika värde fått större vikt än den enskilda människans värdighet när uttrycken har fått byta plats. I propositionen ser det ut som om ändringen enbart handlar om »stadgandets disposition och språkliga utformning» och ingen debatt i anslutning till propositionen tycks ha ägt rum. Jag kan slutligen konstatera att fri- och rättighetsutredningen inte tycks ha fäst sig vid formuleringar om människans värdighet i sin översikt över medborgerliga fri- och rättigheter i ett flertal länder i Europa, ej heller i sin genomgång av Europakonventionen och Europeiska sociala stadgan. Kanske kan man dra slutsatsen att formuleringar om värde och värdighet

i inledanden målparagrafer inte setts som något som det fanns anledning att lägga vikt vid.

Sverige är faktiskt unikt. Jag har gått igenom förklaringar på andra språk som jag har viss kunskap i. I FN-förklaringen heter det på danska *vaerdighed*, på norskt bokmål *menneskeverd*, på isländska *virðingu*, på franska *dignité*, på italienska *dignità*, på nederländska *waardigheid*, på spanska *dignidad*, på tyska *Würde*. Således ingenstans motsvarigheten till värde. Närmast kommer norskans motsvarighet till människovärde.

Den tyska författningen – värdighet i fokus

DEN TYSKA *Grundgesetz* (motsvarigheten till författning/konstitution) är ett viktigt exempel på hur värdighet gjorts till det grundläggande och övergripande värdet. Det är därför som jag tar upp Tyskland i detta sammanhang. Den allra första artikelns första mening lyder: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und dazu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.» På svenska: »Människans värdighet är oantastbar. Att respektera och skydda den är all statlig makts/auktoritets uppgift» (min översättning). Rosen (2012) går ingående igenom hur lagstiftning och författningsdomstol hela tiden får gå tillbaka till denna grundläggande förpliktelse och försöka tolka den i de fall och situationer som blivit aktuella i rätten. Helt klart är det ingen enkel uppgift. I den tyska rättsdiskussionen förs ingående resonemang om hur *Würde* ska tolkas. I en del fall har man gjort tolkningar i Kants mening och i andra fall mer grundat på katolskt inspirerad tolkning (exempelvis när det gäller om människan uppstår redan vid befruktningen). Det är givetvis också tolkningsproblem när exempelvis FN-deklarationen som grund för mänskliga rättigheter används, först för att fastslå vilka rättigheter som följer av human dignity och sedan för att tolka dessa rättigheter i konkreta situationer.

Jämfört med den tyska *Grundgesetz* innehåller den svenska formuleringen i grundlagen flera värdeord och skulle kanske kunna ses som mindre fokuserad än den tyska som endast har ett värde-

ord. Det kan noteras att översättning till engelska av den svenska regeringsformens kapitel 1, paragraf 2 lyder: »Public power shall be exercised with respect for the equal worth of all and the liberty and dignity of the individual», det vill säga man håller fast vid allas lika värde även vid översättning till engelska. Ordet respekt är också mindre kraftfullt än tyska formuleringen med det ovillkorliga unantastbar. Och i lagar och så kallade värdegrundsdeklarationer i Sverige är det alla människors lika värde som slås fast, en stor skillnad gentemot Tyskland.

Andra författningar i Europa

MÄNNISKANS VÄRDIGHET ÄR grunden för många författningar och grundlagar i Europa. Det hävdar Catherine Dupré (2013). Och åtminstone i formell mening verkar hon ha rätt. Det gäller författningar tillkomna efter 1945 i både västeuropeiska länder och östeuropeiska länder. Den tyska författningens formulering om plikten att värna om människans värdighet tycks ha fungerat som en förebild för många författningar i Europa.

Hur ser det nu ut i våra närmaste grannländer? I Finlands grundlag lyder den första paragrafen med rubriken *Statskick* som följer: »Finland är en suverän republik. Finlands konstitution är fastslagen i denna grundlag. Konstitutionen skall trygga människovärdets okränkbarhet och den enskilda människans frihet och rättigheter samt främja rättvisa i samhället.» I Norge finns mänskliga rättigheter inte med i grundlagen men landet gjorde 1999 bland annat Europakonventionen till norsk lag. Inte heller Danmark har med mänskliga rättigheter i själva grundlagen. I en intervju från 2013 (Videnskab.dk) med statsvetarprofessorn Marlene Wind vill hon revidera den danska grundlagen med den tyska som förebild. Man har »verdens bedste forfatning i Tyskland» anser hon.

Det verkar som om uttryck liknande »alla människors lika värde» inte förekommer i författningssammanhang i andra länder i Europa – av vad jag kunnat finna. Men däremot förekommer uttryck liknande människans värdighet eller människovärdet.

Svensk debatt – alla människors lika värde och inte människans värdighet

*Om människovärde* av filosofen Ingemar Hedenius (1982) brukar i Sverige vara en av utgångspunkterna i forskning och debatt om människovärde. Så här skriver han: »alla människor är lika, alla ha samma värde, säger man, och man tillägger att detta är just deras människovärde» (s. 11). »Det väsentliga sägs ständigt vara allas lika värde» (s. 11). Det här diskuterar och analyserar Hedenius med fokus på »innehållet i idén om alla människors lika och gemensamma värde» (s. 11). Hedenius avvisar tolkningar som innebär ekonomiskt värde (nyttovärde), moraliskt värde eller betydelsevärde. Och: »Om vi vill göra gällande att människor har samma värde, så kan vi inte låta det betyda att alla människor är lika *värdefulla*» (s. 12). Hedenius kommer fram till följande definition: »Att alla människor har samma värde är detsamma som att alla människor har samma mänskliga rättigheter och samma rätt att få dem respekterade och att ingen människa i detta avseende är förmer än någon annan» (s. 19). Det värde som är samma för alla är just människovärdet. Det »samma värde» som här definieras är ett absolut värde – människovärdet – inte ett relativt värde som jag menar ligger i begreppet »lika värde» där jämförbarhet impliceras. Jag tolkar Hedenius som att det också var hans uppfattning (och därmed överensstämmande med Kant i detta avseende).

Varför människor har lika värde skriver Roger Fjellström om (Fjellström 2004). Han anger sex olika principer som berör »ett speciellt människovärde». Här är principerna »Alla människor har egenvärde» och »Alla människor har lika egenvärde» intressant. Han formulerar »likavärdesprincipen» som innebär att »alla människor har lika och okränkbart egenvärde». Det problematiska som jag ser det är »lika». Det innebär att man skulle kunna tänka sig »olika», men tar avstånd från det. Den tes som jag driver är att det handlar om »samma» värde, alla människor har samma (inneboende) värde. Det är ett absolut värde och inte ett relativt värde. Det är människovärdigheten eller människans (inneboende) värdighet. Jan Tullberg kritiserar likavärdesidén men på andra grunder

än jag (Tullberg 2006). Han menar att människor har olika värde i den mening han använder värde som tycks vara ett relativt begrepp. Hans slutsats är att det viktiga är att skapa ett samhälle där »människor tillskriver och tillskrivs olika värde» och tappar då, som jag ser det, bort människans värdighet.

*Det svårfångade människovärdet – en debattskrift* är det träffande namnet på en skrift utgiven av Statens Medicinsk-Etiska Råd 1991 (i omarbetad version 2012). Sex författare ger här sin syn på det svårfångade människovärdet. Både värde och värdighet diskuteras. Författarna har haft svårt med sin uppgift, vilket de är medvetna om och som ju framgår av titeln på skriften. De inleder med följande uttalande: »Hela vårt demokratiska styrelseskick är uppbyggt kring föreställningen om alla människors lika värde. Begreppet människovärde intar också en central plats i den etiska debatten och är en självklar förutsättning för hälso- och sjukvårdslagstiftningens stadganden om vård på lika villkor. Tanken att alla människor har ett egenvärde just för att de är människor utgör också grunden för och innebörden i internationella deklarationer och konventioner om mänskliga rättigheter» (s. 7). Vidare: »Det är nämligen med avseende på människovärde som alla människor är lika. Att respektera en människas människovärde innebär, att man alltid och under alla omständigheter betraktar och behandlar henne som en individ, dvs. som den hon är i sig och inte i egenskap av det hon har eller gör» (ss. 7–8).

Författarna konstaterar: »En av stötstenarna har bl.a. varit den bristande semantiska överensstämmelsen mellan uttrycken ›alla har ett lika värde› och ›alla är inte lika värdefulla› i alla sammanhang. Det har bl.a. framhållits att begreppet ›värde› och ›värdefull› leder tankarna fel. Man borde i stället använda begreppen ›värdighet› och ›värdigt›, dvs. betona att alla har rätt till ett människovärdigt liv. Svårigheten att i enkla termer fånga in hur rätten till ett värdigt liv skulle tolkas, fick oss att använda de invanda begreppen och att genom exempel belysa vad vi menar. Utgångspunkten har därvid varit att den provokativa tesen ›alla människor har samma människovärde men alla är inte lika värdefulla i alla livssitu-



ationer» visar det som karakteriserar människovärdet» (ss. 8–9). De skriver vidare: »Människovärdet utesluter inte möjligheten att värdera människors egenskaper, lämplighet eller kvalifikationer i ett visst bestämt sammanhang. En sådan rangordning kränker inte andra människors människovärde» (s. 11). Hänvisning till Hedenius finns med i skriften (s. 12). Värde kommer in här och var i skriften och då i den mening som Kant ger begreppet, som något som är relativt och som ju Kant uttrycker som pris.

Författarna konstaterar att det inte går »att ge en enkel förklaring till ordet människovärde» (s. 9). Men »»människovärde» förutsätts vara ett egenvärde som alla människor har» (s. 10). Teologerna Erwin Bishofberger och Helge Brattgård som ingår i författargruppen ansluter sig till Kant, men utan att använda värdighetsbegreppet. De talar om människovärde och hävdar att det ytterst »måste rotas i den verklighetens urgrund som vi kallar Gud» (s. 44). Filosofen Göran Hermerén diskuterar avgränsning till människan som den enda bäraren av människovärde, människan som »en varelse med moralisk ställning, som bärare av rättigheter och skyldigheter» (s. 49). Han tar också upp människovärdebegreppet i internationella deklamationer och skriver: »Särskild vikt fästs i flera av dessa dokument [internationella deklamationer] vid en kantianskt inspirerad princip om ›human dignity›, människovärde, människans integritet eller människans värdighet.» Och: »Begreppet ›human dignity› kritiseras ibland för att det är vagt och oklart» (s. 64). Notera också här att man låter human dignity bli både värde, integritet och värdighet.

Man ser hur författarna i skriften har vändats. Argumenten för att avstå från att utgå från värdighetsbegreppet är svaga. De avvisas som oklara och ovana och de skriver om rätt till värdigt liv, som ju är en annan sak än människans värdighet i FN-deklarationens mening. Visst är det svårt att bryta vanor som är djupt rotade – att ersätta »alla människors lika värde» med »människans värdighet». Det kommer nog ta tid, även om allvarliga försök skulle göras. Den allmänna opinionen är härvid en maktfaktor att räkna med och säkert skulle en strävan att sätta människans

värdighet i fokus istället för alla människors lika värde att på olika sätt avsiktligt misstolkas. Således en svår pedagogisk uppgift som kommer ta tid.

Ann Heberlein anknyter i sin bok *Etik: Människa, moral, mening* (2014) till Hedenius. Hon går vidare till den så kallade människovärdeprincipen som den formuleras i en del statliga utredningar: »Människovärdeprincipen innebär att alla människor har samma värde och samma rätt oberoende av personliga egenskaper och funktioner i samhället.» Det handlar således här om samma värde. Den definition som hon förordar är: »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» (ss. 76–77). Vi ser här likheter med Hedenius och Kant och det värde hon avser kan vara ett absolut människovärde. Men slutorden »i lika stor utsträckning» försvagar det hela genom att föra in en jämförelsedimension. När hon tar upp etikern Ann-Marie Thunberg kommer hon ut på hal is. Att som Thunberg påstå att människovärdet är relationellt är verkligen att gå ifrån det absoluta, okränkbara människovärdet hos varje människa, och från human dignity.

Slutsatser och förslag – värdighet i fokus

VARFÖR SKILJER SIG Sverige från så många andra länder som i sina grundlagar låtit human dignity få en framträdande och grundläggande plats? Kan det, och jag endast spekulerar, vara så att många av dessa andra länder var involverade i andra världskriget, med de fasansfulla erfarenheter som det medförde? Var det detta som gjorde att människans värdighet blev något så fundamentalt att det fick denna framträdande plats och roll?

Det är inte för sent för Sverige att ta en plats i det internationella sammanhang som det absoluta »människans värdighet» utgör. Det bör vara en angelägen uppgift att verka för att Sverige ansluter sig till alla de länder som verkar för människans värdighet som grund för mänskliga rättigheter istället för att hålla fast vid alla människors lika värde som den grunden, med allt vad det innebär

av jämförelser, värdering och relativisering. I synnerhet som det ju också görs åtskillnader i värde, när exempelvis hälso- och sjukvårdslagen uttryckligen kräver prioritering av människor med störst behov. (Även om lika värde då gäller för människor som befinner sig i samma situation vad beträffar behov.) Men det viktiga är att alla människor har en inneboende mänsklig värdighet som är densamma och absolut och inte något relativt. Jag kan inte underlåta att på nytt citera Kants djupa och tänkvärda formulering: »I ändamålets rike har allt antingen ett pris eller en värdighet. För den som har ett pris gäller att det kan ersättas med något annat som en ekvivalent, men det som däremot är höjt över alla pris, och således inte har någon ekvivalent, har värdighet» (Kant 2006, s. 61).

Sverige borde revidera regeringsformen och därvid ta intryck av Tyskland: »Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt», som det står i den första artikeln i den tyska grundlagen, på svenska: »Människans värdighet är oantastbar. Att respektera och skydda den är all statlig makts/auktoritets uppgift.» Mänsklig värdighet är det övergripande värdet i samhället. Människans värdighet istället för alla människors lika värde innebär dock inte ett slut på svårigheter med tolkning och konkret tillämpning, exempelvis av olika slag av rättigheter. Människans värdighet och vad det innebär kommer alltid att behöva diskuteras både på internationell och på svensk arena. Och det torde vara mycket svårt att i förväg avgöra vad som eventuellt skulle förändras i svensk lagstiftning och etisk debatt om värdighet istället för lika värde skulle ta plats i landet. Men det bör inte hindra strävanden i den riktningen.

Sverige är medlem i FN och i EU där människans värdighet och inte alla människors lika värde ingår som grundläggande för all lagstiftning. Det förpliktar.

→

*Ingemund Hägg är professor emeritus i företagsekonomi vid Uppsala universitet*

## Referenser

Här anges ej lagtexter, konventioner, deklamationer. Dessa syns i själva texten. De är i allmänhet tagna från officiella webbplatser.

- BEITZ, CHARLES R (2013) »Human dignity in the theory of human rights: Nothing but a phrase?», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 41, nr. 3, ss. 259–290.
- CHASE, ANTHONY (2014) »Human rights and the challenge of foundations», *Human Rights Quarterly*, vol. 35, nr. 2, ss. 498–509.
- DUPRÉ, CATHERINE (2013) »Human dignity in Europe: A foundational constitutional principle», *European Public Law*, vol. 19, nr 2, ss. 319–340.
- ETZIONI, AMITAI (2010) »The normativity of human rights is self-evident», *Human Rights Quarterly*, vol. 32, nr 1, ss. 187–197.
- FJELLSTRÖM, ROGER (2004) »Varför människor har lika värde», *Filosofisk tidskrift*, nr. 2.
- GLENDON, MARY ANN (2001) *A world made new. Eleanor Roosevelt and the universal declaration of human rights*, New York: Random House.
- HABERMAS, JÜRGEN (2010) »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte», *Metaphilosophy*, LLC and Blackwell Publishing Ltd, ss. 343–357 / Engelsk översättning: »The concept of human dignity and the realistic utopia of human rights», *Metaphilosophy* 2010. /De två versionerna skiljer sig från varandra i viss mindre grad/.
- HEBERLEIN, ANN (2014) *Etik – människa, moral, mening. En introduktion*. Albert Bonniers förlag.
- HEDENIUS, INGEMAR (1982) *Om människovärde. Essayer*. Stockholm: Bonniers.
- HUGHES, GLENN (2011) »The concept of dignity in the universal declaration of human rights», *Journal of Religious Ethics*, vol. 39, nr 1, ss. 1–24.
- KANT, IMMANUEL (2006) (1997) (1785), *Grundläggning av sedernas metafysik*, Göteborg: Bokförlaget Daidalos.
- KANT, IMMANUEL (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe.
- MORSINK, JOHANNES (1999) *The universal declaration of human rights. Origins, drafting, and intent*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MORSINK, JOHANNES (2009) *Inherent human rights. Philosophical roots of the universal declaration*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (2012) *The new religious intolerance. Overcoming the politics of fear in an anxious age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- PILTZ, ANDERS (1991) »Det svårfångade människovärdet», *Signum*, nr 8. Proposition 1975/76:209 om ändring i regeringsformen.
- ROSEN, MICHAEL (2012) *Dignity. Its history and meaning*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- SOU 1972:15, Ny regeringsform. Ny riksdagsordning. Betänkande avgivet av Grundlagsberedningen.
- SOU 1974:88, Medborgerliga rättigheter. Europakonventionen och europiska sociala stadgan. Översikter utgivna av 1973 års fri- och rättighetsutredning.
- SOU 1975:29, Medborgerliga fri- och rättigheter i vissa länder. Översikter utgivna av 1973 års fri- och rättighetsutredning.

- SOU 1975:75, Medborgerliga fri- och rättigheter. Betänkande av 1973 års fri- och rättighetsutredning.
- Statens Medicinsk-Etiska Råd (2012) *Det svårfångade människovärdet – en debattskrift*, Omarbetad upplaga, Etiska vägmarken 4.
- TASIOULAS, JOHN, »Human dignity and the foundations of human rights», Working paper
- TIRYAKIAN, EDWARD, A. (2013) »Theorizing human rights», *Contemporary Sociology*, vol. 43, nr 2, ss. 187–190.
- TULLBERG, JAN (2006) »Det lika människovärdet – några kritiska synpunkter på en populär tes», *Filosofisk tidskrift*, nr 3, ss. 25–44.

VARFÖR ENFRÅGEPARTIER STÄLLER TILL DET  
*Torbjörn Tännjö*

REDAN PÅ 1700-TALET visade den franske tänkaren Condorcet att så snart man i en beslutande församling har att ta ställning till tre alternativ eller fler, är det möjligt att cykliska majoriteter uppstår. I valet mellan A, B och C kan det hända att en majoritet fördrar A framför B, en (annan) majoritet fördrar B framför C, och en (tredje) majoritet fördrar C framför A. Var och en med lite föreningsvana är bekant med detta fenomen. Propositionsordningen avgör vilket förslag (vilken majoritet) som vinner. På 1940-talet visade emellertid den skotske ekonomen Duncan Black att detta problem inte uppkommer om människors preferenser är, som han uttryckte saken, »single peaked». Att de är single peaked innebär, grovt uttryckt, att de kan ordnas efter en enda skala, där sådant som ligger nära den egna ståndpunkten på skalan föredras framför sådant som ligger långt ifrån den. Höger-vänsterskalan i politiken är ett bra exempel på detta. Så länge alla partier kan radas upp på en höger-vänsterskala undviker man cykliska majoriteter. Men då de inte enkelt kan radas upp på en sådan skala kan problemet med cykliska majoriteter bli en realitet.

Vad som kännetecknat svensk politik under de senaste årtiondena är uppkomsten av enfrågepartier. Särskilt Miljöpartiet har varit framgångsrikt. Till deras framgångar kommer nu också Sverigedemokraternas (ännu större) framgångar. På porten till riksdagen klappar ett tredje enfrågeparti: Feministiskt initiativ. Allt det här innebär att vi kan förvänta oss kaos i den svenska riksdagen. Ändå kan man undra om det inte finns sätt att hantera detta kaos.

Vid omröstningen kring budgeten i Sveriges Riksdag i december förra året såg vi exempel på något som inte var någon genuin cykel av majoriteter, men ändå besvärligt nog. Det fanns dels en

majoritet för alliansens budgetalternativ, då det jämfördes med regeringens. Men det fanns också en majoritet för regeringens budgetalternativ, om det hade jämförts med Sverigedemokraternas. Utgången av omröstningen var helt beroende av ordningen i vilken alternativen jämfördes. Nu blev det först alliansen mot Sverigedemokraterna, där alliansen vann. Därpå alliansen mot regeringen, där alliansen på nytt vann (med stöd av Sverigedemokraternas röster). Hade regeringen velat undvika detta utfall kunde de ha taktikröstat och skapat en situation av cykliska majoriteter, för att kasta om propositionsordningen. De kunde ha röstat på Sverigedemokraternas budgetförslag, då detta ställdes mot alliansens. I så fall hade Sverigedemokraternas förslag vunnit (om inte Sverigedemokraterna funnit sig och röstat mot sitt eget förslag). Därpå hade Sverigedemokraternas förslag ställts mot regeringens. I så fall hade regeringens förslag vunnit. Man hade undvikit det kaos som nu uppstod.

Varför taktikröstade inte regeringspartiernas ledamöter på Sverigedemokraternas förslag, för att på så vis till sist vinna striden om årets budget? Det förefaller som om det finns ett slags etikettsregler som hindrar ett sådant beteende. Jag har svårt att förstå meningen med en sådan etikett. Är inte det viktiga i politik att vinna? Men, det är också klart att det inte alltid är möjligt att vinna på det viset. Som nämndes ovan kunde ju Sverigedemokraterna, om de anat regeringens planer, ha förhindrat en sådan manöver genom att rösta mot det egna förslaget, då det ställdes mot alliansens. I praktiken hade det varit att ta tillbaka det egna förslaget för att i stället understödja alliansen.

Nå, nu gick det som det gick, och fler problem kan vara att vänta i framtiden. Det hänger samman just med att olika enfrågepartier fått inträde i riksdagen. Man kan fråga sig om det inte finns något sätt att neutralisera deras betydelse utan att manipulera med röstprocedurer. Visst finns det ett sådant. Det har redan framgångsrikt tillämpats på Miljöpartiet. Knepet är att ta in dem i stugvärmen, ge dem makt och inflytande – men nu inordnade på den vanliga höger-vänsterskalan. De berövas sin »enda» fråga. Det

är ju vad som hänt med Miljöpartiet. Det skiljer sig inte längre i stort från Socialdemokraterna.

Priset för Miljöpartiet har varit att man har fått ge upp sin »enda» fråga, miljön, för att bli ett »vanligt» parti. Man har fått acceptera förbifarten i Stockholm, sannolikt också att Bromma flygplats blir kvar, att kärnkraften inte avskaffas och att försvarsanslagen höjs. Visst får man vara med och bedriva miljöpolitik, men bara på samma sätt som de traditionella partierna gör det. Själva särprägelns har gått förlorad. Inte längre något tal om drastiskt höjda bensinpriser. Det innebär att Miljöpartiet inte krånglar till beslutsfattandet i riksdagen.

Helt annorlunda är det med Sverigedemokraterna. De har isolerats så att de tvingats att än mer betona sin »enda» fråga, den om invandringen. Ett sätt att långsiktigt neutralisera dem hade nog varit att ta med dem i den borgerliga majoriteten, ge dem tillträde till maktens inre cirklar, i utbyte mot att de slutar bråka om invandringen. Min gissning är att det är vad som på sikt kommer att hända.

Visst har vi fått ett antal enfrågepartier i svensk politik de senaste årtiondena. Det finns emellertid skäl att tro att de inte blir långlivade i sin form av just enfrågepartier. Höger-vänsterskalan i politiken är allt annat än föråldrad. Klassamhället lever och frodas, om än i föränderliga former. Dessa partier kan därmed tvingas in i fällan med hjälp av löften om en plats i maktens boningar. Själva konstruktionen med ett parti som bedriver en enda fråga är i själva verket instabil. I det långa loppet är det svårt att upprätthålla sådana partier.

Är det då önskvärt med enfrågepartier? Jag tror inte det. Den som vill driva *en* fråga har mer att vinna på att verka utomparlamentariskt, i grupperingar som vänder sig till alla partier med de egna särskilda önskemålen. I själva verket är det risk att den som kapar en fråga och bildar ett parti kring den skadar den egna saken. Det är vad som händer då partiet tvingas krypa till korset och inordna sig bland vanliga partier. Då står plötsligt denna enda fråga utan starka företrädare. Det är vad som hände med miljöfrågan, då



Miljöpartiet kröp till korset. Visst kan man hävda att kampen går vidare, att miljörelsen kämpar på utanför parlamentet, och att den också kan få stöd från t.ex. Vänsterpartiet i riksdagen. Detta är ändå något annat än då den just med hjälp av ett eget parti fått tillträde till riksdagen. Det blev då naturligt att identifiera miljörelse och Miljöparti. Ett kort ögonblick såg det ljust ut för miljön. Vi är emellertid nu i en process där dessa två storheter, Miljöpartiet och miljörelsen, går skilda vägar. Att de behöver göra så är nog inte bra för miljön. Det hade varit bättre att aldrig grunda något Miljöparti. Jag misstänker att sak samma gäller feminismen och, för den delen, invandrarfientligheten. När det gäller hatet mot invandring kan man emellertid kanske tycka att det vore bra om det kunde neutraliseras, genom att Sverigedemokraternas tvingas avsvära sig det, i utbyte mot makt och härlighet.

→

*Torbjörn Tännsjö*

FILIP RADOVIC (RED.) *Livets Mening*, Lund: Studentlitteratur, 2012

BOKEN *Livets Mening* öppnar storslaget med att slå upp dörren till »livsmeningsfrågorna» i pluralis och ställer frågan om livets mening mot bakgrund av en större grupp närbesläktade frågor genom historien. Men ganska snart slås det fast att meningsfrågan, å ena sidan, bör skiljas från andra frågor som t.ex. frågan om det värdefulla livet, och, å andra sidan, måste preciseras.

Boken är ett ambitiöst samarbetsprojekt mellan Bengt Brülde, Filip Radovic och Frank Lortentzon och upplägget följer en ganska trevlig form: en introduktion som ger frågan om livets mening en historisk förankring och en precisering inför vad som komma skall, en grundlig genomgång av olika teorier kring hur frågan skall förstås, en genomgång av olika teorier om hur frågan kan besvaras, och ett avslutande försvar för frågans meningsfullhet. Det mest positivt oväntade kapitlet är kanske detta sista, författat av Radovic, som bidrar med ett ovanligt starkt försvar för frågan. Detta är inte trivialt i sammanhanget eftersom frågan om livets mening som en seriös filosofisk forskningsfråga stundtals har behandlats en smula styvmoderligt och ibland betraktats som just meningslös.

Boken ger också en mycket god grund att stå på för att leta sig vidare i olika meningsteorier, många gånger även i delproblem inom dessa, och är överlag en mycket trevlig läsning. Det är framförallt tre saker jag saknar i denna annars mycket läsvärda, uppslagsrika, genomarbetade bok som jag tänker ta upp i det som följer.

För det första saknar jag ett slags taxonomi eller någon form av mer systematisk teorikarta. De mest systematiska bidragen står Bengt Brülde för. Han går igenom fyra olika tolkningar av frågan om livets mening för att sedan, efter att ha argumenterat för dessa fyra tolkningars tillkortakommanden, formulera om frågan från en fråga om mening till en fråga om meningsfullhet. När frågan

så är fastställd, får vi ta del av fem nya teorier om hur livet kan bli meningsfullt. Problemet är att de fyra tolkningarna av hur frågan skall förstås hela tiden glider över i att även vara teorier om svaret på själva frågan: mening som att ha ett syfte med livet, mening som att ha en livsuppgift, mening som att leva ett värdefullt liv, och mening som att leva ett moraliskt riktigt liv.

Om vi då antar att frågan bör vara tillräckligt öppen för att inte utesluta något relevant svar på förhand så kommer var och en av dessa tolkningar kunna avfärdas för att vara för snäv, eftersom varje tolkning tycks förutsätta en viss typ av svar. Men om vi istället läser dessa förslag som förslag på frågans svar, så tycks samma tolkningar nu ge ganska goda vinkar om vilken typ av svar vi söker: livet kan ha ett syfte, vi kan ha en livsuppgift som ger livet mening, osv. Det finns en oundviklig överlappning här, som inte riktigt följs upp. Dessa implicita svar i tolkningarna av frågan överges när vi kommer till kapitlen om svaren på frågan om livets mening: här får vi istället fem nya teorier. »Syfte» är till exempel borta, men »ändamål» har tillkommit, med en vidare betydelse än det »syfte» som tidigare tolkats som liktydigt med ett högre tilldelat syfte. (»Syfte» återkommer i ett senare kapitel om syftet med mänskligt liv, då i en diskussion kring avsikter, funktioner, och tilldelade livsuppgifter.)

Vi får fem teorier presenterade om livets meningsfullhet: meningsfullhet i kraft av livets innehåll, meningsfullhet i kraft av livets inneboende struktur och narrativ, meningsfullhet i kraft av en central livsuppgift, meningsfullhet i kraft av att vara del av något större, samt meningsfullhet i kraft av rätt förhållningssätt. Framförallt meningsfullhet som innehåll får nästan ett helt kapitel och livsuppgifter, större sammanhang och förhållningssätt får alla gott om utrymme i det innehållsligt mycket rika påföljande kapitlet. Men det saknas återkoppling till de antydningar till svar som fanns i de första fyra tolkningarna om frågans innebörd och en förklaring till varför de bör vara olika.

Den bästa tolkningen av frågan om livets mening är således, enligt Brülde, en fråga om vad som gör livet meningsfullt. Brülde skriver: »... jag väljer därför att formulera livsmeningsfrågorna i termer av meningsfullhet. Den centrala livsmeningsfrågan är enligt

detta synsätt vad som gör ett liv meningsfullt, eventuellt med tillägget »för (men inte enligt) den som lever det» (s. 44).

Är det då ett klokt drag att ersätta frågan om livets mening med en fråga om livets meningsfullhet? Enligt Brülde är livsmeningsfrågorna två. Den första frågan handlar om huruvida livet har någon mening (alls) och den andra frågan om vilken denna (i så fall) är (s. 27). När det gäller livets meningsfullhet tycks dock bara den andra frågan ställas. Svaret på frågan »Kan livet vara meningsfullt (överhuvudtaget)?» tycks uppenbart på ett vis som frågan »Har livet en mening?» inte är. Fördelen med begreppet meningsfullhet tycks mig vara att det kan appliceras direkt på det levda livet, dess aktiviteter och projekt, medan mening mer tycks återfinnas i något slags berättelse om livet i sin helhet (som i en Guds plan eller i uppfyllandet av ett visst mål). Men om detta stämmer så kanske »mening» är användbart just för att frågan om livets mening kan tolkas som en fråga om en sådan berättelse, om det egna livet i ett större sammanhang i form av ett narrativ. (De båda frågorna skulle då kunna tolkas som: »Finns det en sådan (möjlig) berättelse?» och »Vilken/vilka är dessa/denna berättelse?») Jag är inte helt övertygad om att det är samma slags fråga som de både begreppen ingår i, utan tänker mig att det är två olika: en fråga efter ett särskilt slags kvalitet på den levda erfarenheten och en fråga efter en större betydelsebärande berättelse om vårt liv. Om det är korrekt så är det inte säkert att vårt liv är fyllt av meningsfullhet bara för att vi upplever en mening och tvärtom. Lorentzon tangerar en något besläktad tankegång i sin betraktelse över »det upplevda glappet mellan erkänd och upplevd mening» i ett senare kapitel. Denna »erkända mening» tycks just handla om ett slags berättelse, en förmodad sanning, och glappet mellan denna sanning och den upplevda meningen i livet. Både Radovic och Lorentzon tar upp frågan om tillräckligheten hos en (av Gud) tilldelad livsuppgift eller en förvisning om mening för upplevelsen av mening.

Detta leder oss in på det andra jag saknar i boken: en tydligare diskussion om möjliga konflikter mellan de olika värden som tas upp: sanning, meningsfullhet och moral. Ett centralt antagande genom boken är att vi måste skilja på det värdefulla livet och det menings-

fulla livet, rent begreppsligt. Vidare bör vi inte likställa frågan om livets mening, varken med frågan om vad som gör ett liv lyckligt eller med frågan hur vi bör leva i en normativ mening. Samtidigt antas att meningsfullhet i livet är något som vi både kan ta miste på och något som förutsätter att livet moraliskt sett är på rätt spår:

Ett liv måste (enligt denna teori) uppfylla vissa objektiva krav för att vara fullt meningsfullt, i synnerhet moraliska krav. Enligt detta synsätt finns det en intim koppling mellan det meningsfulla livet och moralen, och det är endast människor som arbetar för en bättre värld som kan ha fullt meningsfulla liv (s. 44).

Brülde argumenterar för att moder Teresas liv inte bara var moraliskt överlägset Hitlers utan även mer meningsfullt än Hitlers. Jag har svårt att se det begreppsligt rimliga i att knyta meningsfullhet så tätt intill det moraliska: kanske därför att mycken ondska blir obegriplig om vi inte kan visa på hur en större meningsgivande livsberättelse ledde fram till denna ondska. Men Brülde är långt ifrån ensam i denna position, Susan Wolf gör i *Meaning in Life* en liknande poäng (som ett led i att försvara en objektiv syn på mening i livet). I några avslutande kommentarer kring narrativa teorier, som i övrigt tas upp ytterst lite, frågar Brülde, retoriskt får man förmoda, om det väl ändå är viktigare att livsberättelser om våra liv är sanna än att de t.ex. har en röd tråd eller beskriver en intressant utveckling (s. 73f). Det hade varit intressant att följa upp en möjlig konflikt mellan upplevd sanning och meningsfullhet mer generellt, såväl som ovanstående konflikt mellan moral och meningsfullhet.

Så till den tredje invändningen: det översiktliga anslaget till trots så begränsas översikten av att inte vara mer inkluderande: det är en sammanslagning av två i sig något begränsade perspektiv: livets mening som det tagits upp inom analytisk filosofi på senare tid och det specifikt kristna teistiska perspektivet. Eftersom frågan tycks minst lika livaktig inom kontinental filosofi och klassisk filosofi, å ena sidan, som utanför det specifikt kristna perspektivet inom andra andliga och religiösa perspektiv, å andra sidan, så blir helheten ändå inte så översiktligt som man skulle kunna önska sig av en lärobok, även om den är omfattande och generös på uppslag och positioner. Brülde

refererar visserligen till både zenklassiker som Suzukis *Zen Mind, Beginner's Mind*, och »mindfulness» som en inställning till livet, och det är tydligt att Radovic vill täcka in religion mer allmänt: det finns referenser till t.ex. arabiska tänkare. Ändå används supernaturalismen nästan synonymt med en kristen gudstro. På samma sätt refereras visserligen existentiella klassiker som Sartre och Camus (av alla tre författarna), men det saknas ändå perspektiv som har tillkommit efter existentialisterna (som t.ex. Luc Ferry som beskriver det som en av filosofins huvuduppgifter att presentera ett slags sekulär frälsningslära om livets mening och som ställer tidigare förslag, som t.ex. att leva intensivt och autentiskt, i ett större historiskt sammanhang, i kontrast både till tidigare föreställningar om att »gå till historien» i sin gärning och att vara en del i en kosmisk ordning såväl som till den samtida föreställningen om den romantiska kärleken som en ny form av livsmening (Ferry 2013)).

Generellt kan man säga att boken är mycket generös på uppslag och infallsvinklar, men givet den stora mängden material, blir en linjär argumenterande metod där man lyfter fram, invänder mot och avfärdar förslag, ett efter ett, lite bristfälligt när det finns så många parallella spår och överlapp. En »karta» hade kommit väl till pass liksom mer återkoppling till det som tagits upp tidigare.

Till sist skulle jag vilja nämna något om den känslomässiga ton i vilken frågan om livets mening tänkts ställas. Boken öppnar storslaget med att tala om livsmeningsfrågorna i pluralis, den lyfter fram vikten av en precisering av frågan (där de snävare frågorna avvisas till förmån till en fråga om meningsfullhet) men frågan vem som ställer sig frågan och ur vilket perspektiv problematiseras inte riktigt. Många av de citat och exempel som vi bekantar oss med genom boken, som Tolstoj, Kierkegaard, Camus och Bibelns Job, är till övervägande del ställda från en pessimistisk synvinkel. Om vi lagt oss vinn om att skilja mellan det goda lyckliga livet och det meningsfulla, rent begreppsligt, så kanske vi bör vara försiktiga att låta den deprimerade eller uppgivne ge röst åt frågan, ty för den deprimerade synes inte bara livet sakna mening utan kanske också lycka och värde. Som kontrast skulle man kunna nämna Easwarans personliga inledning till en översättning av *Upanishaderna* (Easwa-

ran 2007). Denna indiske professor i engelsk litteratur beskriver hur han kom till en livskris vid mitten av sitt liv, inte för att något av hans tidigare glädjeämnen slutat ge honom glädje, utan för att de inte gav honom samma tillfredsställelse som tidigare. Han sökte sig därför till för honom helt nya delar av universitetsbiblioteket genom att systematiskt finkamma hyllorna i filosofi, psykologi, naturvetenskap och religion. Så här beskriver han det när en kollega inom psykologi kom på honom och undrade hur det kom sig att han hade börjat läsa klassikerna inom hans eget ämne:

A colleague in the psychology department found my name on the checkout card of a volume by William James and grew suspicious. Everyone likes a chance to play Sherlock Holmes; he did some sleuthing and confronted me. »See here,» he said, »you are in English literature, but I find you've been taking home every significant contribution to my field. Just what are you up to?»

How could I tell a distinguished professor that I was searching for meaning in life? I gave him a conspiratorial wink and replied simply, »Something big!» But nothing I found appeased the hunger in my heart.» (Ibid, s. 14)

Det tycks mig som om citatet ovan, med sin konspiratoriska blinkning och formulering, antyder en fråga efter livets mening som sprudlar av ett slags existentiell nyfikenhet snarare än en förtvivlad fråga från en plats där man hoppas på ett svar som ska ge en ett annat liv tillbaka. Jag lägger undan boken och undrar: Kan inte själva sökandet efter mening ge en mening i livet? Och vidare, borde vi inte skilja på det meningsfulla livet, de meningsberättelser som är värda att hålla fast vid, och ett eventuellt hopp om att hitta en sådan berättelse som både är objektivt sann, moraliskt god, och ger oss mening?

→

*Madeleine Hayenhjelm*

## Referenser

EASWARAN, EKNATH (2007) *The Upanishads*, Berkeley: Nilgiri Press.

FERRY, LUC (2013) *On Love: A philosophy for the twenty-first century*, Cambridge: Polity Press.

WOLF, SUSAN (2010) *Meaning in Life (and Why It Matters)*, Princeton: Princeton University Press.



RAGNAR OHLSSON OCH KIAN SIGGE: *Den barnsliga relativismen: Intellektuell dygd eller lättja?*, Stockholm: Carlsson Bokförlag, 2013

UNDER DE SENASTE 40 åren har både teoribildning om, och praktiskt utövande av, filosofiska samtal med barn utvecklats och spridits världen över. Det vanliga är att betrakta Matthew Lipman med kollegor vid Institute for the Advancement for Philosophy for Children som förgrundsgestalter och centrala personer för områdets framväxt. Särskilt forskningsbelagd är Philosophy for Children (P4C), en samtalsmetod med tillhörande filosofiska texter och lärarhandledningar som hittills har översatts till fler än 60 språk och tillämpas i reguljär skolverksamhet världen över. Analytiska filosofer känner väl igen sig i metodens uttryckliga fokus på precision, definitioner, stringens, logiskt tänkande och argumentationsanalytiskt utövande. Vidare karaktäriseras dessa filosofiska samtal av byggande av ett så kallat »community of inquiry», ibland översatt till »undersökandegemenskap» (Haglund & Persson 2004), där samtalsdeltagarna under ledning av samtalsledare gemensamt försöker utreda filosofiska frågor. Att den – i jämförelse med traditionell undervisning – demokratiska och icke-auktoritära metoden kombinerar arbete för att utveckla samtalsdeltagarnas kritiska tänkande och sociala färdigheter har i ett antal forskningsstudier visat sig ge flera eftersträlvade resultat (García-Moriyón 2005; Trickey & Topping 2004), och området har även vunnit gehör av t.ex. UNESCO (2007). Främst är det IAPC som hittills har stått för utvecklingen av teorin inom P4C, men i och med metodens spridning och viljan hos många praktiker att kontextualisera metoden till lokala förutsättningar och karakteristika hos olika grupper av deltagare, så har ny och mer anpassad metod och teori utvecklats och tillämpats under senare år. Så har även skett i Sverige, med ett antal exempel, såsom nystartade förskolor med filosofisk inrikt-

ning och mångårig filosofisk samtalsverksamhet vid Södra teatern i Stockholm.

Ragnar Ohlsson är en av de svenska förgrundsgestalterna inom området, med forskningsprojekt i svensk grundskola som han bedrev redan under 1990-talet (Malmhether & Ohlsson 1999), då jag själv var i ungefär samma ålder som de barn som deltog i forskningsprojektet ifråga. Jag fick tyvärr aldrig ta del av något liknande under min egen skolgång, men Ohlssons studie var bland de allra första som jag själv tog del av när jag i mitt examensarbete på lärarutbildningen började studera området, som glädjande och naturligt kombinerar teoretiskt underbyggd pedagogisk praktik med filosofi. Men min första kontakt med Ragnar Ohlsson var tidigare än detta, när jag som färsk filosofistudent hade förmånen att lyssna på en populärvetenskaplig presentation där han tillsammans med sin kollega Hans Mathlein illustrerade sina mångåriga och intensiva diskussioner om normativ etik med glimten i ögat. Ragnars Ohlssons sätt att verkligen lyssna på varje argument och till synes överväga giltigheten hos vart och ett av dem som om han hörde dem för första gången, även fast det nog var uppenbart att han stött på de flesta som duon valde att låta oss gröngölingar ta del av, gjorde ett starkt intryck på mig – något som jag senare också förstod var viktigt som samtalsledare i filosofiska samtal med barn. Efter några år träffade jag honom igen vid mina studier på avancerad nivå i praktisk filosofi på filosofiska institutionen vid Stockholms universitet, som han varit knuten till sedan 1970 och där han ägnat sig åt, förutom filosofi med barn, bl. a. normativ etik, den praktiska filosofins historia och politisk filosofi.

Med detta som bakgrund är det väldigt roligt att få nöjet att recensera Ragnar Ohlssons och Kian Siggés (som jag tyvärr inte haft möjlighet att bekanta mig med tidigare) bok *Den barnsliga relativismen: Intellektuell dygd eller lättja?* (Ohlsson & Sigge 2013). Den är skriven av bägge författarna i ungefär lika stor utsträckning med explicit kapitelfördelning dem emellan. Bokens första och sista kapitel är gemensamt författade. I övrigt är boken i stort sett uppdelad i en första teoretisk del (hädanefter kallad »del 1») författad av Ragnar Ohlsson, och en empirisk del (hädanefter kallad »del 2»)

författad av Kian Sigge, med ett undantag för kapitel 9, där Ragnar Ohlsson redogör för resultat från tidigare forskningsprojekt. I samklang med bokens i övrigt välstrukturerade och pedagogiskt väl genomtänkta stil, beskrivs redan i förordet det trefaldiga syftet med det filosofiska samtalsprojektet med elever på grundskolans mellanstadium 2002–2004:

1. Vi ville formulera en teoretisk ram för utvärdering av filosofiska samtal med barn, som anknyter till, men vidareutvecklar, idéer om kritiskt tänkande. Vår teoriram utgår från begreppet intellektuella dygder.
2. Vi ville se i vad mån de mål som formulerades i den teoretiska delen uppnåddes under det praktiska försöket.
3. Vi ville i synnerhet studera en tendens till relativism hos elever som deltagit i filosofiska samtal som vi själva i ett tidigare försök, Malmhøst och Ohlsson 1999, och andra forskare, särskilt Marie-France Daniel (2002 och 2004), tyckt oss se (s. 9).

Efter denna tydliga beskrivning av vad som avses genomföras i boken går författarna vidare till bokens inledning och dess korta historiska exposé över filosofi med barn och kritiskt tänkande, samt dessas historiskt antagna nära relation. Ett antal välrenommerade definitioner av termen »kritiskt tänkande» ges, varpå kritik mot några centrala definitioner levereras. I detta sammanhang finner jag det mest relevant att ta upp en av författarnas huvudsakliga kluster av argument, som riktas mot definitioner av »kritiskt tänkande» där uttrycket fungerar som en paraplyterm med vid innebörd, vilket författarna menar för med sig två svårigheter (vilka jag senare kommer att återkomma till):

- (i) Sådana definitioner förefaller så heltäckande att det är svårt att föreställa sig någon ytterligare önskvärd intellektuell förmåga eller något förhållningssätt utöver de som redan är inbakade i begreppet, och uttrycket blir vid närmare påseende ett mycket stort paraply, i skydd av vilket man ställer i stort sett allt man önskar sig vad gäller egenskaper hos tänkandet.

- (ii) Om kritiskt tänkande är ekvivalent med varje tänkbar form av gott tänkande – hur skall då den specifika träningen av just denna form av tänkande ta sig form?

Författarnas förslag är att ersätta talet om kritiskt tänkande med en teori om intellektuella dygder. Ohlsson argumenterar för att normativa frågor om principer för rationellt tänkande – frågor som gränsar till traditionell kunskapsteori – bäst formuleras och besvaras inom en teoretisk ram där begreppet intellektuell dygd är centralt. Den av författarna uttryckta moraliska relevansen hos det teoretiska ramverket är inte heller liten: »All utbildning bör syfta till utvecklandet av intellektuell dygd (utöver att ge kunskap inom bestämda ämnesområden förstås)» (s. 18). Här tycks dock författarna bortse från utbildningväsendets funktion att stimulera exempelvis prosocialt beteende.

Efter en viss kunskapsteoretisk genomgång i kapitel två, där den intellektuella moralen anses konstituera ett betydande filosofiskt område som står utanför traditionell kunskapsteori och etik, går Ohlsson vidare till att jämföra sin teori om intellektuell dygd, vilken han ser som en särskild domän av filosofiska frågor, med andra teorier om intellektuell dygd. Vidare liknar Ohlsson sin egen teori med vissa responsabilisters (främst Lorraine Codes) teorier, vilka lägger stor vikt vid värderingar av kunskapssubjektets egenskaper (i dessa teorier främst beskrivet i termer av intellektuell ansvarsfullhet e.d.) snarare än vid frågor om rättfärdigande av enstaka påståenden, något som liknas vid den vikt som dygdetiker lägger vid agents karaktärsdrag snarare än vid korrektheten hos enskilda handlingar. Samtidigt beskriver Ohlsson responsibilitismen som uppfattningen att kunskapsteori är en normativ disciplin där försök att få kunskap är någonting som vi gör och som då också kan bedömas normativt. Ohlsson orienterar även läsaren kortfattat i det grundläggande teoretiska ramverk som Matthew Lipman presenterar i *Thinking in Education* (Lipman 2003) och dess relation till Ohlssons här presenterade. Det tycks som att Ohlsson använder det faktum att Lipman på senare år utökat sin teoribildning från att

omfatta enbart *critical thinking* till att omfatta *excellent thinking* (ett mer inkluderande begrepp avseende olika former av tänkande) som stöd för sin egen teori om intellektuella dygder. I en svagare och något säkrare tolkning av Ohlsson tycks det som att han menar att den egna teorin och Lipmans samklingar i vissa avseenden, vilket verkar betraktas som stöd för Ohlssons egen teori. Jag kommer att återkomma till relationen mellan Ohlssons och Lipmans teoretiska ramverk senare, i relation till de metodologiska ställningstaganden som görs i del 2.

Efter detta tar Ohlsson sig an det ambitiösa projektet att ge en definition av uttrycket »intellektuella dygder», vilket är målet för kapitel fyra. Ohlsson gör här ett försök att »utveckla Aristoteles idéer om rationellt motiverade, valda och inövade vanor och förhållningssätt, som positivt påverkar vår förmåga att lösa kognitiva problem och att förstå saker av vikt för oss» (s. 55). Detta i syfte att hitta ett begrepp som uppfattas som det mest väsentliga målet för utbildning och intellektuell träning. Dock menar Ohlsson att den egna teorin skiljer sig från Aristoteles, bland annat på punkten att gränsen mellan moraliska och intellektuella dygder är flytande i Olsons teori, till skillnad från i Aristoteles. Snarare än medfödda förmågor eller enbart färdigheter är en intellektuell dygd »ett fast etablerat karaktärsdrag som består av en (eller flera) önskvärd(a) tankevana(or) och/eller attityd(er), som hjälper den som har det att nå en bättre förståelse av saker av vikt för henne, än hon skulle ha nått utan detta karaktärsdrag». Presenterat i punktform är en intellektuell dygd således ett fast etablerat karaktärsdrag, som består av en (eller flera) tankevana(or) och/eller attityd(er), som

- a) är önskvärd(a), och
- b) hjälper den som har den att nå en bättre förståelse av saker av vikt för henne, än vad hon hon skulle ha nått utan detta karaktärsdrag.

I nära samband med detta förklarar Ohlsson »varför intellektuell dygd är något önskvärt» (s. 61). Men eftersom det redan

ingår i definitionen att tankevanan eller attityden som utgör karaktärsdraget ifråga är önskvärd, hade denna formulering gärna kunnat se annorlunda ut. Vidare skulle definitionen falla offer för liknande kritik som givits av författarna tidigare i boken och som jag refererade till genom (i) och (ii) ovan. Eftersom det t.o.m. ingår i författarnas definition av intellektuell dygd att tankevanan eller attityden ifråga är önskvärd, kan författarna använda termen som en paraplyterm som refererar till i stort sett alla tankevanor eller attityder de önskar sig, och därmed bli föremål för kritiken som författarna levererade i (i). Med en så allomfattande definition, kan den kritiska frågan uppkomma om hur den specifika träningen av detta tänkande ska ta sig form, vilket är en fråga som liknar kritiken i (ii). På denna fråga skulle författarna kunna svara att det är en empirisk fråga med svar som finns att tillgå i studier inom exempelvis pedagogik, ämnesdidaktik, filosofi eller psykologi. Men ett sådant svar kan tyckas duga lika väl till kritiken i (ii), riktad mot kritiskt tänkande. Om det är så att författarna menar att det bör gälla olika kriterier för rimligheten avseende de olika definitionerna, kunde detta med fördel tydliggöras och underbyggas.

Några illustrativa exempel på intellektuella dygder ges i kapitel fem, där denna exemplifiering också syftar till att visa på intellektuella dygder och laster som författarna har sökt efter i den empiriska undersökningen. Förutom dygden *praktisk begåvning* delas de exempel på intellektuella dygder som Ohlsson tar upp in i tre kategorier:

- 1) tankevanor,
- 2) inställningar och attityder, samt
- 3) metadygder

Här hade det underlättat om Ohlsson hade bidragit med definitioner av ovanstående kategoritermer, men det är möjligt att författarna gjort en avvägning och begränsning av formella definitioner med hänsyn till någon avsedd målgrupp, vilken dock ej pekas ut i boken. Även definitioner av enstaka dygder hade varit av intresse,

och givit mer underlag för kritik. Men Ohlssons resonerande stil med trådar till en mängd moderna och traditionella filosofiska teorier, samt såväl religiösa teorier som moderna vetenskapliga empiriska rön, ger trots allt en ungefärlig och troligtvis tillfredsställande bild av dygdena för de flesta potentiella läsare. Ofta kontrasteras också dessa dygder mot motsvarande laster. Motstridiga dygder samt förslag och problem med sammanvägningar av dessa, där en partiell lösning ligger i ett omfattande av metadygder, diskuteras genomgående under exemplifieringarna. En idé om positiv mångfald framläggs successivt. Ohlsson menar att det inte sällan är så att personer har mer av en önskvärd egenskap än en annan, och att det finns svårigheter med att ha en perfekt balans mellan de olika intellektuella dygdena. Han skriver t.o.m.: »Kanske är det i praktiken omöjligt för en och samma individ att ha alla dygder» (s. 83).

Att sedan röra sig vidare från den teoretiska delen till den empiriska delen ställer vissa krav på tydlighet i övergången. I stort karakteriseras bokens båda delar av en tydlig struktur, men vid denna övergång finns det vissa brister som försvårar en god översikt av projektet. Den översiktliga presentationen av projektet, som lite missvisande har placerats under kapitelrubriken »Vad hände på filosofitimmarna?», innehåller både relevant och koncentrerad information, men utelämnar även information som hade underlättat bildandet av en generell uppfattning av forskningens karaktär. Mer specifikt saknas ett tydliggörande om att forskningen är kvalitativ och explorativ till sin natur, snarare än syftande till att kvantifiera data eller generalisera resultat i någon hög utsträckning, vilket beskrivs förtjänstfullt och uttryckligt i Appendix 2 i bokens avslutande delar. (I detta appendix hade det vidare varit lämpligt att ge information om informerats samtycke och en kort notis om Etikprövningsnämndens utlåtande avseende projektet ifråga.) Då kvantitativ forskning är den vanligaste inom fältet, kunde detta metodologiska ställningstagande med fördel tydliggjorts redan inledningsvis.

Det ambitiösa forskningsprojektet inleddes höstterminen 2002. Av 200 elever från fem skolor i olika Stockholmsförorter som påbörjade projektet var det 150 elever som fullföljde, och därmed deltog

i två eller fyra terminers filosofiundervisning. Ett visst frågetecken uppstår dock för läsaren under försöket att få en konsistent bild av antalet fullföljande klasser. I samma stycke meddelas, å ena sidan, att antalet klasser inledningsvis var åtta och att tre av klasserna kom att avbryta verksamheten (vilket skulle innebära fem kvarvarande klasser), och, å andra sidan, att antalet kvarstående klasser var sex stycken. Jag antar fortsättningsvis att antalet klasser var sex stycken då detta är vad som direkt skrivs ut. Tre av de kvarstående klasserna undervisades i filosofi av ordinarie klasslärare och tre undervisades i filosofi av akademiskt skolade filosofer. Undervisningen grundades på en kursplan uppbyggd kring sju begrepp:

Tid  
Händelse  
Orsak-verkan  
Handling  
Moraliskt ansvar  
Riktighet  
Värde

Med utgångspunkt i ovanstående sju teman behandlades förutom de uppenbara områdena metafysik och etik även kunskapsteoretiska, vetenskapsfilosofiska, semantiska, medvetandefilosofiska och spelteoretiska problem. Den modell för filosofiska samtal som var påbjuden inom projektet beskrivs av Sigge som att den i mångt och mycket byggde på Lipmans modell. Det kan dock övervägas om Ohlssons föreslagna teori om intellektuella dygder som ramverk för filosofiska samtal är kompatibel med Lipmans teoretiska ramverk för P4C, i vilket »procedural values» (fortsättningsvis kallade »procedurala värden»), såsom konsistens och koherens, och »substantial values» (fortsättningsvis kallade »substantiella värden»), såsom *Alla människor är lika mycket värda* och *Man bör vara rättvis*, hålls isär. Utan att gå in i närmare detalj i Lipmans argumentation för de ställningstaganden som görs inom hans teoretiska ramverk, kan det konstateras att han accepterar avsett



utlärande av procedurala värden, medan han förkastar avsett utlärande av substantiella värden. Procedurala värden är:

... standards for effective communication and criteria for effective inquiry. They are appropriate to *the way* a person should think, not to *what* he should think. Therefore, they are *procedural* considerations, not *substantial* ones. (Lipman, Sharp & Oscanyan 1980, s. 86)

För att intellektuella dygder ska kunna sägas vara »procedurala» i någon rimlig mening i detta sammanhang, måste de alltså vara sätt att tänka på som krävs för att de filosofiska samtalen ska kunna fortskrida effektivt. Det tycks dock som att Ohlsson inte enbart nöjer sig med att se de intellektuella dygderna som procedurala värden. Denna slutsats drar jag av följande skäl:

- Definitionen av »intellektuell dygd» innehåller termen »önskvärd» (enligt tidigare återgiven definition), vilken inte definieras närmare av Ohlsson och vilken kunde ha definierats i termer av procedurala värden, om det var sådana värden som avsågs.
- Ohlsson hävdar uttryckligen att gränsen mellan moraliska och intellektuella dygder är flytande.
- Ohlsson hävdar att metadygden »vishet» är både instrumentellt och intrinsikalt värdefull.
- Enligt definitionen av »intellektuell dygd» kan en sådan vara en fast etablerad attityd och det är osäkert i vilken mån attityder klassar in under procedurala värden.

Hur Ohlssons teori om intellektuella dygder förhåller sig till Lipmans när det gäller substantiella och procedurala värden hade alltså med fördel kunnat förtydligas kortfattat. (Vissa aspekter av relationen modellerna och teorierna emellan beskrivs på sidorna 55, 100–101, 103, 128 och 131–132, men inga ställningstaganden om procedurala och substantiella värden nämns där.)

I kapitel sex blandas citat från dokumentation av lektionerna (bandupptagningar, lärarloggar och elevloggar) med efterhands-

reflektioner och klassificeringar av diskussionsinnehållet från Sigge. På detta vis bildar sig läsaren en rik och reflekterad uppfattning av lektionernas innehåll mer konkret och specifikt. Läsaren får på ett rättframt vis ta del av en rik variation av elevernas filosofiska frågor, teorier och argument. Min gissning är att både kvaliteten och kvantiteten av elevernas filosofiska idéer skulle väcka en viss förundran hos många vuxna som inte tidigare engagerat sig i filosofiska samtal eller liknande aktiviteter med barn.

I kapitel sju beskriver Sigge ett antal svårigheter med filosofiundervisningen. Att ta sig an detta är förtjänstfullt och behövs inom fältet, som något förvånande och humoristiskt nog inte alltid karaktäriseras av en kritisk analys av interventionernas innehåll och resultat. Några problem som iakttagits rör strukturella problem avseende skolmiljön (stress, ordning, etc.), pedagogisk eller filosofisk kompetens hos lärarna och systemkonflikter mellan traditionell undervisning och den mer demokratiska pedagogik som tillämpats i projektet, något som är en vanligt påtalad problematik även i internationell forskning. En specifik men föga förvånande slutsats är också följande: »Med filosofer med större erfarenhet av undervisning och med klasslärare som tillägnat sig bredare kunskaper i filosofi, kommer man att få ut betydligt mer av undervisningen än vad som nu blivit fallet» (s. 131).

Kapitlet avslutas med några sammanfattande ord där Sigge bland annat skriver: »Det här kapitlet visar att det går att föra filosofiska samtal med barn. Men det går inte alltid lätt och med framgång» (s. 135). Slutsatsen att man kan föra filosofiska samtal med barn är föga förvånande och väl så blygsam, med tanke på metodens stora spridning de senaste 40 åren. Vidare är den förmodligen alltför vida accepterad för att fungera som slutsats i två på varandra följande kapitel. Även i föregående kapitel skriver nämligen Sigge: »Det man kan se är att filosofiska samtal kan föras – om än med varierande grad av konsistens och uppslagsrikedom» (s. 119).

I kapitel åtta beskriver Sigge tre mönster funna genom analys av samtliga data utifrån de i bokens första del beskrivna intellektuella dygderna. Dessa tre mönster är: skepticism, värderativism och värdeobjektivism, samt strävan att undvika konflikter. Under

dessa rubriker beskrivs, i kombination med beskrivningar av empiriska data som underbygger trosföreställningen att eleven ifråga gav uttryck för dygden ifråga, ett antal funna intellektuella dygder, såsom öppenhet, gott omdöme, logiskt tänkande och fantasi, liksom ett antal funna intellektuella laster, såsom intellektuell lättja och dogmatism.

I kapitel nio presenteras vissa överspillningseffekter från filosofiundervisningen till andra skolämnena, som matematik och historia. Sigge framför en försiktig slutsats om att filosofisamtalen främjat öppenhet och tolerans, men inte noggrannhet och kritiskt tänkande, och möjligen även bidragit till en viss intellektuell lättja, i matematikämnet.

När författarna sedan rör sig vidare till kapitel 10 för att diskutera relativismen och den intellektuella lättjan, beskrivs miss-tanken om att elevernas forna relativistiska positioner undergräver möjligheten till ett vidare kritiskt tänkande som oroande. Efter en i sammanhanget nyanserad teoretisk beskrivning av olika relativistiska positioner, refereras viss forskning om utveckling av relativism hos elever som haft filosofiska samtal, samt forskning om barns moraluppfattningar. Den senare av dessa forskningsområden hade med fördel även kunnat innehålla information om den omfattande forskningen kring social-kognitiv domänteori.

Vidare beskrivs hur 12 elever valdes ut för att intervjuas i syfte att ta reda på vilka typer av relativism som förelåg bland elevernas uppfattningar. Sigge tycker sig se deskriptiv, semantisk, epistemisk och ontologisk relativism representerad bland de 12 respondenterna. Det område som beskrivs som vanligast för barnens relativistiska tendenser är värdefrågor. Sigge såg även exempel på objektivistiska uppfattningar inom vissa domäner, men vanlig var också en viss ambivalens inom respektive elevs uppfattningar. Rättfärdigandena för Siggés tolkningar ges genom återgivande av elevers utsagor tillsammans med teoretiska reflektioner av Sigge. Sedan diskuteras ett antal potentiella förklaringar – relativt utbredd skepticism och tolerans – till förekomsterna av de relativistiska tendenserna. Skepticismen ses inte som någon generell förklaring till elevernas relativistiska tendenser, även om något enstaka exempel tycks

kunna förklaras på detta vis. Sigge diskuterar sedan ett eventuellt samband mellan de relativistiska tendenserna hos barnen och deras uppfattning om innebörden av tolerans. Författaren noterar här den uttryckta relevansen av tolerans inom skolvärlden och refererar till skrivelser i grundskolans läroplan. Författarens etos, sett från perspektivet av yrkesverksamma lärare, hade dock troligtvis stärkts av en referens med citat från den aktuella läroplanen för grundskolan (Lgr 11), istället för från den föregående (Lpo 94).

Flera intressanta data tas upp från intervjuer med de 12 eleverna avseende frågor som direkt rör tolerans. Eleverna uppvisar en mer utbredd relativism i detta sammanhang än vid svar på tidigare mer generella frågor om moralens objektivitet. Ett antal motsägelser uppenbarar sig i elevernas resonemang, även hos elever som tidigare varit förhållandevis konsistenta i sina uppfattningar. Detta gäller i än större utsträckning när barnen intervjuas om filosofifämnetts karaktär i allmänhet, då barnen ofta karaktäriserade filosofiska frågor i termer av att det inte finns rätt eller fel svar på dem. Vidare är åsikten att det inte heller finns sämre eller bättre argument vanligt förekommande, vilket Sigge finner förvånande. Dessa vanligt förekommande åsikter frambringar en oro från författarnas sida om att detta skulle kunna underminera intresset och nyfikenheten för filosofiska frågor. Enligt författarna finns dock i intervjuerna evidens för olika konsekvenser av denna typ av åsikter. Vissa elever anser att detta gör filosofistudier meningslösa medan andra anser att det är just detta som gör filosofi roligt. Slutligen diskuteras om elevernas förkastande av underbyggd argumentation ska tolkas som ett utslag av intellektuell lättja. En slutsats är att subjektivistisk relativism kan (dock inte per automatik) lägga hinder i vägen för kritiskt tänkande. (Noteras kan här att författarna åter pratar om »kritiskt tänkande», trots sin tidigare kritik.)

När relativismen är ett ogenomtänkt ställningstagande, vilket författarna noterar att den inte alltid är (utan ibland kombineras med intellektuella dygder som till exempel omsorgsfullt tänkande), och ett ställningstagande som kommit i konflikt med andra uppfattningar, sluter Sigge sig till att relativismen är ett resultat av ett osjälvständigt och lättjefullt tänkande. Kanske är denna slutsats

väl stark, med tanke på att en av eleverna explicit uttryckt att orsaken till en nihilistisk eller relativistisk uppfattning i filosofi var att såväl lärare som intervjuare explicit uttryckt att det inte finns några rätt och fel i filosofi (se s. 190). (Refererar eleverna här till ordinarie klasslärare eller lärare med magisterexamen i filosofi, eller båda?) Enligt min egen erfarenhet av möten med yrkesverksamma pedagoger, är liknande utsagor mycket vanligt förekommande under diskussioner om exempelvis etik, där de relativistiska eller nihilistiska utsagorna ofta fungerar som ett uttryck för en tillåtande atmosfär där olika åsikter får komma till uttryck. Om eleverna accepterar denna hållning, utan att ifrågasätta eller fundera kritiskt kring sådana påståendes sanningsvärde, kan man givetvis tillskriva just detta okritiska accepterande som intellektuellt lättjefullt i *någon* grad. Man kan dock ifrågasätta om detta kan sägas vara uttryck för någon hög grad av lättjefullhet, då lärares påståenden ofta betraktas som en grundförutsättning för själva diskussionerna. Denna potentiella förklaring diskuteras i kapitel 11, men författaren kunde möjligen ha gjort någon kort notering om denna potentiella förklarings grad av hållbarhet redan i detta sammanhang. Att någon elev dessutom uppfattat det som att även intervjuaren påstod att det inte finns rätt eller fel inom filosofi är anmärkningsvärt. Har eleven missuppfattat intervjuaren, och i så fall: hur kan detta komma sig? Har flera av eleverna möjligen gjort liknande tolkningar? Detta hade med fördel kunnat utredas, då det har stor bäring på studiens resultat, och är metodologiskt betydelsefullt.

I kapitel 11, den resonerande sammanfattningen, betraktas några till synes paradoxala resultat. Filosofieleverna är vana vid att diskutera och stödja sin egen uppfattning med argument, kräva argument från andra, implicit och explicit bruka logiska härledningsregler, finna alternativa perspektiv och idéer, sträva efter förståelse samt ändra åsikt när de får bra argument. Samtidigt uttrycker eleverna relativistiska tendenser. Författarna skriver: »Å ena sidan bemödar sig eleverna om att argumentera för sina ståndpunkter; de lyssnar på varandra och tar intryck av varandras argument; de argumenterar i många fall väl. Men samtidigt hävdar

de att ingen kan ha mer rätt än någon annan, att ingen ståndpunkt har mer som talar för sig någon annan» (s. 208). Resultatet antyder vidare att barnen som intervjuades uppvisade större relativistiska tendenser när intervjufrågorna gällde filosofi i allmänhet än då de gällde kunskap eller moral i synnerhet. Författarna diskuterar i anslutning till detta om resultaten därmed pekar på att eleverna ser den filosofiska kontexten i sig som subjektivistiskt relativistisk. På bokens sista sidor diskuteras några olika slutliga potentiella förklaringar till de relativistiska tendenserna: lärares explicita uttalanden som kan tolkas relativistiskt, en stark betoning på tolerans och respekt för andras åsikter (vilken i sådana fall enbart skulle ha påverkat de relativistiska tendenserna indirekt), en skepsis inför auktoritet och slutgiltiga svar, elevers upptäckande av meningsskiljaktigheter inom klassen, en allmänt utbredd relativism i samhället samt lärares oro och försiktighet inför att leverera kritik av elevers bristande argumentationer eftersom detta kan upplevas som stötande för mottagaren.

I boken som helhet presenteras intressanta och relevanta resultat och slutsatser. Idén att använda intellektuell dygd som teoretiskt ramverk för filosofiska samtal utgör ett välkommet tillskott till teorbildningen inom området. Jag vill slutligen rekommendera boken till läsare intresserade av filosofiska samtal med barn, relativism, kritiskt tänkande eller intellektuella dygder, då den är ett mycket angeläget och intressant bidrag till dessa områden.<sup>1</sup>

→

*Ylva Backman*

Not

<sup>1</sup> Jag vill rikta ett tack till Viktor Gardelli för värdefulla kommentarer.

## Referenser

- GARCÍA-MORIYÓN, FELIX; REBOLLO, IRENE; COLOM, ROBERTO (2005) »Evaluating Philosophy for Children: A Meta-Analysis«, *Thinking*, vol. 17, nr. 4, ss. 14–22.
- HAGLUND, LIZA; PERSSON, ANDERS (2004) *Öppet sinne, stor respekt*, Stockholm: Rädda barnen.
- LIPMAN, MATTHEW (2003) *Thinking in education*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LIPMAN, MATTHEW; SHARP, ANN MARGARET; OSCANYAN, FREDERICK S (1980) *Philosophy in the classroom*, Philadelphia: Temple University Press.
- MALMHESTER, BO; OHLSSON, RAGNAR (1999) *Filosofi med barn*, Stockholm: Carlsson.
- OHLSSON, RAGNAR; SIGGE, KIAN (2013) *Den barnsliga relativismen*, Stockholm: Carlsson.
- TRICKEY, S; TOPPING, K J (2004) »Philosophy for children»: a systematic review. *Research Papers in Education*, vol. 19, nr. 3, ss. 365–380.
- UNESCO (2007) *Philosophy – A School of Freedom*, Paris: UNESCO.

GÖRAN GREIDER: *Den solidariska genen*, Stockholm: Ordfront förlag, 2014

SOMMAREN 2013 VERKAR ha varit såväl intensiv som produktiv för Göran Greider: intensiv för att han tycks ha hunnit läsa en imponerande mängd litteratur, produktiv för att han under tiden skrivit en egen bok utifrån sina läsoplevelser. Resultatet gavs ut tidigt i mars i år (2014) av Ordfronts förlag under titeln *Den solidariska genen – anteckningar om klass, utopi och människans natur* och sällan har väl en undertitel lyckats beskriva både ett verks form och innehåll lika väl som Greiders.

Boken är uppdelad i tre partier som alla bär namn efter sommar-månaderna (juni, juli och augusti – ett kort septemberparti avslutar boken). När jag öppnar mitt recensionsexemplar i juni i år konstaterar jag att det gått precis ett år sedan Greider måste ha nedtecknat sina första tankar i det som väl närmast kan beskrivas som ett slags intellektuell dagbok. För precis som en dagbok utgörs *Den solidariska genen* av ibland längre, ibland kortare anteckningar över det som försiggår i och kring den Greiderska personen sommaren 2013. Greider bjuder in oss till sin värld.

Här möts vi av författarens personliga iakttagelser från sin rent geografiska närhet: ett måspar bygger kring midsommar bo på en gren i hans kandelaberbjörk. Här möts vi också av samhällspolitiska insikter: »Den breda arbetarklassens yrken och sysslor är det mest föränderliga som existerar. Man kan inte två gånger stiga ned i samma arbetarklass» (s. 46). Ibland tar insikterna formen av imperativ: »Bli förbannad när det om en människa heter att hen kommer från enkla förhållanden. Det finns inga enkla förhållanden, allra minst längst ner i samhället. De enkla förhållandena finns överst i samhället» (s. 185). Den som möter oss känner vi igen: det är poeten och den vänsterpolitiske predikanten Göran Greider.



Men den som presenterar sig allra tydligast i *Den solidariska genen* är nog för många en ny bekantskap: Göran Greider, popularisator av evolutionsbiologi. Majoriteten av den litteratur han slukat är nämligen sakprosa och utgörs främst av evolutionsbiologiska verk och verk inom angränsande forskningsområden. Visst, på den litterära menyn står förstås Marx och Engels, men allra överst står Charles Darwin, följd av Lasse Berg, Frans de Waal, Stephen Jay Gould, Sarah Blaffer Hrdy, Bruce Chatwin, Peter Kropotkin, Konrad Lorenz, Edward O. Wilson, Joachim Bauer och många fler, däribland naturligtvis Richard Dawkins: *Den solidariska genen* är förstås en polemisk lek med Dawkins moderna klassiker *Den själviska genen* från 1976.

Dagens biologiska forskning visar, enligt Greider, i allt större utsträckning att människan till sin natur är en solidarisk och samarbetsvillig varelse. Neurobiologen Joachim Bauer menar till exempel att även om den mänskliga aggressionen är biologiskt betingad är den inte vår primära drivkraft. Aggressionen föregås av hjärnans motivationssystem, det vill säga människans behov av acceptans och erkännande från omgivningen – ett behov som när det tillfredsställs utlöser en positiv reaktion som i sin tur främjar socialt beteende. Den evolutionära förklaringen till utvecklingen av motivationssystemet är att en stark gruppssammanhållning ända sedan tiden för mänsklighetens födelse för sju miljoner år sedan och framåt har ökat chanserna till överlevnad medan social uteslutning varit en dödsdom (ss. 197–200).

Här kan det vara läge att säga någonting om evolutionen och uttrycket »den själviska genen». Om jag har förstått saken rätt är Dawkins stora tes att evolutionen genom det naturliga urvalet verkar på gennivån snarare än på individnivån, och framför allt snarare än på gruppnivån. Enligt Dawkins är det bland generna som det naturliga urvalet sker. Att gener är själviska innebär att de individer som är dess bärare inte spelar större roll för dem än som »överlevnadsmaskiner» (Dawkins ökända term) genom vilka de förs vidare från generation till generation till generation. En lämpligare titel hade därför kunnat vara *Den odödliga genen*, något som Dawkins förläggare tydligen föreslog men som Dawkins avvisade.

Vid närmare eftertanke är nog inte heller »den odödliga genen» en särskilt lyckad metafor eftersom generna ju faktiskt inte är odödliga. Faktum är att generna överlever om deras bärare – »överlevnadsmaskinerna» och dess avkommor – överlever. Det innebär att de gener som ökar överlevnadsmöjligheterna hos värddjuret i dess livsmiljö är de gener som kommer att leva kvar och ärvas ned. Om ett själviskt beteende ökar överlevnadschanserna är det troligt att de gener som främjar själviskhet kommer att föras vidare genom generationerna och vi kommer kanske att kalla värddjuret »själviskt till sin natur». Men om möjligheterna att överleva istället ökar av en stark gruppsammanhållning så är det troligt att de gener som befrämjar socialitet är de som kommer att leva vidare och vi kommer snarare att kalla värddjuret »socialt till sin natur». På så vis kan själviska gener ge upphov till både själviska och solidariska beteenden, beroende på vad som gynnar värddjurets överlevnadschanser.

Problemet för Dawkins har varit att hans uttolkare felaktigt dragit slutsatsen att själviska gener implicerar själviskt beteende – att vi *homo sapiens* till vår natur blott är egenintresserade *homo economicus*. Det är denna bild som Greider menar att den moderna biologiska forskningen målar över, eller i varje fall nyanserar; istället framträder bilden av människan som samverkande *homo reciprocans*. För mänskligheten har vägen till överlevnad i sin (för)historiska miljö stavats gruppsammanhållning och samarbete snarare än egoism, om vi får tro de forskare Greider citerar. Måhända är våra gener själviska men vårt beteende är det inte. Om jag förstår Greider rätt, döper han sin bok till *Den solidariska genen*, inte för att hävda att generna är solidariska snarare än själviska, utan för att understryka att vi tycks ha gener som främjar solidariskt snarare än själviskt beteende. Och visst, med titeln plockar han säkerligen en del pedagogiska poänger, men det går inte att komma ifrån att den samtidigt är rätt missvisande.

Vare sig den gamla bilden av människan målats över eller nyanserats är detta ett glädjande resultat för Greider. Det gör nämligen att han äntligen kan bemöta ett argument som tycks ha förföljt honom under en längre tid. På sidan 21 (i juni) skriver han:

Socialismen är det bästa systemet, säger en borgerlig människa till mig. Det är bara det, fortsätter han med ett finurligt uttryck i ansiktet, att människans natur gör idén omöjlig att genomföra. Jag vet inte hur ofta jag mött den där analysen. Den har blivit ett modernt ordspråk om socialismens omöjlighet. Ända sedan jag blev politiskt medveten och stod i stimmiga skolkorridorer på gymnasiet i Katrineholm och bråkade med ungmoderater har jag hört det upprepas. Det var faktiskt en tanke som ibland luftades: kommunismen är fantastisk, javisst, det är bara det att människan inte är gjord för den. Socialister är naiva. Borgerliga människor är realistiska. Så länge vi är människor får vi nöja oss med marknadsekonomi och kapitalism hur mycket den än sliter sönder människor och biosfär. Bara om vi är änglar kan det jämlika samhället existera. Så säger hela den samlade massan av liberaler och konservativa och de gör det för att de tror sig känna sin egen art.

Socialism är som bekant Greiders utopi. Denna utopi kännetecknas främst av jämlikhet och solidaritet. Om människans natur är övervägande självisk utgör detta naturligtvis ett hinder för utopins realisering. Om människans natur tvärtom är mestadels solidarisk rivs detta hinder. Därför är det glädjande för Greider att modern biologisk forskning tycks påvisa att vi faktiskt är naturligt inställda på solidaritet och samarbete. Precis som Joachim Bauer fränkänner exempelvis den prominente primatologen Frans de Waal inte människans aggressivitet, men menar att det är jämlikhetssträvan och empati som gjort henne framgångsrik i evolutionen (ss. 165–169). Människans natur utgör således inget hinder för Greiders samhälls-politiska dröm. Tvärtom: den banar väg för den. Jag förmodar att det är huvudanledningen till att Greider i juli utbrister att »Vänstern måste börja tala om människans natur!» (s. 116).

En omständighet som tidigare talat mot socialismens praktiska genomförbarhet talar nu för den. Man kan förstå varför Greider uppmanar vänstern att börja tala om människans natur. Men det går att skönja ytterligare en anledning till Greiders uppmaning. Den anledningen uttrycks tydligast i ytterligare en anteckning från juli:

Vi, det vill säga vänstern, är i skriande behov av idéer om människans ursprung. Vi behöver påståenden om människans natur som legitimerar visionen om social jämlikhet. ... Sedan något årtionde tillbaka finns denna växande forskning inom olika grenar av biologi och antropologi som vederlägger den bild av människan som konservatism och nyliberalism utgått ifrån: att vi enbart är konkurrerande djur och att konkurrensen härskar ända ner på den enskilda genens nivå. Den själviska genen, Richard Dawkins kraftfulla metafor, har haft ett stort och ödesdigert inflytande på många högerintellektuella sätt att tänka om världen och människan. Nu läser jag alla dessa böcker om den samarbetande genen, om den empatiska tidsåldern, om gryningarna över Kalahari, om en feltolkad Charles Darwin och det är som att gå i nysnö eller en björkskog i lövsprickningen (ss. 128–129).

Jag tror att man kan tolka Greiders efterlysning av (sanna, får vi förmoda) påståenden om människans natur som legitimerar visionen om social jämlikhet på i varje fall två sätt. Enligt den ena tolkningen använder Greider ordet »legitimera» i en normativ bemärkelse, som varande ungefär synonymt med »rättfärdiga». Då är anledningen till att vänstern behöver påståenden om människans natur att sådana påståenden antas kunna rättfärdiga olika samhälls-politiska visioner och strukturer. Enligt den andra tolkningen ger Greider i det citerade stycket uttryck för precis samma anledning att prata om människans natur som vi stötte på tidigare. Att visionen om social jämlikhet är legitim innebär då att den inte bara är en dröm för socialister utan fullt realiserbar, eftersom vi är just solidariska och strävar efter jämlikhet. Att en vision är legitim betyder, enligt den här tolkningen, att den är realistisk och verklighetsförankrad. Låt oss granska de två tolkningarna.

Enligt den första tolkningen menar Greider alltså att vänstern behöver påståenden om människans natur som kan rättfärdiga en vision om social jämlikhet. Det resonemanget vilar i sin tur på grundantagandet att biologisk beskaffenhet kan rättfärdiga eller utgöra goda skäl för att acceptera en politisk utopi. Om det därför är sant att vi människor till vår natur är solidariska varelser skulle

det enligt denna uppfattning vara ett gott skäl att acceptera socialismen. Men om biologisk beskaffenhet i allmänhet kan rättfärdiga samhällsvisioner skulle ett strukturellt likartat argument kunna anföras som skäl att acceptera en vision om social ojämlikhet, under förutsättning att den mänskliga naturen vore så beskaffad. Om biologisk forskning en dag fastslår att människan till sin natur är ett konkurrerande djur, skulle ett samhälle grundat på konkurrensens princip (sannolikt ett ojämnt samhälle) vara rättfärdigt enligt detta analogiska argument. En obekväm konsekvens, i synnerhet för vänstertänkaren Greider. Politiska ideologer från såväl höger som vänsterkanten gör bäst i att inte åberopa den mänskliga naturen som berättigande stöd för sina favoriserade samhällssyner. Den mänskliga naturens beskaffenhet kommer inte att avslöja vilken samhällsvision som är rätt; vad den däremot kan visa är huruvida vägen till en given vision kommer vara svår eller lätt.

Enligt den andra tolkningen ska vi alls inte tro att Greider avser att rättfärdiga sin vänsterpolitiska samhällssyn med hänvisning till den mänskliga naturen. Istället ska vi tro att han tänker sig att en vänstervision inte bara är en fin tanke, utan fullt realiserbar, något som stöds av moderna rön om den mänskliga naturens beskaffenhet. Det är därför vänstern uppmanas att börja tala om människans natur. Att vi i varje fall kan tolka Greider på det här andra sättet är uppenbart (vi såg samma tanke komma till uttryck på sidan 58 ovan), men huruvida vi därutöver kan tolka honom på det första är inte lika klart. Att lämna tolkningsutrymmet öppet i den här frågan är en brist i boken.

*Den solidariska genen* är trots det en njutbar läsoplevelse. Greiders språk är sprudlande och hans tankebanor många gånger en fröjd att följa. Ett besök i den Greiderska världen berikar en sommar. Men det som är bokens styrka blir dessvärre också dess svaghet. Formmässigt fungerar verkligen Greiders fragmentariska dagboksstil, men konsekvensen blir ett väldigt uppbrutet innehåll. Vi presenteras för en hel del -ismer (däribland biologism, nyliberalism, marxism, socialism och särskilt neo-, social-, ultra- och klassisk darwinism) och lika många -logier (bland annat evolutions-

socio- och neurobiologi, etologi och antropologi) men vi kommer dem aldrig inpå livet.

Att läsa *Den solidariska genen* är därför som att vara på speeddejting med Greider som arrangör: vi introduceras för en mängd intressanta idéer och läror, men under det begränsade tidutrymmet hinner vår nyfikenhet tyvärr inte mer än väckas innan det är dags för nästa träff. Någon fördjupad kontakt med någon enskild -ism eller -logi erbjuder inte Greiders arrangemang. Privata träffar får vi stämma efteråt. Greider erbjuder inga längre relationer men i rollen som kontaktförmedlare passar han perfekt, och något annat gör han inte heller anspråk på att vara:

*Den solidariska genen är ... ett försök till folkbildning. Visserligen är det helt omöjligt för en lekman att överblicka de enorma forskningsfält som jag här bara snuddar vid och lika omöjligt är det givetvis att fälla några domar över de vetenskapliga teser jag redovisar. Men jag hoppas att jag kan göra läsarna nyfikna på de intensiva strider om människans natur som pågått sedan Charles Darwin utgav *Om arternas uppkomst*» (s. 9).*

Sommaren med Göran lyckas med just det.

→

*Nils Säfström*