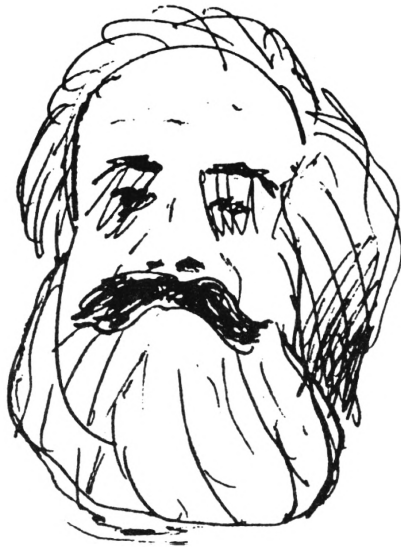


Filosofisk tidskrift

ÅRGÅNG 10

NUMMER 4

1989



Rune Söderlund

*Den "mogne" Marx'
religionskritik*

Erik Ryding

Omoralska helgon

Christian Munthe

Handlingsfrihet och straff

FILOSOFISK TIDSKRIFT NR 4 • 1989 • ÅRG 10

<i>Rune Söderlund</i>	Den "mogne" Marx' religionskritik	1
<i>Erik Ryding</i>	Oromoraliska helgon	19
<i>Christian Munthe</i>	Handlingsfrihet och straff	21
<i>Claudio Tamburrini</i>	Rec av R A Duff: Trials and punishments	25
<i>Björn Eriksson</i>	Rec av Thomas Wetterström: Toward a theory of basic ethics	28
<i>Lars Bergström</i>	Rec av Ingvar Johansson: Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society	34
<i>Stellan Welin</i>	Rec av Ingemar Nordin: Privat egendom. Om ägande och moral.	39
<i>Jan Sjunnesson</i>	Rec av Jan Bengtsson: Fenomenologi från Husserl till Merleau-Ponty	43
<i>Notiser</i>		45

Filosofisk tidskrift utges av stiftelsen Filosofisk tidskrift och Thales.

Filosofisk tidskrift har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer.

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10-15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Redaktionskommitté: Aant Elzinga (Göteborg) Göran Hermerén (Lund), Göran Lantz (Uppsala), Sven-Eric Liedman (Göteborg), Åke Löfgren (Karlstad), Giuliano Pontara (Stockholm), Dag Prawitz (Stockholm) och Dag Westerståhl (Stockholm)

Produktion, prenumerationer och annonser: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm, redaktionssekreterare Bitte Malmnäs, tel 08-16 33 58 må, on, fr.

Prenumeration: Tidskriften kommer ut med 4 nummer/år (normalt i februari, april, september och november), pris SEK 120:-, lösnummer SEK 35:-ex, postgiro 507991-8 Filosofisk tidskrift
Annonspriser: 1/1-sida SEK 250:-, 1/2-sida SEK 150:-, 1/4-sida SEK 100:-

Upplaga: 1 000 ex/nummer

Ombrytning och sättning utförd av KPH Desktop, Uppsala, 018-11 24 00

Tryckt hos International Tryck AB, Uppsala

Rune Söderlund

Den "mogne" Marx' religionskritik

Om en liten felöversättnings stora konsekvenser för Marxforskningen

Alltsedan de s k Parismanuskripten från 1844 första gången publicerades år 1932, har intresset varit stort för den "unge" Marx, hos vilken många ansett, att det finns drag som i hög grad kontrasterar emot marxismen av öststatsmodell men även står i ett visst spänningsförhållande till den åskådning som urformades av den "mogne" Marx. Hos den unge Marx skulle man enligt denna uppfattning finna mer av humanism än hos den senare. Det är t e x i Parismanuskripten som Marx behandlar "alienationen", vilken inte bara definieras så, att arbetaren blivit skild från sina arbetsprodukter, utan även som en allmän hemlöshetskänsla i tillvaron och ett främlingskap i förhållande till medmänniskorna.

En av dem som i vårt land under de senaste decennierna arbetat mest intensivt med frågan om förhållandet mellan den tidige och den senare Marx är Per Frostin. Hans huvudsakliga intresse har därvid gällt Marx' syn på religionen. Sina resultat har Frostin framlagt i en tysk avhandling med titeln *Materialismus Ideologie Religion. Die materialistische Religionskritik bei Karl Marx*, Lund 1978, samt på s 13-83 i boken *Den ofullbordade revolutionen, Kristendomens och marxismens dialektik*, Stockholm 1982. Hos den mogne Marx menar sig Frostin finna "en radikalt annorlunda syn på religionen" (1982, s 39) än hos den Marx som möter i ungdomsskrifterna. Det originella för Frostin är därvid, att han menar, att det är hos den *mogne* Marx som man möter en "uppmjukad" materialism och ett synsätt som det vore möjligt att förena även med en positiv syn på religionen. "Den unge Marx' religionskritiska paroller är representativa för den unge Marx - och inte mer. Den mogne Marx har en annan uppfattning om religionen" (1978, s 14). Det har hittills i forskningen enligt Frostin rått "en fundamental oklarhet och djupgående missförstånd beträffande den mogne Marx' religionskritik" (1978, s 207).

Skulle Frostins uppfattning vara riktig, är det utan tvekan ett mycket betydelsefullt, för att inte säga helt revolutionerande forskningsresultat som han kommit fram till. Redan av detta skäl är det mödan värt att utsät-

ta Frostins argumentation för en noggrann prövning. Det andra skälet är, att *Den ofullbordade revolutionen* under åtskilliga år använts som kursbok på grundkursen i religionskunskap vid Lunds och Göteborgs universitet och att Frostins uppfattning på detta sätt redan kommit att färga en hel teologgenerations syn på förhållandet mellan kristendomen och marxismen.

Enligt Frostin skiljer sig den mogne Marx från den tidigare och även från Lenin på följande punkter:

1. Han har materialismen endast som metod, ej som världsåskådning.
2. Han påstår inte generellt, att religionen är en återspeglning av produktionsförhållandena, utan betonar skillnaden mellan olika historiska epoker. Han har övergivit termerna bas - överbyggnad och talar i stället om materiell - andlig produktion, vilka han tänker sig växelverka. Om han behandlar materiell produktion som primär i förhållande till andlig produktion, är detta som framgår även av punkt 1 uttryck för materialistisk metod men ej för materialistisk ontologi. Den historiska metoden innebär, att han är öppen för möjligheten, att den andliga produktionen i en viss epok skulle kunna vara primär i förhållande till den materiella.
3. Han skiljer mellan en materialistisk metod som är tillämpbar inom naturvetenskapen och en annan som är tillämpbar inom historievetenskapen. Han kritiserar Feuerbach för att ha använt en abstrakt naturvetenskaplig metod på religionens område och kritiserar därmed också sin egen religionskritik från mitten av 1840-talet. Han ansåg då (på 1840-talet), att religionskritiken i allt väsentligt redan var fullbordad, medan han nu (i *Kapitalet*) anser, att den knappt är påbörjad.

För oss gäller det nu att granska hållbarheten i de gjorda påståendena samt att eventuellt teckna en annan bild av förhållandet mellan den unge och den mogne Marx än den vi möter hos Frostin. I klarhetens intresse bör det kanske understrykas, att vi liksom Frostin i detta sammanhang med "den unge Marx" avser Marx sådan han träder oss till mötes en bit in på 1840-talet. Frågan gäller alltså förhållandet mellan denne Marx och den Marx som skriver *Kapitalet*. Att det skett en utveckling i Marx' syn på religionen i ett tidigare stadium är icke ställt under debatt. I sitt tidigare arbete *Kristendom och Marxism. Från konflikt till dialog* 1971 är det denna utveckling hos Marx som Frostin tagit fasta på. Här handlar det om, hur Marx från barndomshemmets med upplysningens deism besläktade fromhet över den s k doktorsklubbens av unghegeliansk militant ateism präglade religionskritik under påverkan av Feuerbach så småningom nått fram till sin egen historiematerialistiska kritik av religionen. I de båda förut nämnda böckerna från 1978 resp 1982 har emellertid den "unge" Marx kommit att vara identisk med Marx på 1840-talet, åtminstone fram

till 1847, medan den "mogne" Marx' religionskritik tänkes möta fullt utvecklad först i *Kapitalet*.

1. Materialismen - metod eller världsåskådning

Om vi med materialistisk världsåskådning avser vad som ofta kallas "dialektisk materialism" och som kommer till uttryck i de tre s k dialektiska lagarna som Engels formulerat, är det väl allmänt bekant, att Marx i sitt eget författarskap inte ägnat något större intresse åt detta slags spekulation. Allt tyder dock på, att han delat Engels' uppfattning och att det alltså inte kan sägas föreligga någon saklig skillnad mellan Marx och Engels på denna punkt. I sitt företal till den andra upplagan av *Anti-Dühring*, 1885, ett verk i vilket åtminstone två av de dialektiska lagarna är formulerade, skriver Engels, att det i boken utarbetade åskådningssättet till ojämförligt största delen har Marx själv till upphovsman samt att hela manuskriptet till boken före tryckningen lästes upp för Marx (Engels, *Herr Eugen Dührings omvälvning av vetenskapen*, Stockholm 1970, s 12. Se här till även Bo Gustafsson, *Marx och marxismen*, Gidlunds/Verdandi 1983, s 54, 63).

Även om Frostin fränkänner Marx en s k dialektisk materialism, är han givetvis tvungen att tillerkänna honom något slag av materialistisk historieuppfattning. Han har emellertid en benägenhet att formulera denna på ett sådant sätt, att den helt förlorar sin udd och originalitet. Avsikten tycks vara att framställa den materialistiska historiesynen på ett så lätt-smält sätt, att den icke skall kunna stöta någon. Frågan är, om man gör Marx rättvisa genom att på detta sätt ta udden av hans tankar.

Den materialistiska historiesynen innebär hos den mogne Marx enligt Frostin rätt och slätt en *metod*. Marx har alltså inte velat säga något principiellt och allmängiltigt om det materiella som primärt i förhållande till det andliga. Däremot har han ansett det vara en lämplig *metod*, att man börjar med att analysera de materiella förhållandena, när man skall teckna människans situation (1978, s 42; 1982, s 34-36). Eftersom Frostin anser, att härmed egentligen ingenting är sagt om vad som ontologiskt är primärt, det materiella eller det andliga, kan han jämföra Marx' materialistiska historiesyn med den metodiska ateism som möter hos åtskilliga moderna teologer och som innebär, att man i sitt vetenskapliga arbete undviker att förutsätta Guds existens, även om man som privatperson är förvissad om den (1978, s 15; 1982, s 47-50). Lika litet som den metodiska ateismen innebär en gudsförnekelse, behöver enligt Frostin Marx' materialistiska historiesyn utesluta möjligheten, att det andliga ibland skulle kunna

vara primärt i förhållande till det materiella. Hos Lenin får däremot enligt Frostin den "kausala relationen mellan bas och överbyggnad" en avgörande betydelse (1982, s 119).

Det är välkänt, att den mera exakta förbindelsen mellan bas och överbyggnad hos Marx är en omdiskuterad sak. Anders Wedberg beskriver i sin filosofihistoria (1970, s 212-215), hur tesen om relationen mellan bas och överbyggnad kan tolkas på ett så "hårt" sätt, att den måste förkastas såsom uppenbart oriktig, emedan den i denna "hårdaste" tappning strider emot vår dagliga erfarenhet, men även på ett så "mjukt" sätt, att den blir närmast intetsägande. En historisk-materialistisk tes, som inte är uppenbart falsk och ej heller intetsägande, måste ligga någonstans emellan de nyssnämnda polerna, men att med någon närmare precision fastslå, hur Marx egentligen menat, är enligt Wedberg en i det närmaste omöjlig uppgift.

I samlingsverket *Aktuella livsåskådningar*, Del 1, 1982 (red C-R Bråkenhielm m fl) möter på s 148-149 en klagörande uppställning över fyra olika sätt att se på relationen bas-överbyggnad. För det första kan tesen om överbyggnadens beroende av basen uppfattas så, att basen utgör en såväl nödvändig som tillräcklig betingelse för överbyggnaden. Enkelt uttryckt förklaras enligt denna tolkning överbyggnaden restlöst utifrån basen.

En andra tolkning skulle kunna vara, att basen utgör en nödvändig men icke tillräcklig betingelse för överbyggnaden. Enligt denna tolkning skulle överbyggnaden äga en viss grad av självständighet. "Basen sätter gränser för föreställningarnas innehåll, men avgör inte vilka föreställningar som dominerar i ett visst samhälle."

Den tredje och fjärde tolkningen innebär, att basen utgör en nödvändig och tillräcklig resp nödvändig med icke tillräcklig förklaring till, att vissa föreställningar har *genomslagskraft* i ett givet samhälle. Inom parentes sagt är det ofta snarast en historiematerialism av detta slag som man möter inom nutida marxistisk reformationshistorisk forskning i DDR. Man vill icke fränkänna Luthers rent religiösa kamp en avgörande betydelse för utformningen av den reformatoriska teologin, men man vill däremot förklara den snabba spridningen av reformationens tankar med hjälp av teorin om den sk förborgerliga revolutionen (Se t ex G Brendler, *Martin Luther. Theologie und Revolution*, Berlin 1983. Tendensen att vilja erkänna, att Luthers huvudsakliga ärende var rent teologiskt, möter redan i G Zschäbitz' biografi *Martin Luther, Grösse och Grenze* 1967. Se härtill P Jonsson, *Småborgerlig reaktionär eller progressiv revolutionär? Martin Luther i marxistisk historieskrivning*, 1983, s 55-56).

Skulle Frostin ha rätt vore egentligen samtliga fyra ovannämnda tolk-

ningar av Marx' materialistiska historiesyn misslyckade, eftersom alla fyra förutsätter, att Marx velat göra en utsaga om vad som i verkligheten är primärt i förhållande till något annat, medan Frostin, såsom ovan framgått, låter den materialistiska historiesynen rätt och slätt innebära, att Marx valt *metoden* att vid samhällsanalysen utgå från de materiella förhållandena. Att basen skulle vara *orsak* till överbyggnaden har enligt Frostin Marx inte menat (1982, s 34). Han har inte velat formulera någon *ontologisk* teori (1982, s 36).

En Marxforskare som Frostin i någon mån kan anknyta till i sin "vaga" definition av materialistisk historiesyn är David McLellan som på s 38-39 i sin bok *Marx 1975* skriver: "Kanske är den mest vitala punkten i varje förståelse av Marx, att han, när han kallade sig materialist, helt enkelt menade, att det för att förstå människan var väsentligt att ta sin utgångspunkt i hennes materiella produktionsförhållanden" (Frostin hänvisar till denna definition, 1978, s 212).

Det avgörande måste nu bli, om det utifrån Marx' egna texter finns anledning att definiera hans materialistiska historiesyn på det ytterst vaga sätt som både Frostin och McLellan gör. Självfallet kan det inom ramen för denna studie inte bli fråga om att ge någon ens tillnärmelsevis heltäckande framställning av Marx' historiematerialism, men det är inte heller nödvändigt. För att bringa Frostins och McLellans definition i vacklan är det tillräckligt att ta fram ett fåtal Marxcitat som visar sig gå vida utöver ett betraktande av materialismen som varande enbart en metod.

I *Den tyska ideologin* (1846), den bok, i vilken Marx' materialistiska historiesyn enligt McLellan kommer till klart uttryck för första gången och som överhuvudtaget är den utförligaste framställning Marx givit av sin materialism (McLellan, s 14, 39), heter det: "Helt i motsats till den tyska filosofin, som stiger ner från himmelen till jorden, stiger vi här från jorden upp mot himmelen. Dvs vi utgår inte från det som människorna säger, inbillar sig, föreställer sig, inte heller från den människa som man resonerar sig fram till, inte från den vänta, inbillade föreställda människan för att därifrån komma fram till den livs levande människan; vi utgår från den verkligt aktiva människan och förklarar även de ideologiska reflexerna och ekona av livsprocessen genom den verkliga livsprocessen. Moralen, religionen, metafysiken samt andra delar av ideologin och de dem motsvarande formerna av medvetande behåller därmed inte längre ens skenet av självständighet. De har ingen historia, de har ingen utveckling, utan människorna, som förändrar sin materiella produktion och sin materiella kommunikation, dvs sin verklighet, förändrar därmed också sitt tänkande och sina tankeprodukter. Det är inte medvetandet som bestämmer livet, utan det är livet som bestämmer medvetandet" (cit efter

Aktuella livsåskådningar, Del 1, Doxa 1982, s 184). Marx talar här om den ideologiska överbyggnaden som reflexer och ekon, och medan Frostin skriver, att den andliga produktionen har en "relativ självständighet" i förhållande till basen (1982, s 34), säger faktiskt Marx, att den inte ens har "skenet av självständighet". Trots att den första av de nyss nämnda fyra tolkningarna av Marx' materialistiska historiesyn väl närmast motsvarar vad Wedberg betraktade som en uppenbart orimlig ståndpunkt, måste man enligt min mening utifrån det återgivna citatet fråga sig, om det inte faktiskt är denna "orimliga" ståndpunkt som Marx intar. Att överbyggnaden inte har kvar ens "skenet av självständighet" utan är reducerad till ett eko och en reflex tycks verkligen innebära, att överbyggnaden restlöst förklaras utifrån basen.

Till Frostins försvar kan nu sägas, att han till skillnad från McLellan inte anser, att Marx ännu nått fram till sin "mogna" materialism, när *Den tyska ideologin* skrives. Kanske är det just den nyss citerade texten som Frostin vill underkänna som uttryck för Marx' "mogna" historiematerialism. I varje fall menar han, att det är först i *Filosofins elände* 1847 som den mogna åskådningen möter (1978, s 19; jfr äv 1982, s 14-15, 39).

Går man till den sistnämnda boken, visar det sig emellertid, att även dess formuleringar är ytterst svåra att förena med Frostins "vaga" definition av materialistisk historiesyn. På sid 115 i den svenska översättningen 1959 läser vi: "Men samma människor som utformar de sociala förhållandena i överensstämmelse med sitt materiella produktionssätt utformar också principerna, idéerna, kategorierna i enlighet med sina samhällliga förhållanden. Dessa idéer, dessa kategorier är alltså lika litet eviga som de förhållanden de uttrycker. De är *historiska och övergående produkter*." Det kan väl inte råda någon tvekan om, att de materiella faktorerna även i denna text tänkes vara primära. Något utrymme för tanken, att den "andliga produktionen" i vissa historiska epoker skulle kunna vara självständig och primär i förhållande till den materiella ges det knappast.

Även om Frostin menar, att det är i *Filosofins elände* som den materialistiska historiesynen möter första gången, anser han dock, att det är först vid tiden för Kapitalets avfattande som den fullt mogna uppfattningen hos Marx träder oss till mötes. Det är därför av intresse att se, hur Marx i förordet till boken *Till kritiken av den politiska ekonomin* 1859, som från början varit tänkt som en del av *Kapitalet*, formulerar sin materialistiska historiesyn. Han skriver: "Det är inte människornas medvetande som bestämmer deras vara utan tvärtom deras samhällliga vara som bestämmer deras medvetande" (sv övers 1943, s 7). Att det är de materiella förhållandena som även här tillskrives prioritet är tveklöst. Medvetandets beroende av "det samhällliga varat" beskrives med ett så expressivt

uttryck som, att "det samhälleliga varat" *bestämmer* medvetandet. Utsagan är ju för övrigt nästan helt identisk med den sista meningen i citatet ovan från *Den tyska ideologin*.. Trots att utsagan är så utomordentligt tydlig, vill Frostin hävda, att det även här för Marx skulle vara fråga om att rekommendera en viss metod: "Satsen anger alltså en metodisk princip, en arbetshypotes" (1978, s 104; jfr äv s 116).

I efterskriften till den andra upplagan av *Kapitalet* 1872 skriver Marx, i det att han framställer sin uppfattning som en motsats till Hegels: "För mig är det ideella ingenting annat än det materiella, omsatt och översatt i människans hjärna" (*Das Kapital*, Erster Band, 2 Aufl, Hamburg 1872, s 821-822. Se härtill även Bo Gustafsson, a a, s 62-63. Gustafsson daterar dock yttrandet felaktigt till 1873.) Denna formulering visar, att Marx så sent som 1872 har samma syn på förhållandet materiellt-andligt som han gav uttryck år redan 1845. Det ideella är endast ett "eko", en "reflex", en "översättning" i människans hjärna av materiella förhållanden.

Sammanfattningsvis kan vi utifrån de citat som anförts från perioden 1845-1872 konstatera, att det inte finns någon anledning att begränsa Marx' materialistiska historiesyn till att avse blott en viss metod i samhällsanalysen. Att Marx vill utgå ifrån de materiella förhållandena i sin analys av samhället beror utan tvekan på, att han anser, att dessa materiella faktorer verkligen är primära även i ontologisk mening. (Att förneka, att Marx' materialism skulle ha med den allmänna ontologin att göra, räknar även t ex Sven-Eric Liedman som en orimlig position. Se I Johansson, S-E Liedman, *Positivism och marxism*, 1981, s 219.)

2. Materiell - andlig produktion

Enligt Frostin får man inte uppfatta den mogna Marx så, att förhållandet mellan bas och överbyggnad skulle vara i princip likartat i alla epoker (1982, s 33). Någon beskrivning av religionen i tidlösa termer är därmed inte längre möjlig. Religionen kan ha haft olika funktioner i olika samhällen. Den har t ex ej samma funktion i ett feodalt som i ett kapitalistiskt samhälle (s 42). Skulle man vilja göra generella utsagor om religionen, vore man först tvungen att verkligen undersöka alla samhällen och analysera, vilken funktion religionen haft och har i vart och ett av dem (s 44).

Visserligen har Frostin rätt i, att Marx tänker sig, att den "andliga produktionen" ser ut på olika sätt i skilda samhällen. "Det kapitalistiska produktionssättet motsvarar alltså en annan form av andlig produktion än det medeltida produktionssättet" (cit efter Frostin 1982, s 33). Detta innebär emellertid för Marx inte, att relationen bas-överbyggnad är olikartad i

olika samhällen. Tvärtom är skillnaden mellan olika samhällens "andliga produktion" för honom en *bekräftelse* på, att basen frambringar överbyggnaden. Det är ju denna relation som är *anledningen* till, att den andliga produktionen förändras i takt med de materiella förändringarna i samhället. Frostins tal om att religionen skulle ha annan *funktion* i ett kapitalistiskt än i ett feodalt samhälle har ingen som helst motsvarighet hos Marx. Vad denne har sagt är i stället, att religionen har ett annat *utseende* i det kapitalistiska samhället, och det, kunde man tillägga, just på grund av att funktionen alltid är densamma, nämligen att utgöra en överbyggnad på den materiella basen. I själva verket har Marx på ett ställe i *Kapitalet* direkt avvisat den uppfattning som Frostin tillskriver honom, nämligen att "den andliga produktionen" skulle ha annan funktion under t ex medeltiden än den har i nutidens kapitalistiska samhälle. I en tysk-amerikansk tidning har enligt Marx den kritiken riktats emot honom, att hans teori om bas-överbyggnad visserligen skulle vara en träffande beskrivning av det moderna samhället, där de materiella intressena är dominerande, men inte vara adekvat, då det gäller t ex medeltiden eller det antika Rom. Gentemot denna kritik hävdar Marx, att det även under medeltiden och i antiken varit den materiella basen som varit avgörande. De skillnader som finns mellan det antika Roms "andliga produktion" å ena sidan och medeltidens å den andra *bekräftar* enligt Marx, att det förhåller sig så (*Das Kapital*, Erster Band, Hamburg 1967, not 28 på s 42-43; 2 Aufl, 1872, not 33 på s 59-60. Se härtill även A Ljungdal, *Marxismens världsbild*, Stockholm 1967, s 101-103).

Jag håller gärna med Frostin om, att generella utsagor om religionen skulle förutsätta betydligt mera omfattande studier än dem som Marx bedrivit, nämligen om utsagorna skulle anses ha vetenskaplig karaktär. Frostin räknar tydligen inte med någon annan möjlighet än att Marx i sitt tänkande hållit sig på ett strikt vetenskapligt plan, och därför menar han, att Marx inte gärna kan ha avsett att göra generella utsagor om religionen på grundval av det bräckliga kunskapsunderlag han förfogade över. För min egen del anser jag, att det inte går att blunda för att Marx faktiskt gjort generella utsagor om religionen, vilket enligt min uppfattning hör samman med, att Marx' religionskritik har en mera dogmatisk än vetenskaplig karaktär.

Marx har enligt Frostin successivt övergivit termerna bas-överbyggnad till förmån för begreppsparet materiell-andlig produktion. Enligt den mogne Marx äger en *växelverkan* rum mellan dessa båda slag av produktion, vilket enligt Frostin i högsta grad har betydelse för bedömningen av Marx' religionsuppfattning. Den andliga produktionen tänkes äga en "relativ självständighet" (1982, s 34) i förhållande till den materiella.

Den historiska metoden innebär, att Marx är öppen för möjligheten, att den andliga produktionen, inklusive religionen, i en viss epok skulle kunna vara primär i förhållande till den materiella.

Att den "mogne" Marx räknar med en växelverkan mellan bas och överbyggnad har Frostin otvivelaktigt rätt i. Så vitt jag vet föreligger inte heller någon oenighet om detta i marxforskningen. Marx talar tydligt och klart om en sådan växelverkan (Marx, *Theorien über den Mehrwert*, 1 Teil, Berlin 1956, s 247-248).

På två punkter har emellertid Frostin enligt min mening dragit falska slutsatser av det som Marx säger om växelverkan. För det första har han av detta trott sig kunna utläsa tanken, att den "andliga produktionen" ibland skulle kunna vara primär i förhållande till den materiella. Detta säger eller menar aldrig Marx. Att ett växelspel äger rum hindrar inte, att det alltid *igångsättes* av materiella faktorer. Sedan är det en annan sak, att den ideologi som frambringas av basen i sin tur bidrar till att befästa densamma. Det ligger i sakens natur, att den frambringade överbyggnaden är sådan, att den förstärker de samhällsförhållanden som frambringt den. För det andra begår Frostin misstaget att tro, att talet om en växelverkan bas-överbyggnad skulle innebära en större "öppenhet" för religionen. Genom tanken på en växelverkan skulle Marx ha avgränsat sig både från sin egen tidigare uppfattning och från det synsätt som senare kom att utvecklas inom sovjetideologin (1982, s 119). I själva verket förhåller det sig tvärtom så, att just den "mogne" Marx' tal om "växelverkan" är något som både Lenin och Stalin *anknutit* till och som för dem motiverat en aktiv *kamp* emot religionen även s a s på överbyggnadsplanet (jfr *Aktuella livsåskådningar*, Del 1, s 149). Vore beroendeförhållandet helt enkelriktat, så att man endast behövde räkna med en påverkan från bas till överbyggnad, så kunde man ju i lugn och ro invänta, att en negativ överbyggnad skulle falla bort av sig själv i och med att basförhållandena ändrades, men i och med att överbyggnaden förstärker basen, blir det viktigt även med ideologisk kamp. Att överbyggnadens aktiva roll är något utomordentligt viktigt i sovjetideologin framgår med all önskvärd tydlighet i art "bas och överbyggnad" i *Marxistisk uppslagsbok* 1978, vars artiklar är baserade på översättningar från ryska arbeten. Det heter bl a: "Marxist-leninister tar i beaktande överbyggnadens stora roll - statsordningen, rättsväsendet, politiska, filosofiska o a idéer - i utvecklingen och befästandet av den bas, som producerat den. Annorlunda kan det heller inte vara: basen skapar ju sin överbyggnad för att den ska hjälpa basen att ta form och konsolideras." Att växelverkan inte utesluter, att basen alltid har prioritet, framgår emellertid också: "Marxismen-leninismen betraktar överbyggnaden som avhängig den ekonomiska basen men understryker samti-

digt med all kraft överbyggnadens mycket aktiva roll i den ekonomiska utvecklingen.”

3. Den ”bortglömda” texten

Frostins avgörande argument för att den ”mogne” Marx’ syn på religionen är en helt annan än den som möter i skrifterna från första hälften av 1840-talet är den text i *Kapitalets* första bok som Frostin benämner ”den bortglömda texten”, eftersom han menar, att det är en ”text som glömts bort både i forskning och debatt” (1982, s 40). (Som Jens Glebe-Møller påpekat i sin recension av Frostin 1978 i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 1981, nr 3, har dock denna text knappast varit bortglömd utan tvärtom blivit rätt flitigt utnyttjad i forskningen.) Samtidigt som hänvisningen till denna text utgör Frostins avgörande argument för hans nya marxtolkning både i den tyska boken 1978 och i den svenska 1982, är det enligt min mening vid analysen av denna text som de mest flagranta och ödesdigra misstagen sker, trots att dessa tycks ha undgått upptäckt även av en sådan Marxkännare som Glebe-Møller.

Den ”bortglömda” texten är enligt Frostin ”den enda principiella beskrivningen av den mogne Marx’ religionskritik i hela hans produktion” (1982, s 40), vilket ju därmed också innebär, att *Frostins tes om en principiell skillnad mellan den ”unge” och den ”mogne” Marx i synen på religionen står och faller med analysen av denna text*. Skulle analysen av den visa sig vara oriktig, faller som ett korthus hela den teori om Marx’ utveckling i synen på religionen som de båda böckerna från 1978 resp 1982 är byggda på.

Vad som möter i den ”bortglömda” texten är enligt Frostin en helt annan religionsuppfattning än den som kommer till uttryck i Marx’ berömda uttalanden om religionen 1844. Enligt Frostin innebär texen, att Marx skiljer mellan två materialistiska metoder, varav den ena är tillämpbar inom naturvetenskapen, den andra inom historievetenskapen (1978, s 32). Genom denna distinktion visar Marx enligt Frostin ett fint sensorium för historiens och därmed också religionens särart (1982, s 41). ”Marx riktar enligt Frostins tolkning i den bortglömda texten kritik emot Feuerbach för att denne inte hållit isär de båda fälten utan använt en abstrakt naturvetenskaplig metod på religionens område. Med denna kritik av Feuerbach tar Marx även avstånd från sin egen religionskritik på 1840-talet. Han ansåg då (på 1840-talet), att religionskritiken i allt väsentligt redan var fullbordad, medan han nu (i *Kapitalet*) anser, att den knappt är påbörjad (1982, s 23, 39).

Medan Marx enligt Frostin på nu nämnda sätt skiljer mellan två materialistiska metoder, skall Lenin ha försummat att göra denna åtskillnad, varigenom en stor klyfta uppstått mellan Marx' och Lenins religionsuppfattningar.

Låt oss nu vid granskningen av de teser som här redogjorts för ta vår utgångspunkt i ett citat ifrån Lenin som enligt Frostin visar, att denne har ett annat synsätt än Marx. På s 114 i Frostin 1982 möter följande citat från Lenin: "Marxismen är materialism. Som sådan är den lika oförsonligt fientlig mot religionen som 1700-talsencyklopedisternas materialism eller Feuerbachs materialism. Därom råder inget tvivel. Men Marx' och Engels' dialektiska materialism går längre än encyklopedisterna och Feuerbach, ty den tillämpar den materialistiska filosofin på historiens område, på samhällsvetenskapernas område. Vi måste bekämpa religionen. Detta är hela materialismens och följaktligen också marxismens abc."

Lenincitatet är utomordentligt tydligt. Ingen tvekan behöver råda angående innebörden. Den form av materialism som Lenin kritiserar är den som försummar att tillämpa den materialistiska filosofin på historiens område. Enligt Frostin framskymtar det i citatet, att Lenin trots allt gör en positiv bedömning av 1700-talets mekaniska materialism. Uppenbarligen tänker sig Frostin, att detta vore helt omöjligt för Marx. Medan Lenin talar om *ett* materialistiskt synsätt som bör tillämpas inom både naturvetenskap och historievetenskap, är ju Marx' angelägenhet i den "bortglömda" texten enligt Frostin att understryka, att *olika* metoder måste användas inom de båda vetenskaperna. Den religionskritik som möter hos Lenin tycks enligt Frostin vara av just det slag som Marx avvisar i den "bortglömda" texten (1982, s 44).

Det är nu dags att låta läsaren själv bekanta sig med denna s k bortglömda text, vilken vi till att börja med presenterar i den form, i vilken vi möter den i Ivan Bohmans svenska översättning av *Kapitalets* första bok (2 uppl 1970, s 323), eftersom det är denna översättning som Frostin återger i sin svenska bok 1982 och som han där bygger sin analys på:

Darwin har riktat uppmärksamheten på naturens teknologi, dvs på hur växt- och djurorgan utvecklas till produktionsinstrument för växternas och djurens liv. Förtjänar inte historien om utvecklingen av samhällsmänniskans produktiva organ, den materiella basen för varje särskild samhällsorganisation, samma uppmärksamhet? Och skulle den inte vara lättare att åstadkomma, då ju - som Vico säger - människans historia skiljer sig från naturhistorien däri, att vi har frambragt den ena men inte den andra? Teknologin avslöjar människans aktiva förhållande till naturen, hennes livs omedelbara produktionsprocess och därmed också hennes samhällseliga levnadsförhållanden och de ur dessa emanerande [entquellend] andliga

föreställningarna. Även religionshistorien är okritisk, när den bortser från denna materiella grundval. Det är i själv verket mycket lättare att analysera fram den jordiska kärnan i de religiösa dimbildningarna än att omvänt ur tidens verkliga livsförhållanden (Frostin: levnadsförhållanden) få fram deras i överjordisk dräkt skrudade [verhimmelten] former. Men den sistnämnda är den enda materialistiska och därmed vetenskapliga metoden. Bristerna i den abstrakt naturvetenskapliga materialismen, som ignorerar den historiska utvecklingsprocessen, märker man redan av dess förespråkarens abstrakta och ideologiska föreställningar, så snart de vågar sig utanför sitt specialområde.

Redan utifrån den översättning som vi nu mött av den "bortglömda" texten är det möjligt att göra vissa kritiska reflektioner kring Frostins tolkning av den.

Att Marx nu skulle anse, att religionskritiken knappt är påbörjad, medan han i sitt tidigare författarskap menat, att den i allt väsentligt var avslutad, saknar stöd i texten. Vad Marx talade om på 1840-talet var just religionskritik. Vad han däremot talar om i den "bortglömda" texten är religionshistorisk forskning, som han ju inte gärna kan anse vara avslutad.

Frostins tal om två skilda materialistiska metoder, varav den ena skulle användas på naturvetenskapens, den andra på historievetenskapens område, saknar likaledes, som var och en lätt kan konstatera, helt motsvarighet i texten. På religionshistoriens fält skiljer Marx mellan två metoder, varav den ena överhuvudtaget inte är materialistisk utan "okritisk", eftersom den bortser från religionens "materiella grundval". Dessutom skiljer Marx mellan två former av materialism (obs inte två materialistiska metoder), varav den ena kallas "den abstrakt naturvetenskapliga materialismen", eftersom den "ignorerar den historiska utvecklingsprocessen". Ingenting i texten tyder på, att Marx skulle ha någon positiv värdering av denna "abstrakt naturvetenskapliga" materialism. Frostin tänker sig emellertid, att det skulle vara en naturvetenskaplig metod som avses. "... den naturvetenskapliga metoden 'ignorerar den historiska utvecklingsprocessen' " (s 41). Därför blir han också tvungen att säga: "Även denna form av materialism är i och för sig legitim - inom vissa ramar." Det är blott när den "överskrider sina gränser" som den blir abstrakt och ideologisk (s 41). Det är som sagt lätt att konstatera, att detta tal om en naturvetenskaplig metod som skulle äga ett relativt berättigande helt saknar motsvarighet i texten.

Vidare kan man knappast, om man kommer från den text av Lenin, som ovan anförts, undgå att göra reflektionen, att Lenin på ett skickligt sätt i en enda mening lyckats sammanfatta den "bortglömda" textens budskap, då han framhåller, att det materialistiska synsättet måste tilläm-

pas även på historiens fält. Att någon skillnad mellan Marx och Lenin skulle föreligga i detta sammanhang är helt ogrundat. Att religionskritiken blir abstrakt, om den bortser från den historiska processen, framhålles även av Lenin, vilket framgår av ett Lenincitat på s 116 i Frostin 1982 ("... vi får under inga förhållanden glida över till det abstrakta, idealistiska sättet att ställa frågan om religionen ... Det skulle vara borgerlig inskränkthet att glömma, att religionens ok över mänskligheten endast är en produkt och en återspeglning av det ekonomiska förtrycket inom samhället"), trots att Frostin något senare (s 119) säger, att den "naturvetenskapliga materialismen" väl av Marx men inte av Lenin kritiseras som "abstrakt" och "ideologisk".

Det enda som kan verka förbryllande för läsaren och som skulle kunna fresta någon att undra, om inte Marx ändå i denna text avgränsat sig från sin religionskritik på 1840-talet, den som Lenin fortsätter, är de till synes kritiska orden om försöken att "analysera fram den jordiska kärnan ur de religiösa dimbildningarna". Dessa ord är också för Frostin avgörande: "Vad kännetecknar då den av Marx kritiserade religionskritiken? Den försöker 'analysera fram den jordiska kärnan ur de religiösa dimbildningarna'. Det är alltså Feuerbachs och den unge Marx' religionskritik, som här kritiseras" (1982, s 41; jfr äv s 38). "Marx tar således mycket starkt avstånd från den religionskritik, som försöker att 'genom analys finna de religiösa dimbildningarnas jordiska kärna' ..." (1978, s 31).

Även om man utgår från texten sådan den föreligger hos Frostin samt i Bohmans översättning, är slutsatsen, att Marx här har tagit avstånd från sin egen religionskritik på 1840-talet, ingalunda självklar, eftersom Marx på flera punkter redan i mitten av 1840-talet distanserat sig från Feuerbach. Att den unge Marx kritiserat religionen "utan att differentiera mellan olika historiska situationer" (1982, s 13) stämmer absolut inte. Delvis motsäges yttrandet redan av vad Frostin på annat ställe (s 23) säger om att det redan hos den unge Marx finns "ansatser till ett historiskt och sociologiskt synsätt, vilket inte fanns hos Feuerbach". I själva verket handlar det inte bara om ansatser. På åtminstone tre punkter har Marx redan i sina *Teser om Feuerbach* 1845 öppet kritiserat denne (se särskilt teserna 6, 7 och 11): 1. Feuerbach är alltför individualistisk. Han ser religionen som en återspeglning av enskilda människors nöd och längtan, medan för Marx religionen återspeglar hela samhällets nöd. 2. Eftersom religionen återspeglar samhällsförhållanden, kommer den att se ut på olika sätt i olika tider. Feuerbach har enligt Marx ett *ohistoriskt* betraktelsesätt. 3. Feuerbach håller sig enligt Marx på ett *deskriptivt* plan, medan det gäller att inte bara beskriva utan även förändra världen. - Att framställa saken så, att den unge Marx' religionskritik skulle sammanfalla med

Feuerbachs, är således helt missvisande. Ett avståndstagande från Feuerbachs individualistiska och ohistoriska betraktelsesätt skulle ingalunda innebära ett avståndstagande från vad Marx själv skrivit på 1840-talet utan tvärtom innebära ett uppreparande av den Feuerbachkritik han då framställde samt även sammanfalla med de synpunkter vi mötte i Lenincitatet ovan.

Om avgörande kritik sålunda kan riktas mot Frostins tolkning av den "bortglömda" texten redan på grundval av det utseende texten har i den av Frostin anlitade bohmanska översättningen, visar sig resultatet bli ännu mer förödande, om tolkningen i fråga jämföres med den tyska grundtexten, som i detta fall troget följts i den äldre svenska översättningen av Richard Sandler från 1930 (s 337). Då visar sig nämligen följande: *Det som Frostin tror, att Marx avvisar, nämligen framanalyserandet av den "jordiska kärnan" ur "de religiösa dimbildningarna", är i själva verket vad Marx förordar.*

Såsom Frostin själv menar, sammanfaller uppfattningen, att man ur "de religiösa dimbildningarna" skall analysera fram "den jordiska kärnan" med den uppfattning som Marx företräder på 1840-talet. Frostin nödgas alltså gå med på, att den som lyckas påvisa, att Marx i *Kapitalet* förordar just ett sådant "framanalyserande", därmed också har visat, att Marx i detta avseende behållit den syn på religionen som han hade på 1840-talet. Att påvisa detta är faktiskt inte särskilt svårt, vilket förhoppningsvis skall framgå av det följande.

För att ingen tvekan skall behöva råda om vare sig Frostins tolkning eller textens egentliga innebörd, väljer jag här att med risk för övertydlighet och upprepningar gå en aning omständligt fram. De avgörande meningarna lyder i det tyska originalet från 1867 sålunda:

Selbst alle Religionsgeschichte, die von dieser materiellen Basis abstrahirt, ist - unkritisch. Es ist in der That viel leichter durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu e n t w i c k e l n. Die letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode (*Das Kapital*, Erster band, Hamburg 1867, s 357, not 89).

Såsom ovan framgått tolkar Frostin dessa textavsnitt som en kritik av Feuerbach och även av Marx' egen tidigare religionskritik. Marx ställer enligt Frostin ett "lättare" tillvägagångssätt i den religionshistoriska forskningen emot ett svårare. "Ironiskt påpekar Marx att den feuerbachska vägen är 'mycket lättare'" (1982, s 42). Det "lättare" sättet består i

ett framanalyserande av en jordisk kärna i religiösa föreställningar, medan det svårare innebär, att man startar i "tidens verkliga levnadsförhållanden" för att ur dessa "få fram" (vad nu detta i så fall skulle kunna innebära) de religiösa föreställningarna. Detta senare tillvägagångssätt innebär ett hänsynstagande till olika historiska situationer och innebär i sin förlängning enligt Frostin, att det blir svårt att göra generella utsagor om religionen, sådana som Marx gjort i sin ungdom. Enligt den "mogne" Marx är nu detta "svårare" tillvägagångssätt den enda godtagbara metoden.

Till ovanstående tolkning kan för det första sägas, att man, om den vore riktig, skulle ha väntat sig ett "aber" eller "indessen" i citatets sista mening, liksom även ett "zwar" i stället för "in der That" i dess näst sista. I så fall skulle innebörden ha blivit: "Visserligen är det lättare att analysera fram den jordiska kärnan ur de religiösa dimbildningarna än att starta i tidens verkliga förhållanden, *men* vi måste gå den senare, svårare vägen." Eftersom Frostin menar, att detta är citatets innebörd, har han också i sin översättning av den "bortglömda" texten under okritisk anslutning till Bohman tagit med *ett "men" som helt saknar motsvarighet i grundtexten* (och även i Sänders översättning). Genom denna "textförfalskning" har Frostin på ett effektivt sätt hindrat sin svenska läsekrets från att erhålla en riktig uppfattning av textens innebörd.

För det andra har texten vanställts genom att Frostin i likhet med Bohman översatt "entwickeln" med "få fram", vilket för tankarna till ett framanalyserande av sambandet mellan den speciella historiska situationen och den religion som framväxer i denna situation. I själva verket är "entwickeln" i texten satt i *motsats* till vad som sker på analysens väg. Det är ingen tillfällighet, att Marx i den första upplagan av *Kapitalet* låtit trycka "entwickeln" med spärrad stil, vilket dessvärre inte framgår av den östtyska populärutgåva (MEW), som Frostin i sin bok 1978, s 31 anfört texten ifrån. Den spärrade stilen anger tydligt, att Marx inte vill, att man skall glida förbi ordet, såsom sker då man med Bohman läser "få fram", utan att det tvärtom skall betonas och uppfattas i sin bokstavliga mening "utveckla" såsom det också återges hos Sandler.

Om man låter Marx' text vara oförfalskad, kommer det anförda att få en helt annan innebörd än det har hos Bohman och Frostin. Att "utveckla" religionen innebär helt enkelt att *frambringa* den. Människan utvecklar enligt Marx i varje ny historisk situation en religion som passar till den situationen. *Vad Marx vill säga är alltså, att religionshistorikern faktisk har en lättare uppgift än de religiösa människorna själva. Att studera religion är betydligt lättare än att skapa religion.* Medan de religiösa människorna måste uppjuda sina krafter och sin fantasi för att skapa en religion som passar till rådande samhällsförhållanden, har religionshistori-

kern den lättare uppgiften att gå den motsatta vägen och ur redan färdiga religiösa föreställningar analysera fram den jordiska kärnan. Som vi redan sagt inledningsvis i detta stycke: Just det som Frostin tror, att Marx förkastar, är det som han pläderar för. Meningen "Den sistnämnda är den enda materialistiska och därmed vetenskapliga metoden" syftar alltså just på framanalyserandet av "den jordiska kärnan" ur de religiösa föreställningarna. I det omdelbart föregående har Marx även sagt, att han anser, att de andliga föreställningarna "väller fram" ur de samhälleliga levnadsförhållandena och att även religionen har denna "materiella bas". Det vore då ytterst egendomligt, om han plötsligt, såsom Frostin menar, att han gör, skulle börja polemisera emot försök att analysera fram "den jordiska kärnan" ur dessa andliga föreställningar.

Vad som förvillat både Bohman och Frostin är givetvis orden "Die letztere". Vad Marx nämnt allra sist i den föregående meningen är ju utvecklandet av religionen ur tidens verkliga förhållanden. Man kan alltså lätt tro, att det skulle vara detta som Marx förespråkar. Ordet "entwickeln", vars bokstavliga innebörd det här inte finns någon anledning att frångå, liksom avsaknaden av ett "visserligen ... men", ger dock tydligt vid handen, att *de bägge saker som Marx ställer emot varandra är å ena sidan en "okritisk" religionshistorisk forskning som inte tar hänsyn till den materiella basen och å andra sidan en materialistisk forskning som tar en sådan hänsyn.*

Min egen tolknings riktighet ser jag bekräftad även däri, att det tycks tillhöra Marx' stildrag att förebrå människor, att de försummat de "lätta" uppgifterna till förmån för de "svårare". Åtminstone är det denna tankegång som dominerar i den "bortglömda texten". Han har ju redan tidigare i texten sagt, att det är lättare att tillämpa materialistisk metod inom historievetenskapen än inom naturvetenskapen, eftersom historien är något som människorna frambringat och som de således också lättare borde kunna analysera, men att icke desto mindre denna "lättare" uppgift blivit försummad under det att man gått i land med mycket svårare naturvetenskapliga uppgifter. Helt i linje med detta framställer han även den religionshistoriska forskningens uppgift som en relativt lätt sådan.

I *Inledning till kritiken av den politiska ekonomin*, som av Marx är daterad 29 augusti 1857 (sv övers 1943, s 235), ställer Marx liksom i den "bortglömda" texten två olika metoder emot varandra. Denna gång handlar det om två nationalekonomiska metoder. Det är intressant att lägga märke till, att Marx även i detta sammanhang hävdar, att *den vetenskapligt riktiga metoden är att gå från det abstrakta till det allt mer konkreta*. Det senare framstår i tänkandet "som sammanfattningsprocess, som resultat, inte som utgångspunkt, fastän det är den verkliga utgångspunkt-

ten”. Man måste låta “de abstrakta bestämningarna” leda till “reproduktion av det konkreta på tänkandets väg”. Det fel som Hegel begick var inte, att han i sitt *tänkande* och sin *vetenskap* gick den vägen, utan att han trodde, att tänkandets väg också var *verklighetens*. “I själva verket är metoden att stiga från det abstrakta till det konkreta bara tänkandets sätt att tillägna sig det konkreta, att reproducera det som något andligt konkret. Men det är ingalunda själva det konkretas tillkomstprocess” (cit enligt S-E Liedmans övers i Marx-Engels, *Skrifter i urval. Ekonomiska skrifter*, Bo Cavefors Bokförlag, 1975, s 36). Att Marx i den “bortglömda” texten förordar, att man skall gå från det abstrakta (“de religiösa dimbildningarna”) till det konkreta (“den jordiska kärnan”) är således helt i linje med den metodologi som Marx kan företräda även i strikt national-ekonomiska sammanhang. (Det kan alltså faktiskt ifrågasättas, om Marx’ vetenskapliga metod restlöst kan beskrivas så som McLellan framställt den i det citat som vi återgivit i ett tidigare avsnitt, dvs så att Marx alltid *börjar* med analysen av de materiella förhållandena. I *ontologin* tar han tveklöst till skillnad från Hegel sin utgångspunkt här, men i *metodologin* tycks han ibland kunna förorda, att man *från* det abstrakta skall söka sig till det materiellt konkreta.)

— Såsom nu har påvisats vilar Frostins nytolkning av Marx på en hel serie missförstånd. Marx har i själva verket livet ut, så långt man kan följa utvecklingen genom hans skrifter, behållit den religionsuppfattning som han givit uttryck åt redan på 1840-talet.

I den mån man hos den “mogne” Marx skulle kunna finna något slags “öppenhet” för religion, tycks denna “öppenhet” faktiskt främst avse en “avmytologiserad” religionsförståelse av den typ som möter hos t ex Bultmann och som Frostin i sin doktorsavhandling *Politik och hermeneutik* 1970 framställer som en idealistisk modell som är oförenlig med en marxistisk ståndpunkt och för Bultmanns del enligt Frostin hörde samman med dennes borgerliga politiska inställning (s 161, 164, 181). Marx tycks i själva verket nästan hundra år före Bultmann ha föregripit dennes tankar (och även det tal om den s k “andra naiviteten” som möter hos t ex Paul Ricoeur), då han med avseende på den grekiska mytologin skriver: “Är den syn på naturen och på de samhällsliga förhållandena som ligger till grund för den grekiska fantasin .. möjlig i en tid med automater och järnvägar och lokomotiv och elektriska telegrafer? ... All mytologi överviner, behärskar och gestaltar naturkrafterna i inbillningen och genom inbillningen; den försvinner alltså med det verkliga herraväldet över naturkrafterna ... Men svårigheten ligger inte i att förstå att grekisk konst och epik är knuten till vissa samhällsliga utvecklingsformer. Svårigheten ligger däri, att vi ännu uppskattar dem och att de i viss mening fortfarande

gäller som rättesnöre och ouppnåeligt mönster för oss. En man kan inte bli barn igen, eller också blir han barnslig. Men gläder honom inte barnets naivitet, och *måste han inte själv sträva efter att återskapa barnets sanning på en högre nivå? /kurs här/*” (*Inledn till kritiken av den politiska ekonomin*, kap 4, övers av S-E Liedman i Marx-Engels, *Skrifter i urval. Ekonomiska skrifter*, Cavefors 1975, s 43-44).

Huruvida det finns någon avgörande skillnad mellan Marx och Lenin i synen på religionen är givetvis inte möjligt att avgöra på grundval av den studie som här gjorts. Det enda som i detta sammanhang kan fastslås beträffande relationen Marx-Lenin är väl, att Lenin i det lilla som här framskyntat av hans författarskap visat sig vara en betydligt mera tillförlitlig Marxinterpret än Frost. □

Erik Ryding

Omoralkiska helgon

I *Filosofisk tidskrift* 1987:1 skrev Ingmar Persson: "Från min universalistiska ståndpunkt är det lika felaktigt att gynna en annan på ens egen bekostnad därför att han är *en annan* som det är att gynna sig själv, därför att man är *sig själv*. (s 24).

Jag anmärkte mot detta, att en sådan uppfattning leder till konflikt med djupt rotade intuitioner. Den som själv svälter för att ge andra att äta, skulle bli klandervärd likaväl som den som frossar, medan andra svälter, och den som tar sig mer än sin andel av ett farligt eller obehagligt arbete, skulle uppträda omoraliskt likaväl som den som smiter undan och låter andra bära bördan (FT 1987:3 s 16).

I sitt svar dekreterar Persson att det är rena "karikeringen" att tillvita universalitetsidén sådana konsekvenser. Exempelen är, får man vidare veta, ett demagogiskt tjuvnyp och persuasivt tillrättalagda (FT 1989:1 s 27). Tyvärr nöjer sig Persson med invektiven utan att tillfoga något argument, och denna något primitiva debatteknik gör att jag inte vet, på vilka grunder han utdömer mina exempel. Berättelser om beteende av det angivna slaget saknas ju ingalunda; lättast kanske man finner dem i helgonbiografier. De heliga männen och kvinnorna åtar sig frivilligt arbete av lägsta och mest riskfyllda slag, inte för att de anser sig ha några egenskaper, som gör dem speciellt förtjänta av eller lämpade för sådana sysslor, utan för att kuva egoismen eller för att de älskar sin nästa mer än sig själva. Åtminstone uppfattas deras motiv så av omgivningen, och det viktiga är ju vad de som värdesätter beteendet anser. Det är alltså den numeriska identiteten, som bestämmer deras beteende, och därmed tycks det av Perssons tes följa att de uppträder omoraliskt. De missgynnar ju sig själva "därför att de är sig själva".

Persson menar emellertid att en "artikulerad invändning" mot hans teori måste utgå från någonting i stil med en av honom konstruerad historia om ett par tvillingar av vilka den ene, Kreti kallad, frivilligt svälter ihjäl för att den andre skall kunna äta så mycket han vill av deras matförråd, som vid jämn fördelning skulle räckt till att hålla båda vid liv. Hur man i allmänhet skulle bedöma Kretis handlingsätt vet jag inte, men det bör påpekas att jag (i motsats till Persson) inte har framställt någon uni-

versiell sats utan endast hävdad att det finns fall, då tesen att det är moraliskt fel att missgynna sig själv, har intuitivt oacceptabla konsekvenser. Och detta kan ju vara riktigt, även om det går att uppfinna situationer, där en självupppoffring inte skulle väcka gillande.

Persson känner också behov att gardera sig mot möjligheten att anti-egoistiska handlingar (om jag får införa den termen) uppskattas även när de framställs i av honom valda exempel ("sakligt återgivna exempel"). Han skriver: "Givet att de flesta människor är egoister, är det lättbegripligt att det som motvikt ... uppstått en praxis att berömma irrationella altruister (dvs personer som sätter andras intresse före sina egna) (FT 1989:1 s 27). Man skulle alltså av någon sorts pedagogiska skäl ha börjat berömma dem som begår ett moraliskt fel, emedan det motsatta felet är vanligare: berömma dem som kör i det vänstra diket, eftersom fler kör i det högra. Förklaringen förefaller mig föga övertygande, särskilt som anti-egoistiska handlingar åtminstone i många fall tillmätas högre moraliskt värde än den blotta pliktuppfyllelsen.

Skälet till Perssons deprecering av dem är universaliserbarhetskravet: Att det är fel att missgynna sig själv för att man är sig själv utgör enligt honom ett korallarium till tesen att moraliska principer måste vara eller kunna göras universella. Emellertid kan även generella normer ta hänsyn till numerisk identitet och disparitet. En norm skulle t ex kunna föreskriva att man vid konflikt mellan ens egna och andras intressen bör vara villig att låta de egna ge vika, om de inte är mycket starkare än de motstående. Visserligen har vi inte i vår kulturkrets någon allmänt accepterad regel med detta innehåll (om man låter "bör" implicera att det är klandervärt att bryta mot den). Men normen är fullt tänkbar - kanske är den godtagen i en del religiösa kretsar; och vi har en värdering, som säger att det är förtjänstfullt att handla efter den, om motivet till eftergivenheten inte är feighet eller lättja.

Inför Perssons slutkläm står jag frågande. Han skriver: "Så vad Ryding än må inbilla sig, hans benägenhet att ägna mer tid åt att kritisera andras tankar än att utveckla sina egna ... är inte moraliskt överkvalificerad". Jag har inte kunnat komma på någon annan tolkning än att han vill underrätta mig om att jag har fel, ifall jag tror att han är en så fruktansvärd debattör, att det är en heroisk handling att våga opponera sig mot honom. Om detta är meningen, instämmer jag helt. □

Christian Munthe

Handlingsfrihet och straff

Frågan om handlings- eller viljefrihet är förenlig med determinism har ägnats mycket filosofisk tankemöda under årens lopp. Framför allt har ansträngningarna gått ut på att sy ihop ett begrepp handlingsfrihet som är sådant att det är förenligt med determinismen att det existerar åtminstone en person som i någon situation handlat fritt. Det är denna diskussion som återupplivas av Ingemar Persson i FT 1989:2.

Olika filosofer har haft lite olika syften med sina bestämningar av begreppet handlingsfrihet. Ett syfte är att utifrån Kants tes att "bör" implicerar "kan" försöka visa, att det åtminstone i princip är möjligt att vi ibland bör göra något annat än det vi faktiskt gör trots att determinismen är sann (se t ex Hans Mathleins motivering för att alls diskutera problemet i FT 1980:4).

Ingemar Perssons syfte är dock ett annat. Närmare bestämt diskuterar han vilka villkor som måste vara uppfyllda " ... för att det skall kunna vara berättigat att belöna eller bestraffa (en person) P i kraft av den handling som har sin upprinnelse i P ... " (s 36). Han presenterar därefter fem villkor som han menar måste vara uppfyllda för att det skall kunna vara rätt att bestraffa en person för något denna person gjort.

Jag skall i det följande argumentera för, att endast ett av dessa villkor är rimligt. Detta villkors rimlighet hänger å andra sidan mer ihop med Perssons sätt att formulera sitt problem än med några substantiella moraliska skäl.

Perssons första villkor lyder: "Agenten P har handlat *avsiktligt*. Det vill säga, P har utfört sin handling *därför* att P har en avsikt eller intention att begå handlingen" (s 35). Detta villkor verkar rimligt. Det som diskuteras är under vilka villkor vi bör t ex bestraffa P *i anknytning till någon handling som P utfört*. Men om villkoret inte är uppfyllt, om P's beteende inte är orsakat av en intention hos P, så skulle jag och många med mig allvarligt betvivla att P över huvud taget utfört något sådant som en *handling* (jfr Davidson 1982). P har visserligen utfört vissa kroppsrörelser, men om dessa inte kan förklaras i intentionala termer, så är P's beteende ungefär lika relevant för det problem Persson diskuterar som ett jordskred

eller ett vulkanutbrott. Detta hänger å andra sidan mest samman med Perssons sätt att formulera problemet.

Persson förklarar det andra villkoret som att "P kunde ha handlat annorlunda, om P hade haft en annan avsikt. Handlingen var inte överdeterminerad i den bemärkelsen, att P skulle ha genomfört den även om intentionen hade saknats" (s 35). Vad Persson avser här är väl närmast att det inte får vara så att P skulle ha uppvisat samma *beteende* även om intentionen hade varit annorlunda. För i en mening är det ju trivialt sant att vi alla skulle utföra andra handlingar om vi hade andra intentioner - vilken handling jag utför beror väl bl a på vilka mina intentioner är.

Hur är det då med detta villkor, som ju trots allt är mycket populärt i debatten om handlingsfrihet och determinism. Om denna fråga diskuteras utifrån det första syftet ovan skulle jag inte ha så mycket att invända. Men när det kopplas till frågan om när vi bör utdela straff eller belöningar är det inte längre lika uppenbart rimligt. Antag t ex att en känd notorisk massmördare som just sluppet ut ur finkan hamnar i en situation liknande den som Persson beskriver på s 35: Ivrig att leva upp till sitt rykte mejar han ner alla han får syn på. Men faktum är att han samtidigt drabbas av en nervös ryckning i avtryckarfingret, så att även om han inte haft för avsikt att döda alla sina offer, så skulle han ha gjort det! I detta fall är inte det andra villkoret uppfyllt. Men likväl kan det vara berättigat att bestraffa honom för det han gjort. Antag exempelvis, att om vi inte slänger honom i finkan illa kvickt, så kommer han inom kort att skjuta ihjäl ännu fler. Man kan också tänka sig att det finns goda allmänpreventiva skäl att straffa honom, t ex att detta avskräcker andra massmördare in spe.

Det tredje villkoret uttrycks på följande vis: "P's intention är *inte tvångsmässig*", dvs det är inte fallet att "P skulle fortfa ra att inneha den även om P insåg att det är bättre för honom/henne att inte ha den" (s 35-36). Som Persson själv påpekar är detta ganska oklart, men tanken är att man inte får bestraffa t ex kleptomane r. Antag nu att kleptomane n Ture har en tvångsmässig intention att klä ut sig till läkare, ta sig in på våra sjukhus och stjäla de mediciner som finns förvarade där. Resultatet av Tures verksamhet är att hundratals, ja kanske t o m tusentals, patienter både lider och avlider helt i onödan. Återigen hävdar jag att det kan vara rätt att låsa in Ture trots att han inte uppfyller ett av Perssons villkor. Skälen är i princip desamma som ovan.

Det fjärde villkoret lyder: "P's intention är inte följden av yttre tvång" (s 36). Med detta verkar Persson avse att det inte får vara fallet att någon person manipulerat med P's alternativ på ett sådant sätt, att något handlingsalternativ försvunnit som var sådant att detta i P's ögon var att föredra framför de övriga alternativen P har. På samma sätt som med villkor tre

kan det också vara fallet att man p g a omsorg om andra och i avskräckande syfte bör straffa personer som inte uppfyller det fjärde villkoret. Det kan t ex vara helt i sin ordning att straffa även lägre officerare i SS-hierarkin, trots att det i många fall kan gälla för dessa att de inte uppfyllde villkor fyra när de drog sitt lilla strå till förintelsestacken. Inte därför att de *förtjänar* det i något retributivt färgad mening, utan därför att detta kan ingå i en effektiv strategi för att bygga upp och hålla en allmän avsky inför nazisternas dåd vid liv och inpränta hos människor att hot om sanktioner inte alltid är ett legitimt skäl för att välja vissa alternativ framför andra. Därmed minskas risken för att liknande saker inträffar igen.

Det sista villkoret uttrycks som att "P's handling består i att någon (...) påverkas till det bättre eller sämre" (s 36). Detta är det enda villkor för vilket Persson presenterar något argument. Skälet till att P's handling måste bestå i att någon påverkas till det bättre eller sämre för att det skall kunna vara berättigat att straffa P är, att detta är nödvändigt för att P skall kunna koppla bestraffningen till de aspekter av sitt beteende som det är önskvärt att undvika. "Givet att handlingen är avsiktlig följer att P måste ha en föreställning om bättre och sämre, om positivt och negativt värde. Detta möjliggör att P tolkar de belöningar och bestraffningar, vilka tillmäts P på grund av hans/hennes agerande, som något som är avsett att ha positivt respektive negativt värde för P och som drabbar P med anledning av hans/hennes gärnings positiva eller negativa värde" (s 36).

Det är inte helt lätt att genomsöka Perssons resonemang här. Till att börja med verkar det ju uppenbart att mina avsiktliga handlingar kan ha goda och dåliga konsekvenser för andra utan att jag för den skull har något som helst begrepp om positivt och negativt värde - jag kanske inte ens känner till dessa konsekvenser. Men kanske Persson med, att handlingen "består i" att någon påverkas till det bättre eller sämre menar något mer strikt; t ex att intentionen också var en intention om just det att förbättra eller försämrade för någon. I så fall följer det att agenten måste ha de begrepp som Persson hävdar, men å andra sidan kan man då undra om detta villkor verkligen får den fullödiga värdeanknytning som Persson vill ha.

En genomgående brist i Persons analys av de villkor som måste vara uppfyllda för att det skall kunna vara rätt att straffa/belöna personer för något de gjort är, att han bara tar hänsyn till de direkta effekter bestraffningen skulle ha på just *dessa* personer. Även när det gäller det femte villkoret kan det ju vara rimligt att straffa en person som inte uppfyller detta villkor. För även om just P's handling inte försämrade eller förbättrade för någon, så kan den ju tillhöra en *typ* av handlingar som oftast leder till exempelvis försämringar och som det därför i de allra flesta fall är önskvärt att undvika. Därför kan det av allmänpreventiva skäl vara rätt att

straffa P trots att villkor fem inte är uppfyllt i just hans fall.

Min slutsats blir alltså att endast det första villkoret är nödvändigt för att det skall kunna vara berättigat att straffa eller belöna en person för någon handling denna person utfört. Detta villkors rimlighet är dock avhängigt av Perssons begränsade intresse för sanktioner i anknytning till just *handlingar*. En helt annan femma blir det förstås om man diskuterar det mer komplexa problemet om vilka kriterier våra domstolar bör hålla sig till när de utmäter straff. I så fall blir man tvungen att ta hänsyn till att samma kriterier kommer att tillämpas offentligt i längre serier av fall och de konsekvenser detta kan ha för t ex allmänhetens tilltro till rättsstaten. Så vitt jag förstått är det emellertid inte *det* problemet som Persson är intresserad av. □

Litteratur

Davidson, Donald (1982): *Essays on Actions & Events*, Oxford: Clarendon Press.

Mathlein, Hans (1980): "Är handlingsfrihet förenlig med determinism?" *Filosofisk tidskrift*, nr 4, 1980.

Persson, Ingemar (1989): "Viljefrihet a la Lindström", *Filosofisk tidskrift* nr 2, 1989.

Recensioner

R A Duff, *Trials and Punishments*, Cambridge University Press, 1986.

Det spökar i straffdebatten. Uråldriga vålnader väcks till liv när dagens filosofer och rättsteoretiker ger sig i kast med att rättfärdiga straffinstitutionen. Retributivismen härskar åter (nu t o m över den svenska kriminalpolitiken!) Antony Duffs bok *Trials and Punishments* är ett representativt barn av detta tidevarv: i den läggs en reformteori fram som inte har skådats seden Hegels straffteori hamnade i blåsväder hos moderna rättsteoretiker.

Duff grundar sin analys på en mer djupgående distinktion än den vanliga mellan retributivism och konsekventialism. Så börjar han med att kontrastera en "externalistisk" och en "internalistisk" ansats till straffproblematiken. Enligt den första är straffet endast kontingent och instrumentellt relaterat till sina rättfärdigande mål; enligt den andra måste straffets (eventuella) positiva konsekvenser vara intrinsikalt förbundna med straffåtgärden. Och endast en internalistisk ansats är - enligt Duff - förenlig med den kantska principen som säger att vi alltid bör behandla människorna som rationella och autonoma varelser.

Kants princip ligger till grund för Duffs eget förslag till straffsystem (som han karakteriserar som "kommunikativt, retributivt och reformativt"). Denna respekt för individerna som rationella och autonoma varelser präglar - enligt Duff - mycket utav rådande praxis i våra rättssystem och förklarar dess "raison d'être". Så kan vi t ex förstå varför en sinnesjuk lagbrytare (som insjuknat efter att han begått brottet) inte bör straffas enligt lagen: trots att han utförde illdådet vid sina sinnens fulla bruk, är han nu inte i stånd att förstå innebörden av sitt straff och dra lärdom av det.

Och likaså med vissa aspekter av rättegångsförfarandet: den åtalade tvingas att närvara vid förhandlingarna, med syfte att han skall engagera sig i en process av rationell argumentation med målsägaren och myndigheterna. I denna process kommer han att ta del av de argument som grundar anklagelserna mot honom - och förhoppningsvis - ta ställning till dem. Därmed behandlas han (och ges han möjlighet att agera) som en rationell varelse.

Denna respekt för varelserna som autonoma subjekt (som kännetecknar vissa aspekter av vår rättspraxis) bör, enligt Duff, också speglas i påföljdsvalet. Straffet måste då vara avsett att hjälpa brottslingen att föreställa sig - genom att dra upp den inför hans uppmärksamhet - den skada han vållat sig själv och andra (den kommunikativa aspekten). Den retributiva aspekten finns också med i och med att straffåtgärden utgör ett fördömande av hans tidigare illgärning: straffet är vårt svar på hans förflutna kriminella beteende. Och - till sist - är straffåtgärden också reformativ, i och med att den avser att förnä brottslingen att ångra sitt brott och därmed vinna återinträde i det samhälle vars normer han bröt med. Det finns alltså en kontinuitet mellan vissa relevanta aspekter i vår rättspraxis och det straffsystem Duff förespråkar, nämligen att lagbrytaren blir interPELLERAD som en förnuftig varelse och uppmanas att engagera sig i en rationell dialog med andra samhällsmedlemmar.

Den ovannämnda kantska principen använder Duff också för att rikta hård kritik mot avskräckningsgrundade straffsystem (även de som har inkorporerat rättvisegrundade förbehåll som t ex att endast den skyldige bör straffas, att straffet bör stå i proportion till brottet, o s v). Sådana system är manipulativa; de utövar tvång på individerna och uppmanar dem att lyda lagen av fel sorts skäl: i stället för individens förnuftiga karaktär, appellerar de till olämpliga, kontingenta skäl (Duffs kritik på den punkten går så långt att han jämför med en pistolman som hotar offret med "Lyd eller annars ...").

Om Duffs "ångerteori" verkar ha föga att göra med vad som egentligen händer i fängelserna, så bör det framhållas att Duff presenterar den som en "ideateori" avsedd att exemplifiera, inte vad straff är för något, utan vad det borde vara i ett samhälle bättre än vårt. Ändå bör det påpekas att hans ångerteori inte enbart är av teoretiskt intresse: dels (vad vi såg ovan) kan den hjälpa oss att förstå vissa aspekter av vår rättspraxis, och dels (vilket Duff betonar åtskilliga gånger) kan det ideala - om än kanske ouppnåeliga - leda oss i vår dagliga verksamhet och i vår strävan att så mycket som möjligt närma oss det.

Duffs argumentation är noggrant uppbyggd och välstrukturerad och hans framställning lämnar liten plats åt oklarheter. Ändå finns det vissa punkter i den som inte är helt tillfredsställande.

För det första, är Duffs kritik av avskräckningsgrundade straffsystem föga genomtänkt. Visserligen vore det idealiskt med ett kontrollsystem som - i stället för hot och tvång - använde moraliska argument för att säkerställa laglydnaden (och som lyckades med det). Men givet att vi är långt ifrån det ideala samhället, och givet att vi är varken änglar eller helgon, så ter det sig rimligt att ha ett kontrollsystem som appellerar till just de skäl vi idag är mottagliga för. Ett avskräckningssystem - till skillnad från rent manipulativa eller tvångsterapeutiska påföljdsystem - lämnar i varje fall ett visst utrymme för individens eget val: han kan ändå välja att bryta mot lagen och att betala priset för det. I den bemärkelsen är således ett sådant system inte helt oförenligt med den kantska principen.

Det är sant att Duff själv är medveten om detta: i avvaktan på idealsamhället är han därför benägen att acceptera ett avskräckningssystem, eftersom det kan behövas för att undvika samhällets sönderfall: en smula orättvisa kan alltså rättfärdigas om idealet överhuvudtaget skall kunna uppnås. Men Duffs kritik mot avskräckningssystem visar ändå att han inte riktigt förstår - eller på ett obefogat sätt underskattar - straffsystemets moralbildande effekt. Ett förbud utfärdat mot en viss beteendeform kan så småningom bli införlivat i individernas medvetande, så att det från att i början ha uppfattats som "mala prohibita", blir sedan uppfattat som "mala in se" (det är inte osannolikt att brott vi idag ser som självklart moraliskt förkastliga - tänk, t ex på incest eller mord - faktiskt har genomgått en liknande utveckling). Sådana kriminalantropologiska påståenden är naturligtvis problematiska, men de tycks mig ändå inte helt kunna nonchaleras när man diskuterar avskräckningens moraliska rättfärdigande.

Om denna aspekt i Duffs teori kan sägas vara perifer, så gäller det motsatta för hur relationen mellan straff och ånger behandlas. Det är ett fundamentalt drag i Duffs framställning att straff och ånger inte enbart är kontingent eller extrinsikalt relaterade, utan att det råder ett intrinsikalt och nödvändigt förhållande mellan påföljden och dess rättfärdigande syfte. Denna centrala punkt i Duffs straffteori håller emellertid inte. Straff medför naturligtvis lidande för den som utstår det; och att se över sitt förlutna, ångra sina brott och börja ett nytt liv är utan tvekan

en smärtsam process för den som ger sig in i den. Men även om detta kan berättiga oss att säga att det råder en nödvändig relation mellan straff och lidande samt mellan lidande och ånger, är vi ändå inte berättigade att påstå att straff och ånger är nödvändigt relaterade till varandra. Från det faktum att 1) ånger är smärtsam, och 2) straff tillför smärta, följer det väl inte att ånger endast kan uppnås genom straff. Andra åtgärder (som t ex terapeutiska samtal, moralisk eller religiös uppfostran) kan också komma i fråga.

Dessutom kan man också fråga sig om det finns någon (moraliskt) relevant skillnad mellan tvångs- och manipulativa åtgärder, å ena sidan, och den typ av rationell övertalning som Duff förespråkar, å andra sidan. Särskilt problematiskt blir det för anhängare av ångerteorin att svara jakande på den frågan *inom ramen för slutna straffanstalter*. Även om strafflängden inte görs beroende av huruvida den intagne ångrar sitt brott eller inte, kan man ändå inte utan vidare förneka att det faktiskt utövas ett påtagligt tryck på honom, i och med att hans förändring mer eller mindre ställs som ett villkor för hans återinträde i samhället. Jag kan inte se hur ett *fängelse* system - vad det än kan vara för syfte med det - kan undvika att utöva tvång på de intagna. Sådana "övertalningsförsök", utförda inom ramen för slutna fängelseanstalter, kan alltså likställas med tvång: individens möjlighet att sätta sig mot sådan "övertalning" är starkt beskuren av fängelsevillkoren. Ett sådant system skulle förmodligen leda till fingerade omvandlingar och uppmuntra fångarna till hyckleri (deras moraliska utveckling skulle försvåras snarare än att befrämjas om Duff fick som han ville).

Statens roll i brottsfrågan tycks mig därför snarare vara att (med hjälp av moraliskt godtagbara medel) befrämja laglydnaden samt att se till att de skador som vållats genom kriminellt beteende i mån av möjlighet blir reparerade. Dessa målsättningar tycks mig inte bara vara förenliga med idealsamhället, utan de kan också bidra till att detta blir realiserat. På vägen dit bör man naturligtvis tillämpa påföljder som underlättar, i stället för att försvåra, lagbrytarens rehabilitering. Men att i första hand sträva efter hans omvandling kan endast avleda oss från vårt mål. Dels genom att tillskriva statsmakten en fostrarroll som mycket lätt kan komma att missbrukas, dels genom att bidra till att hyckleri sprider sig åtminstone bland fängelseklientelet, vilket riskerar att vi fjärrar oss ännu mer från idealet, snarare än att realisera det.

Till sist, några ord om "retributivismens spöke" (som - enligt Duff själv - också skymtar bakom hans teori). För många kan det kanske te sig egendomligt att kalla en straffteori som sätter upp reform som rättfärdigande syfte, för retributiv. "Trials and Punishments" är också i det avseendet representativt för de vindar som numera blåser inom straffdebatten. Tiden då straff presenterades som "bra-i-sig", "intrinsikalt bra", m m, är förbi; dagens retributiva system hänvisar i stället till framtida saktillstånd när det gäller att ge argument för straffinstitutionens existens, vare sig det rör sig om att återställa balansen av plikter och förmåner ("the benefits-and-burden theory") som brottet har rubbat - eller som i Duffs teori - om att rehabilitera brottslingen. Det retributiva draget blir i sådana system praktiskt taget reducerat till principen att endast den skyldige får straffas (vilket gör att de blir extensionellt lika med konsekventialistiskt orienterade system där man har inkorporerat sådana rättvisegrundade förbehåll).

Med andra ord: om retributiva vålnader numera åter vandrar fritt, så är det därför att de gör det iklädda konsekventialistiska skepnader. □

Claudio Tamburrini

Wetterströms *Basic ethics* är inte grundläggande i den meningen att den är lämplig, eller avsedd, att fungera som grundbok för de som just inlett sina etikstudier. Det är inte mot "avancerad" som "grundläggande" i Wetterströms mening kan kontrasteras, utan mot "pragmatisk".

Distinktionen grundläggande/pragmatisk, vars betydelse antytts eller framhållits av exempelvis Mill, Sidgwick och under senare tid Hare, har sitt ursprung i det faktum att det inte är självklart att det korrekta etiska systemet är det som folk också bör acceptera, tro på eller försöka tillämpa. Något grovt kan väl sägas att etiska teorier som folk bör tro på enligt någon etisk teori är pragmatiska. De teorier enligt vilka folk bör tro på pragmatiska teorier är grundläggande.

Grundläggande etiska undersökningar är, enligt Wetterström, "the business of assessing various ethical systems, without consideration of their level of acceptance utility". Nu är väl inte distinktionen mellan pragmatisk och grundläggande etik kristallklar, och en stor del av *Basic ethics* ägnas åt att klargöra den. Syftet med detta klargörande - förutom att belysa den teoretiskt och historiskt intressanta distinktionen - är att utan risk för sammanblandning av pragmatiska och grundläggande överväganden kunna argumentera för en grundläggande etisk teori, nämligen en form av hedonistisk handlingsutilitarism.

Nu är Wetterströms väg till argumenten för hedonistisk handlingsutilitarism lång och snårig. Det vanliga tillvägagångssättet då en filosof argumenterar för ett visst etiskt system är att med oklara premisser misskreditera alternativa system för att på så sätt framställa det favoriserade och lika oklara systemet som bättre. Byt ut "oklara" mot "klargjorda" i föregående sats och ni har Wetterströms metod att argumentera (för att använda ett Wetterströmskt uttryckssätt). Denna klarhet tar sig uttryck i en definitionsrikedom av sällan skådat slag. Resultatet är en extremt svårpenetrerad text som stundtals gjorde åtminstone denne anmälare osäker om boken ger utbyte i proportion till den insats den kräver.

På detta utrymme finns ingen möjlighet att presentera samtliga problem Wetterström behandlar. Än mindre finns utrymme att presentera och kritisera hans lösningar. Jag kommer att inskränka mig till att grovt skissera den övergripande tankestrukturen. Följande problemområden behandlas utförligt i *Basic Ethics* utan att tas upp här: Tolkningen av den så kallade universaliserbarhetsprincipen; frågor om hur normer, värderingar i allmänhet och intrinsikala värderingar i synnerhet bör analyseras samt Kants etiska system i *Grundlegung*.

En viktig preliminär tes för Wetterström är att ett grundläggande etiskt system S är acceptabelt endast om det är handlingsutilitaristiskt (inte nödvändigtvis hedonistiskt), vilket enligt Wetterström innebär att det är sådant att ett omdöme O om att en viss handling H bör utföras/underlätas i en viss situation är giltigt enligt S endast om O uppfyller följande villkor: Det gäller för varje y och z att det inte är fallet att z är bättre eller mindre dåligt än y, enligt S, om y konstituerats av att O efterlevs samt alla effekter av att O efterlevs, medan z konstitueras av att O inte efterlevs samt alla effekter av att O inte efterlevs. (Definitionen är hämtad från Wetterström men förenklad.)

För att visa att endast handlingsutilitaristiska system kan vara giltiga angriper Wetterström de alternativ han finner "worthy of serious discussion". Wetterström tar först upp handlingsdeontologi, enligt vilken partikulära omdömen är giltiga

och deras giltighet varken är en följd av att universella normer är giltiga eller att deras efterlevnadsvärde är högt. Vidare har vi den mer välkända regel-deontologin som hävdar att de partikulära normativa omdömen som är giltiga, är giltiga som en följd av att universella normer är giltiga, och de är giltiga oavsett vilka effekter deras efterlevnad har. De regel-deontologiska teorierna kommer i två versioner: E- och N- (evaluation och norm). E-deontologiska teorier består av regler eller normer som är giltiga enbart därför att det är intrinsikalt gott att handlingar av den typ normen påbjuder utförs i den typ av situation normen specificerar. N-deontologiska teorier är regel-deontologiska teorier som inte är E-deontologiska.

Förutom deontologiska system tar Wetterström upp vad han kallar kvasi-formalistiska teorier. De påminner om regel-deontologiska teorier utom i det avseendet att reglerna i systemet inte bör efterlevas i situationer där det leder till alltför hemska konsekvenser.

Slutligen har vi regelutilitarism och de universella formerna av egoism och altruism.

Jag skall inskränka mig till att presentera Wetterströms argument mot regel-deontologiska, kvasi-formalistiska, regleutilitaristiska, och egoistiska teorier.

Anhängarna av E-deontologiska teorier kan alla (åtminstone i teorin) hamna i vad Wetterström med uppenbar filosofihistoriskt polemisk udd kallar Immanuels dilemma: E-deontolog anser att de regler som är giltiga i hans etiska teori, exempelvis att hålla vad man lovat, är giltiga därför att handlingar som är i enlighet med reglerna har intrinsikalt värde. Det är emellertid möjligt att E-deontologen hamnar i en situation där han vet (och det följaktligen är sant) att om han följer någon viss regel snarare än att bryta mot den så kommer totalt sett fler personer än annars att handla i strid med den. Dilemmat är att om E-deontologen handlar enligt regeln så blir resultatet att mindre av det värde som är grunden för regelns giltighet realiserar, men om han inte följer reglen så bryter han ju mot en regel som är giltig enligt hans etiska teori. En E-deontolog kan hamna i situationer där han är tvungen att handla i strid med någon del av den etiska teori han omfattar.

Regel-teleologin (både i acceptans- och efterlevnadsvarianter) utsätts för ett standardargument av liknande slag: Vad skall man göra då det faktiskt är bättre - enligt de värderingar som ligger till grund för reglerna - att bryta mot (eller inte accepterade regler teorin innehåller? Bryter man mot reglerna har man givit upp *regel*-teleologin och det är inte lätt att se hur man skulle kunna motivera att acceptera/efterleva reglerna i en situation där blott någon regel leder till att mer värde realiserar.

N-deontologiska teorier - alltså sådana teorier som består av normer som saknar stöd av värderingar och därmed är "intrinsikalt giltiga" - angräps på välkänt manér. Wetterström ställer frågan hur normerna i ett N-deontologiskt system kan ges stöd. Det naturliga svaret att det är värdefullt att handla enligt normen är inte tillgängligt för N-deontologen. Man får kanske i stället svaret att folk i vissa situationer helt enkelt bör handla på ett visst sätt. Wetterström skriver: "I fail to see how such an answer could satisfy a normal person unless he believed that doing an action could be a man's duty as a matter of supernatural fact or as a matter of so-called non-natural fact". Av dessa två möjligheter för en normal person att förstå grunden för normerna är det förra "unworthy of serious discussion" och det senare "has no plausibility in the light of modern meta-ethical debate". Wetterström drar slutsatsen att N-deontologiska teorier inte kan bemöta anklagelsen för absurditet.

Med samma argument som de som riktats mot N-deontologin angrips kvasi-formalistiska teorier. Sådana teorier drabbas i den utsträckning de hävdar att vissa normer (som dock inte gäller om konsekvenserna av att handla enligt dem är alltför usla) är intrinsikalt giltiga.

Här har det kanske gått lite för fort och enkelt. Wetterström bygger argumentationen mot N-deontologiska teorier på begreppsparet 'naturligt' och 'icke-naturligt'. För det första är väl inte den distinktionen som begreppsparet antyder helt glasklar. Ett sätt att förstå saken är väl att allt och endast det som finns är naturligt. I den meningen är ju moraliska fakta, inklusive intrinsikalt giltiga normer, naturliga i den mån de finns; att hävda att det finns intrinsikalt giltiga normer är då bland annat att hävda att de är naturliga. Det Wetterström kanske tänker sig här är kanske någon annan begreppsbyggnad; det naturliga är det som våra vetenskaper brukar syssla med. Men även då tycks ju möjligheten finnas att klargöra grunden för N-deontologiska normer genom att hävda att de är naturliga fakta. Detta kan ske antingen reduktionistiskt; normer kanske skall tolkas som fakta om vad personer som uppfyller vissa villkor skulle ha tyckt om saken, eller också mer hårdkokt realistiskt som naturliga fakta om vad som bör göras (då naturligtvis med tillägget att vissa fakta är svårare än andra att se helt klart). Wetterström riktar också argument mot hypotetiska val-teorier ("hypothetical-choice-theories") och intuition som legitim grund för normer. Jag återkommer strax till hans kritik av dessa typer av teorier.

Sammanfattningsvis kan då sägas att Wetterström försökt visa att etiska teorier som har sin utgångspunkt i värderingar (E-deontologiska och regelutilitaristiska) är inkonsekventa om de inte revideras på så sätt att de blir handlingssteologiska teorier. De teorier som inte är grundade på värderingar är, enligt Wetterström, misskrediterade av att de verkar hänvisade till över- eller icke-naturliga argument. På dessa grunder presenterar han den för handlingsutilitarister smickrande hypotesen att kontroversen mellan teleologer och deontologer i stället bör ses som en kontrovers mellan klarsynta teleologer och förvirrade teleologer. De senare tror att de är deontologer men i själva verket hyser de "extrema" värderingar som exempelvis att ett retributivt rättvis tillstånd har mycket högt intrinsikalt värde.

Vad gäller egoism och altruism är problemet att de är teorier som, med en term på modet, är kollektivt "self-defeating" dvs tillåter att situationer som är sämre - i teorins egna termer - än någon alternativ situation uppkommer som ett resultat av att alla handlar enligt teorin: Om p är ett tillstånd som är resultatet av att alla i någon grupp framgångsrikt följer en egoistisk (eller altruistisk teori), Te, och q är det tillstånd som är resultatet av att alla följer en utilitaristisk teori, Tu, så är det inte därför uteslutet att q är bättre än p (enligt Te:s sätt att bedöma vad som är bättre). Anhängarna av Te måste i en sådan situation anse antingen att Te är ogiltig eller att p bör realiseras. Om anhängaren anser att p bör realiseras måste han anse detta av något annat skäl än att p är bättre än q (det motsatta är fallet). Han har därmed hamnat i samma dilemma som N-deontologen; det verkar svårt att ge några skäl att följa teorin.

I den här översikten av de invändningar Wetterström riktar mot teorier som på olika sätt avviker från handlingsutilitarismen har uppfattningen att ingen norm är giltig annat än om den får stöd av någon värdering varit en betydelsefull förutsättning. Denna tes är ju emellertid inte alls evident. Den kan betvivlas dels av det skälet att det är svårt att förstå vad det innebär att en norm får stöd av en värdering, och dels därför att det finns teorier som hävdar att normer kan ges stöd av

annat än värderingar. Wetterström angriper två sådana alternativ. Det gäller dels de anspråk hypotetiska val-teorier kan göra på att ge en annan grund för normer än värderingar, nämligen att normerna skulle accepteras av en viss typ av personer i en viss typ av situationer. För det andra angrips tanken att normer intuitivt kan inses vara giltiga.

Hypotetiska val-teorier (HV-teorier) finns ju av många slag, men de som är av störst intresse här är de som menar sig nå fram till substantiella normativa slutsatser helt utan några normativa uppfattningar bland de villkor under vilka de ideala valen träffas. Wetterström kallar sådana HV-teorier *radikala*.

Hares och Brandts teorier är de som diskuteras i det sammanhanget. Hares teori, som är en HV-teori genom att den formuleras i termer av vad agenter skulle anse om de hade tillgång till fakta och logik samt var i besittning av god fantasi, är enligt Wetterström och tvärt emot vad Hare menar inte radikal. Den är beroende av en normativ premiss, nämligen universaliserbarhetsprincipen (UP): Om ett normativt omdöme om något x är giltigt så är också samma normativa omdöme giltigt om varje y som är exakt likadant som x vad gäller de universella egenskaper som gjordes att omdömet var giltigt om x . Hare hävdar ju att UP är en rent språklig eller logisk regel och alltså ingen normativ premiss. Mot detta invänder Wetterström på två sätt: För det första verkar väl UP vara en normativ premiss i den meningen att den utesluter vissa normativa uppfattningar, som exempelvis Första-Person-Diktatur (Var och en bör tjäna min (BE:s) intressen) och Snål-Skjuts-Egoism (Jag (BE) har rätt att göra det andra inte har rätt att göra om jag vill). För det andra verkar det inte troligt att UP är en språklig eller logisk bakgrundsregel i analogi med sådana basala konventioner som att man i allmänhet bör tro att det man säger är sant. Det är ju möjligt att tänka sig alternativ som är rimligare än den stränga UP som hypoteser om hur det vardagliga moraliska språket fungerar. Wetterström ger följande exempel på alternativ till UP som språklig bakgrundsregel: Om ett normativt omdöme inte uppfyller UP så måste det finnas någon speciell egenhet hos x som får talaren att behålla sin uppfattning om x trots att den inte är *prima facie* plausibel.

Brandts HV-teori om begreppet 'rationellt önskad (för sin egen skull)' som substitut för det vanliga värderande begreppet 'intrinsikalt god' möter en liknande behandling. Wetterström söker påvisa att den i själva verket behöver normativa premisser. Brandts argument för att en begreppsrevision enligt ovan är berättigad är att folk faktiskt föredrar rationella preferenser; att påvisa att någon preferens är rationell att rekommendera det som är föremål för preferensen. Mot detta invänder Wetterström att även om Brandt med hjälp enbart av deskriptiva påståenden kan göra folk positivt inställda till rationella preferenser, följer ju inte att hans teori är fri från moraliska förutsättningar. Att folk redan accepterar vissa grundläggande hedonistiska värderingar är en förutsättning för att de skall uppfatta och dela Brandts syn på kopplingen mellan rationella preferenser och lycka som en rekommendation av de förra.

Kanske skulle Brandt kunna invända mot Wetterströms kritik att det inte gör honom något om det att hans teori ter sig acceptabel är beroende av att folk har vissa värdeingar, så länge som hans teori inte behöver formulera dessa värdeingar; det är en *teori* utan normativa premisser som Brandts eftersträvar, inte att teorin accepteras utan värderingsmässiga överväganden.

Angreppet mot HV-teorier motiverades av behovet att försvara tesen att ingen norm är giltig annat än om den får stöd av en värdering. Det är dock inte lätt att

begripa vad det innebär att en norm får stöd av en värdering. Normalt brukar man väl tänka sig att teleologiska system behöver minst en norm och en värdering som utgångspunkt; exempelvis en norm som säger att det som värderas bör maximeras. Eventuellt menar Wetterström att en sådan teleologisk norm får stöd av värderingar helt enkelt på det viset att handlingar som är i enlighet med normen leder till att något värdefullt realiseras. Men det tycks som om ett sådant stöd för normen att man bör maximera det som är värdefullt inte säger mer än påståendet att en teleolog är en teleolog.

Idén att normer behöver uppbackning av värderingar - hur det nu skall förstås - gör intrinsikala värderingar fundamentala i etiken. En sådan fundamentalistisk teori är naturligtvis problematisk på många sätt. Jag skall avsluta denna grova skiss av några huvudtankar i *Basic ethics* genom att nämna ett problem som hänger ihop med Wetterströms teori om rättfärdigande av intrinsikala värderingar.

En utgångspunkt för Wetterström är non-kognitivismen; han antar att värdeuttrycken har den mening de har i kraft av vad man gör genom att använda dem (alltså genom sin illokutiva mening) och inte genom någon deskriptiv funktion. Att värdera är enligt Wetterströms analys med nödvändighet att gilla respektive ogilla något. Wetterström skriver:

There is a gap between facts and values; nothing but a decision could bridge that gap; and the business of justifying such a decision is radically different from that of justifying a descriptive statement. It is because I subscribe to this view - because I am a meta-ethical non-cognitivist - that I characterize the problem under consideration as that of *appointing* intrinsic v-characteristics (s 259); "v-characteristics" kan närmast översättas som "värdebärande egenskaper".

För att fatta den typ av beslut det är fråga om i ovanstående citat anser Wetterström det nödvändigt att visa att vissa egenskaper är på något sätt speciella: "... special in such a way that facts constitutes by their being exemplified by various xs are reasonably held to sustain evaluations in their own right". Wetterströms förslag är att det speciella är att de värderingar som skall ses som giltiga är H-evidenta. "H" står för Hume. Det är från Appendix I till *An inquiry concerning the principles of morals* Wetterström hämtar citat för att belysa begreppet "H-evidens". Här är en central del av ett av citaten: "If you ... desire a reason *why he hates pain* , it is impossible he can ever give any". Vad H-evidens handlar om är alltså att vissa värderingar är sådana att det är omöjligt att man kan ge skäl för dem eller att det är - med ett annat citat från Hume - "an absurdity to ask for a reason".

De värderingar som uppfyller detta villkor är vad Wetterström kallar "hedonists' ultimate intuitions". Det är fråga om en typ av hedonism enligt vilken endast kvalitéer hos erfarenheter kan ha värde. Argumenten mot att andra värderingar än de som värderar hedoniska mentala kvalitéer skulle vara H-evidenta är i korthet att invändningar mot icke-hedonistiska värderingar möjligen kan tillbakavisas med argument, men därvid ger den som tillbakavisar invändningarna skäl att acceptera dem; det är alltså varken omöjligt eller absurt att ge skäl för dem. Alltså är de inte H-evidenta. Den som blir tillfrågad om han kan ge skäl för värderingen att lust är intrinsikalt gott blir däremot helt enkelt perplex; värderingen är H-evident.

H-evidenta värderingar bör skiljas från vad Wetterström kallar "subjektivt intrinsikala" värderingar. En subjektivt intrinsikal värdering är en värdering av något för dess egen skull, medan H-evidenta värderingar är subjektivt intrinsikala värderingar som är sådana att de som accepterar en H-evident värdering finner det absurdt eller omöjligt att ge skäl för den. Wetterström ger Hume äran av att ha antytt distinktionen mellan subjektivt intrinsikala värderingar och H-evidenta värderingar.

Tanken att endast H-evidenta värderingar bör accepteras som giltiga är dock inte själv H-evident, man kan alltså utan risk för absurditet undra om det finns skäl för den. För någon som inte var non-kognitivist skulle den kunna motiveras av att man tänkte sig att H-evidens var en garanti för att alla intrinsikala värderingar som accepterades som giltiga var sanna; H-evidens kunde antas var evidens för värderingarna. Men detta skulle bara göra H-evidens till ett tillräckligt villkor för värderingars sanning; vad är argumentet för att inte icke H-evidenta värderingar skulle kunna vara sanna om etisk realism är korrekt?

Om non-kognitivismen, vilken ju är Wetterströms uppfattning, är riktig, så verkar det svårt att se några goda skäl att hålla sig till de och endast de H-evidenta värderingarna. Att hänvisa till normativa uppfattningar för att ge stöd åt tanken att endast H-evidenta värderingar skall accepteras som giltiga är naturligtvis ingen möjlighet då problemet är den *grundläggande* etikens fundament. Möjligen är det "the ethical counterpart to Occam's razor", att endast med största motstånd godta ulimata principer, som är Wetterströms argument för att endast H-evidenta värderingar bör accepteras som fundamentala. Denna princip tycks mig emellertid långt ifrån självklar.

Wetterströms bok är på många sätt imponerande. Stringensen i begreppsapparat och den noggrannhet med vilken läsaren ständigt hålls informerad om undersökningens läge och riktning torde vara unik - åtminstone vad gäller etiska trakta- ter. Emellertid är det oundvikligt att göra några kritiska reflexioner angående Wetterströms framställning. Som antyddes inledningsvis är boken mycket svårforcerad; den kräver en kunnig, tålmodig, ständigt koncentrerad läsare med oceaner av tid till sitt förfogande. Om det är värt besväret, ens för fackfilosofer, att tränga in i och igenom *Basic ethics* varierar naturligtvis med intressen och läggning, och kan väl dessvärre endast avgöras då man har gjort det. Det flitiga användandet av en teknisk vokabulär som successivt definieras fram gör det också svårt eller omöjligt att läsa endast de kapitel som verkar intressera en mest. Men för de som är nyfika på vilka möjligheter och svårigheter non-kognitivistisk intuitionism erbjuder, torde *Basic ethics* vara upplysande läsning. □

Björn Eriksson

Ingvar Johansson, *Ontological Investigations. An Inquiry into the Categories of Nature, Man and Society*, Routledge, London 1989.

Ingvar Johanssons syfte med denna bok, som han arbetat med sedan 1975, sägs vara att utveckla en kategorilära, en teori om kategorier (s 1-2). Men det är inte helt klart (åtminstone inte för undertecknad) vad en "kategori" är för något, eller vad Johansson menar med denna term. Ibland tycks han mena att kategorier är maximalt abstrakta egenskaper (t ex s 1), men ibland att de inte behöver vara maximalt abstrakta (t ex s 3). Och ibland tycks han tänka sig att de inte alls är egenskaper (utan kanske snarare begrepp eller ord), som när han säger att kategorier är något man kan använda för att beskriva verkligheten (se s 1). Ibland menar han tvärtom att de är "verkliga aspekter hos varat" (s 2).

Låt mig börja i en annan ända. Johansson vill uppenbarligen säga något om vad som finns i världen, han vill presentera en ontologi eller åtminstone en viktig del av en ontologi. Och hans ontologi tycks innebära att allt som finns i världen är *universalia* och *instanser av universalia* (jfr s 31). "Universalia" är pluralformen av "universale". Vad är då ett universale för något? Ofta översätts termen "universale" med "allmänbegrepp" (t ex i Marc-Wogaus *Filosofisk uppslagsbok*), men kanske vore det bättre att säga att egenskaper och relationer är exempel på universalia: hur som helst är ett universale något som kan förekomma hos, eller på något sätt förknippas med, flera olika enskilda ting eller individer (eller sekvenser av enskilda ting och/eller individer). Egenskapen att vara rationell kan t ex förekomma hos flera olika individer, och relationen att vara far till råder mellan bl a mig och min son. Enligt den s k *nominalismen* finns endast enskilda ting (individer), och allmänbegrepp är inget annat än namn som kan appliceras på flera olika ting. Nominalismen förkastas av den s k *begreppsrealismen*, enligt vilken såväl enskilda ting som universalia existerar. Ofta skiljer man här på (minst) två varianter: enligt *platonisk* begreppsrealism finns universalia i någon sorts översinnlig verklighet (t ex i Platons idévärld), enligt *aristotelisk* begreppsrealism finns universalia i de enskilda tingen själva och ingen annanstans. Johansson ansluter sig till denna aristoteliska begreppsrealism.

Men i själva verket är det kanske riktigare att säga att Johansson accepterar realismen för vissa allmänbegrepp och nominalismen för andra. Ta t ex begreppet 'röd' - eller egenskapen att vara röd. Johansson tycks mena att detta begrepp (denna egenskap) egentligen inte finns som någonting utöver själva ordet "röd" - vilket är just vad en nominalist skulle säga - medan däremot flera olika egenskaper som innebär att man har en alldeles bestämd röd färgnyans är universalia som existerar i enskilda ting (s 15). Egenskapen att ha just den specifika röda färg som den bok har som nu ligger framför mig på skrivbordet är t ex ett universale, och den existerar också, bland annat i just den bok som nu ligger framför mig på bordet.

Låt oss kalla boken framför mig för "1" och egenskapen att ha dess röda färg för "R1". Egenskapen att ha den röda färg som föremålet 2 har kan vi kalla "R2", osv. Både 1 och 2 är röda, men R1 är inte identisk med R2. Däremot finns det kanske ett tredje föremål, 3, som har precis samma röda färg som 1, dvs att R1 = R3. Men vi måste nu också skilja mellan den *instans* av R1 (dvs av R3) som finns hos 1 och den som finns hos 3. Den första kan vi kalla "R1:1" (eller "R3:1"), den andra kan vi kalla "R1:3", etc. Enligt Johansson är alltså R1, R1:1 och R1:3 tre olika saker, men alla tre existerar i verkligheten, dvs i olika enskilda ting.

Dessutom existerar tydligen också *disjunktionen* av R1, R2, R3, R4, ... Rn (om vi nu antar att det finns precis n stycken olika röda nyanser), ty enligt Johansson refererar termen "röd" till just denna disjunktion (s 14-15), och om en term refererar till något, så måste väl detta något existera. (Man kan notera att termen "röd" enligt Johansson refererar till en disjunktion av universaliala - snarare än till (klassen av) röda ting, vilket är mer normalt. Klasser, mängder och andra abstrakta eller matematiska entiteter existerar såvitt jag förstår inte alls enligt Johansson. På denna punkt är han alltså mer nominalistisk än t ex Quine.)

Johansson tycks alltså mena att disjunktionen av R1 ... Rn existerar, men att den inte är ett universale. Såvitt jag förstår kan han väl inte heller mena att den är en instans av ett universale. Men samtidigt tycks han som sagt vilja hävda att det inte finns någonting i verkligheten utöver universaliala och instanser av universaliala. Detta går inte ihop.

Man kan också fråga sig vad en disjunktion av universaliala är för något. Det mest närliggande vore väl att säga att disjunktionen av R1 ... Rn är detsamma som egenskapen att ha någon av de röda nyanser som motsvarar R1 ... Rn. Men varför kan man då inte hävda att denna egenskap, som vi kan kalla "R", är ett universale? Johanssons skäl tycks vara att olika instanser av samma universale måste vara "kvalitativt identiska", och att olika instanser av R inte behöver vara kvalitativt identiska (s 14). Men detta är inte lätt att begripa. Visserligen är det klart att två instanser av R kan ha olika färg, men det är väl inte konstigare än att de kan ha olika form, och det behöver väl lika lite diskvalificera dem från att vara "kvalitativt identiska" i den relevanta betydelsen. Den relevanta betydelsen kan knappast vara den att vara "lika i *alla* avseenden" (eller att vara "instanser av exakt samma universaliala"). För att två instanser skall vara instanser av samma universaliala borde det väl räcka att de är instanser av just *detta* universalialie; att de eventuellt är olika i andra avseenden kan väl inte gärna spela någon roll. Och två instanser av R är ju "kvalitativt identiska" i den meningen att de har R gemensamt. Detta är ju förenligt med exempelvis att den ena också är en instans av R1, medan den andra är en instans av R2. Så kan man tycka, men det tycker alltså inte Johansson. Man kunde kanske också tycka att det är en smaksak eller lämplighetsfråga vilket synsätt man har på denna punkt, men det skulle Johansson säkert inte gå med på, ty han är ju ute efter att tala om hur verkligheten faktiskt är beskaffad (oberoende av vårt tänkande och våra behov).

Kanske tänker sig Johansson att ingenting kan vara en instans av flera olika universaliala. Om något är en instans av R1 kan det i så fall inte vara en instans av R (om R vore ett universale). Men detta tycks inte heller gå ihop med vad han säger. Ty han tycks mena att egenskapen att ha färg, dvs att ha någon färgnyans är ett universale (s 15). Låt oss kalla denna egenskap "F". F har instanser lika väl som t ex R1. Och måste vi inte också säga att varje instans av R1 också är en instans av F? I så fall kan vi konstatera att R1:1 = F:1. Det är i alla fall klart att den röda boken framför mig har både R1 och F. Nu tycks Johansson inte vilja säga att själva *boken* är en instans av R1 eller F; snarare menar han att den är en instans av ett sakförhållande, som i sin tur är ett universale bestående av (minst två) andra universaliala (s 31-34). Men det verkar ändå svårt att hävda att R1:1 är något annat än F:1. Och i alla händelser går Johanssons tes att F är ett universale inte ihop med hans tes att instanser av samma universale måste vara "kvalitativt identiska" (i en så stark mening att instanser av R inte behöver vara "kvalitativt identiska").

Som jag tidigare har sagt godtar Johansson den aristoteliska varianten av

begreppsrealism: universalia finns i de enskilda ting och ingen annanstans. Detta torde innebära att alla universalia har instanser. Det finns inga universalia som inte har instanser. Det ligger då nära till hands att säga att universalia enbart "finns" i den meningen att det finns instanser av dem. Och varför skall vi i så fall alls anta att det finns några universalia? Räcker det inte att anta att det finns universaleinstanser, punkt och slut? Johansson förnekar detta. Han tycks mena att vi måste anta existensen av universalia för att kunna förklara vad olika universaleinstanser har gemensamt (s 13). Boken framför mig har t ex precis samma röda färg som en viss bok (kallad "3" ovan) i hyllan bakom mig. Med andra ord: R1 = R3. Men är detta verkligen ett bra argument. Räcker det inte att det enda som finns här är instanserna R1:1 och R3:3, och att en viss relation råder mellan dem, nämligen den att de är "kvalitativt identiska" i fråga om färgnyans? Inte för att jag personligen har något emot universalia, men man kan ju undra. Och anta att föremål 4 har en viss röd färgnyans som ingenting annat har. Måste vi i så fall anta att både R4 och dess enda instans R4:4 var för sig existerar? Eller kan vi i detta fall nöja oss med att instansen finns men inte något motsvarande universale? Man tycks ju inte förlora något förklaringsvärde på kuppen, och tydligen är detta vad som är avgörande för Johansson.

Ett genomgående problem är hur man skall förstå Johanssons tal om "instanser" av universalia. En kanske närliggande möjlighet är att något är en instans av ett visst universale om och endast om det är ett (enskilt) *ting* som har den egenskap det är fråga om (eller en sekvens av ting som står i den aktuella relationen till varandra). Boken framför mig är t ex i denna mening en instans av universalet R1. I denna mening är det klart att något kan vara en instans av flera olika universalia. Boken framför mig är t ex också en instans av universalet 'bok' eller 'egenskapen att vara en bok'. Men så tänker sig tydligen inte Johansson saken (jfr ovan).

En annan möjlighet är att något är en instans av ett visst universale om och endast om det är s a s förekomsten av universalet på en viss plats i rum och tid. Detta kunde man kanske tolka som det *sakförhållandet* (eller den händelsen) att det existerar något föremål som har detta universale på den aktuella platsen. I denna mening tycks en instans av ett universale inte kunna vara identisk med en instans av ett annat universale, men däremot kan något vara en instans av flera universalia samtidigt. (Observera att den röda boken framför mig inte kan sägas vara identisk med existensen av en röd bok på den aktuella platsen framför mig. Jag kan t ex bläddra i den förra, men inte i det senare.) Men denna tolkning gör Johanssons tes att det enda som finns i världen är universalia och instanser av universalia rätt egendomlig. Den skulle nu gå ut på att det enda som existerar är universalia och existensen av föremål som har dessa. Detta låter både obegripligt och själv motsägande (dock kanske inte samtidigt).

En tredje möjlighet är att förekomsten av ett universale på en viss plats skall uppfattas som en lokaliserad *del* av ett universale. En instans av R1 är t ex då den del av R1 som föreligger just hos boken framför mig. Det är något annat än boken själv. Den R1-röda färgen själv (universalet) finns lite varstans, men den del av den som tillhör just min bok finns på boken och ingen annanstans, och den är en instans av R1. En annan instans av R1 finns på framsidan av boken, och den är inte identisk med, utan en mindre del av, den R1-instans som finns på hela boken. Så kan man kanske uttrycka sig, men jag misstänker att denna tolkning till sist kollapsar i endera av de två tidigare.

Jag skall nu övergå till ett annat tema som tas upp i boken, nämligen distink-

tionen mellan externa och interna relationer. I *Filosofisk tidskrift* 1989:2 har Johansson framfört tesen att att s k interna relationer enligt den analytiska filosofin är såväl omöjliga som förhatliga. För en analytisk filosof, som undertecknad, låter detta spännande.

Det är inte särskilt klart vad en intern relation är för något. Termen "intern relation" kan tolkas på många olika sätt. Ewing skiljer i en känd översikt på tio olika betydelse. Han menar att en av dessa är den viktigaste, och Johansson ansluter sig också till denna: "A är internt relaterad till B genom relationen r om det är logiskt omöjligt för A att existera om inte B existerade och stod i relationen r till A" (s 113). Detta är ju inte diakt en definition av "intern relation" men det kunde kanske utvecklas på följande sätt:

r är en *intern relation* om (och endast om) följande gäller för alla A och B (eller kanske snarare: för några A och B): om A har relationen r till B, så är det logiskt nödvändigt att följande två villkor är uppfyllda: (1) om A existerar, så existerar också B, och (2) A har relationen r till B.

Ett exempel på en intern relation i denna mening kunde kanske vara 'identitet'. Om $A = B$, så måste det väl också vara så att om A finns, så finns B, och dessutom måste väl $A = B$. Eller utgör det klassiska exemplet med morgonstjärnan och aftonstjärnan ett motexempel? Morgonstjärnan är ju identisk med aftonstjärnan (bägge är identiska med planeten Venus), men detta är kanske inte logiskt nödvändigt? Men många skulle nog i Kripkes efterföljd säga att det är nödvändigt. Och i alla händelser är ju inte identitetsrelationen förhatlig för analytiska filosofer. Så vi är förmodligen på fel spår.

Dessutom visar det sig till sist att Johansson egentligen inte är intresserad av en viss sorts relationer, nämligen interna relationer, utan snarare av en viss bestämd relation: 'att vara internt relaterad till'. Man kan ibland tro att vad Johansson vill ha sagt med sitt tal om "interna relationer" bara är att det finns egenskaper A och B som är sådana att det är logiskt nödvändigt att om något har A så har det också B. Och det kan väl de flesta gå med på (åtminstone om vi håller frågan om begreppsrealism utanför). Det är t ex logiskt nödvändigt att om en person har egenskapen att vara både rik och girig, så har han egenskapen att vara rik. Många skulle väl också gå med på att ungarlar med någon sorts nödvändighet är ogifta - om detta sedan skall kallas för "logisk" nödvändighet är kanske mer omstritt.

Men Johansson går ett steg längre. För att egenskaperna A och B skall vara internt relaterade kräver han att den logiska implikationen skall gå åt båda hållen: "Två egenskaper är internt relaterade om och endast om det är omöjligt för en instans av ett sakförhållande att ha en av egenskaperna utan att också ha den andra, och vice versa" (s 118). Som exempel anger han bl a egenskaperna 'längd' och 'bredd'. Han menar alltså att det är (logiskt) nödvändigt att allt som har längd också har bredd, och omvänt.

Skulle en analytisk filosof vilja förneka detta? Möjligen skulle han säga att en linje (eller ett avstånd, eller ett spjutkast) kan ha längd utan att ha bredd, och att svensk tennis har bredd utan att ha längd, men Johansson kan säkert bortförklara detta. Och i så fall tror jag inte att analytiska filosofer i allmänhet skulle bry sig om att bråka om saken.

Som jag har försökt illustrera ovan finns det en mängd elementära problem i Johanssons omfångsrika och delvis mycket detaljerade bok (den kommer in på en stor mängd områden som jag här inte har diskuterat eller ens omnämmt, och den

spänner över nästan 400 sidor). Det är svårt att få något riktigt klart grepp om alla förgreningar och tillämpningar av den Johanssonska ontologin när man misslyckas med att förstå dess grundvalar. Detta gör boken svårläst och en smula frustrerande. Det är synd, ty den har också goda sidor. Johansson ger sig t ex in på en rad metafysiska problem som på senare tid varit rätt försummade i svensk filosofi, och hans engagerade inställning till sitt ämne är också tilltalande. Men till sist måste man nog ändå säga att hans bok är något av en koloss på lerfötter. □

Lars Bergström

Ingemar Nordin: *Privat egendom - Om ägande och moral* (Timbro, Uddevalla 1988)

"Så länge patienten begär samhällets hjälp bör kroppsdelarna betraktas som tillhöriga samhället och den stora statliga organismen. Medveten skadegörelse bör beivras och förhindras med t.ex tvångsvård.

Annars bör patienten avstå från samhällets hjälp. "No man is an island.."

(Avslutande passus ur insändare i *Läkartidningen* 78:4 (1981), sid 4310, Överläkare L. Åberg, Kalmar.)

Ovanstående citat ger en - förmodligen oavsedd - illustration till sambandet mellan ägande och förfogande, i detta fall förfogandet över kroppen. Vad gäller våra kroppsliga organ är vi för övrigt enligt den svenska grundlagen (2 kapitlet 6 paragrafen i regeringsformen) skyddade "...gentemot det allmänna mot påtvingat kroppsligt ingrepp...". Detta skydd kan baseras på olika principiell grund. Låt oss betrakta några.

1) *En rättspositivistisk utgångspunkt.* Skyddet gäller därför att den lagstiftande makten har utfärdad det. Samma lagstiftande makt kan närhelst den så önskar återkalla skyddet. (I detta fall med ett riksdagsval emellan.)

2) *En utilitaristisk utgångspunkt.* Skyddet ska finnas därför att det leder till nytto-maximering i, säg, gruppen av svenska medborgare. Om man kan visa att nyttan inte maximeras med skyddet mot påtvingade ingrepp, så bör man ändra det. Från en utilitarisk utgångspunkt kan en *fördelningspolitik* med avseende på kroppsgorgan inte utan vidare uteslutas.

3) *En rättighetsteoretisk utgångspunkt.* Om vi godtar tanken att det finns en okränkbar rättighet till sina egna organ, så får vi - så länge rättigheten respekteras - ett starkt skydd.

Ingemar Nordin har skrivit en bok om privat egendom, där han klart tar ställning för en rättighetsteoretisk utgångspunkt och på denna bas argumenterar för en stark äganderätt. Därmed argumenterar han för ett stärkande av individens förfogande över *sin* egendom (inklusive de egna kroppsdelarna) och därmed för ett motsvarande försvagande av statens rätt till individens egendom. Nordins bok är ett moralfilosofiskt bidrag till diskussionen om den moderna välfärdsstaten.

Boken är uppdelad i tre delar. Först kommer en idéhistorisk översikt över diskussionen om ägande. Därefter ägnar sig Nordin med stor energi åt att argumentera för rättighetsteori (och mot utilitarism och värderelativism) och mer speciellt för vad han kallar *full äganderätt*. Den fulla äganderätten (av ett föremål) karaktäriseras av användarrätt, rätt till inkomst av föremålet, överföringsrätt, skydd mot berövande och att de enda legitima inskränkningarna i denna rätt är de som hindrar att andras motsvarande rättigheter bryts. I en avslutande del av boken diskuteras vilka konsekvenser den rättighetsteoretiska utgångspunkten leder till för vår syn på marknaden, brottslighet, miljöproblem mm.

Argumenten för äganderätt bygger på *självägande* eller *rätten till sig själv* - den rätt som överläkare Åberg ovan ifrågasatte. Nordin knyter an till den aristoteliska traditionen enligt vilken det finns vissa väsentliga drag hos människan, som gör henne till människa. Till detta hör den moraliska autonomi, som betonades av Kant. Utan självägande eller rätten till sig själv kan ingen moralisk autonomi finnas. Eftersom förutsättningen var att dessa väsentliga mänskliga drag förutsätter

moralisk autonomi, så måste vi följaktligen ha rätt till oss själva. (Förövrigt menar Nordin att alla människor i sina liv utgår från detta antagande.)

Vare sig Nordins argument för självägande är riktiga eller inte, så behöver vi kunna hävda motsvarigheten till självägande för att genodda överläkare Åberg. Ett av Nordins argument mot både utilitarism och rättspositivism (värderelativism) är att de omöjliggör *självägande* eller *rätten till sig själv* - annat än möjligen på nåder. Endast rättighetsteori ger, enligt Nordin, en tillräkligt stark ställning för självägandet och därmed för individens autonomi.

Från rätten till sig själv försöker Nordin härleda rätten till sin egendom (i versionen av full äganderätt). Det ena argumentet går via tesen att vi äger vårt arbete och resultatet av det. Om jag applicerar mitt arbete på en oägd resurs - t.ex en åker - så blir jag ägare till åkern. Detta är Lockes klassiska teori om det ursprungliga tillägnet. Robert Nozick, som i mycket följer Locke, har påpekat att Lockes teori om det ursprungliga tillägnet har vissa luckor. Antag att jag landar som första människa på Mars och sätter spaden i jorden(!). Blir jag då ägare till hela planeten Mars eller möjligen till resten av det obebodda universum? Nordin är medveten om komplikationerna i teorin om ett ursprungligt tillägnande och tycks mena att idén om ett *atomiserat* ägande är en möjlig lösning på dessa problem. Vi äger inte materien, endast det arbete som har penetrerat tingen. I praktiken, menar Nordin, kommer atomiserat ägande att ge samma resultat som fullt ägande.

Den andra argumentationslinjen utgår från Israel Kirchners idé att vi har rätt till det vi själva skapar. Innan någon har plöjt upp åkern, så har åkern inget värde. När den blivande ägaren plöjer upp den, så skapas ett värde. Den blivande ägaren har så att säga skapat den *värdefulla åkern*. Mot Kirchners (och Nordins) uppfattning kan invändas att marken kan ha haft ett annat, eventuellt väl så högt, värde som t.ex jaktmark, just det problem som konfronterade de amerikanska nybyggarna vid mötet med landets ursprungliga indianska innevånare.

Applicerat på dagens fördelning av egendom, så säger Kirchners teori att marknaden skapar värdet och därför är i stort den nuvarande fördelningen av egendom riktig, eftersom den har skapats genom olika marknadstransaktioner och genom produktion. Entreprenören spelar en nyckelroll i Kirchners teori som skapare av värde. Det besynnerliga är möjligen att det inte nödvändigtvis är den som med sin kreativa fantasi kom på en bra affärsidé som får del av värdestegringen; det får istället den person som genomför transaktionen. Antingen får man hålla fast vid hur marknaden fungerar - och tumma på principen att skapandet ger rätt till värdet - eller så blir det vissa problem att inkorporera denna tankegång i ett försvar för marknadsekonomi.

Låt oss dock i likhet med Locke, Nozick och Nordin godta tanken på ett ursprungligt tillägnande ur den oägda naturen. Därmed har vi ännu inte givit något svar på den mest intressanta frågan: vem äger vad i dag?

Mindre nogräknade sympatisörer brukar hoppa över detta problem och från början utgå från att den nuvarande fördelningen självklart är legitim. Försvaret för äganderätten reduceras då till försvaret för den just nu rådande fördelningen. Nordin tillhör en mer genomtänkt och sofistikerad grupp och vill behandla frågan på två olika sätt, som kompletterar varandra och som förhoppningsvis ska kunna ge ordning och reda i ägandet, så att vi kan vara säkra på att de som gör anspråk på egendom också har rätt till den.

De två metoderna, rekommenderade av Nordin, är

i) att genom historiska undersökningar spåra arvingarna till de som en gång var

rättmäktiga ägare. Arvingarna erhåller egendomen.

ii) Om den rättmäktige ägaren till ett ting inte längre kan spåras, så menar Nordin i Rothbards efterföljd att tinget är oägt. Det är nu fritt fram att införliva det med sin egendom. Den som just nu är i besittning av tinget har därför redan blivit ägare.

De två metoderna innehåller svagheter ur en rättighetsteoretisk synpunkt. Idén att spåra arvingarna tycks bygga på en automatik i överföringen mellan generationerna, vilken vanligen saknas i rättighetsteorier. Där betonas i stället ägarens rätt att testamentera. (Rätt till arv tillhör förmodligen samma suspekta kategori som "rätt till dagisplats", vilken Nordin menar inte alls är en rättighet.) Att just arvingarna till den siste legitima ägaren ska ha föremålet måste - i avsaknad av stöd i någon vanlig form av rättighetsteori - baseras på en konvention. Därmed blir egendomsfördelningen beroende av konventioner.

Behandlingen av tinget med okänd sista legitim ägare lämnar en del övrigt att önska. En rimlig fråga är *när* det blev oägt. Vanligtvis har den nuvarande ägaren inte hittat tinget utan det finns en kedja av överföringar av tinget, vilken vi kan följa en bit bakåt i tiden. Att kedjan sedan tar slut för oss betyder inte så mycket. Vid den tidigare tidpunkten fanns förmodligen kunskap ytterligare en bit tillbaka i tiden. Därför måste det varit någon av de tidigare innehavarna som (möjligen för första gången) gjorde tinget till ett ägt ting. Därmed är vi tillbaka i problemet att undersöka hur överförandet har gått till. I de flesta former av rättighetsteorier ska detta överförande uppfylla vissa villkor som frivillighet osv för att äganderätten ska överföras. Det räcker alltså inte att vi inte nu vet hur kedjan ser ut för att vi ska bli ägare nu.

Vi förefaller alltså vara tillbaka i problemet: vem äger vad? Det är rätt troligt att vi aldrig kan reda ut det. Vad gör vi då? Låter allt vara som det är? Nordin tycks luta åt denna handlingslinje och betrakta den som varande i linje med en rättighetsteori. Detta torde dock inte vara enda möjligheten.

I den avslutande delen försöker Nordin dra ut konsekvenserna av ett rättighetsteoretiskt betraktelsesätt. Centralt i detta avsnitt är den fria kontraktsrätten, dvs individerna ska få sluta vilka avtal med varandra som helst. Att sluta äktenskapsavtal med två eller flera kvinnor är, enligt detta synsätt, något som staten inte har med att göra.

Anställningskontrakt spelar en viktig roll. Arbetare har rätt att sälja sin arbetskraft till vilket pris han eller hon finner önskvärt. De andra arbetarna har då inte rätt att hindra denna arbetare att sluta ett avtal med arbetsgivaren, även om detta avtal ligger under deras nivå eller om avtalet sluts under en strejk.

Här uppkommer möjligen ett problem för Nordin. Han medger att både äktenskapsavtal och avtal om att utföra arbete åt någon är *löften*. Vad innebär det att ge ett löfte? Hur frivilligt måste avgivandet vara? Om man svälter ihjäl utan lönen från just det arbetet, är avtalet ändå frivilligt? Nordin faller tillbaka på tanken att marknaden ordnar det så att dessa problem aldrig uppstår.

I inledningen av recensionen berördes sambandet mellan ägande och förfogande av den egna kroppen, vilket är en viktig aspekt av självägandet. Här finns en rad frågor, som Nordin inte diskuterar i boken, men av betydelse för samhället. Låt mig ange några:

i) Anta att någon dör utan att testamentera sin kropp. Vem blir ägare till kroppen (och dess organ)? Detta blir en viktig fråga att reda ut för en rättighetsteori *utan* arvsrätt. Att i Rothbards efterföljd tilldela äganderätten till den som hittar den

döda kroppen förefaller inte helt utan problem.

ii) När inträder självägandet? Om det inträder tidigt i fostrets liv, så blir abort (efter att självägandet inträtt) knappast försvarbart. Självägandet måste rimligen inträda vid födelsen, annars blir det den som först hittar det nyfödda som blir ägare - tills barnet blir självägande. Om barnet är självägande, vilken rätt har föräldrar - jämfört med andra - att bestämma över barnet?

Nordins bok kommer att glädja många och reta många. Frågor om äganderätt väcker starka känslor och på några ställen rusar Nordins egna känslor iväg och han delar ut några rallarsvingar. Det är dock viktigt att tänka på att det alltid är tacksammare och enklare att kritisera (som i denna recension) än att på egen hand utveckla en teori och applicera den på aktuella företeelser, vilket Nordin gjort. Genom sin ambition att genomföra resonemangen från en konsekvent teoretisk utgångspunkt blir boken en utmärkt introduktion till äganderättsfrågor från en rättighetsteoretisk utgångspunkt; den ger enligt min mening inte alla svar men tillåter läsaren att ställa egna frågor. □

Stellan Welin

Litteratur

Israel Kirchner, "Entrepreneurship, Entitlement, and Economic Justice", i *Reading Nozick*, ed. J. Paul, NJ 1981

John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press 1988

Ingemar Nordin, *Privat egendom*, Uddevalla: Timbro 1988

Robert Nozick, *Anarki, stat och utopi*, Stockholm: Ratio 1986

Murray Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press 1982

Stellan Welin, "Äganderätt som politiskt-filosofiskt problem", *Statsvetenskaplig tidskrift* 1989:1

Jan Bengtsson: *Sammanflätningar. Fenomenologi från Husserl till Merleau-Ponty*, Daidalos, Göteborg, 1988,

Denna kortfattade introduktion till fenomenologiens historia och tankebyggnad är den första av sitt slag i Sverige. Man förstår snabbt att Jan Bengtsson inte förutsatt sig att hinna med undertiteln digra program, utan valt en genväg; att lista upp de (fenomenologiska) verk som läsaren själv kan ta sig igenom enligt den markerade vägen, som dock inte går "från Husserl till Merleau-Ponty" utan enbart berör dessa filosofer.

Boken är uppdelad i tre avsnitt; Husserl, Merleau-Ponty och fenomenologiens inflytande på samhällsvetenskaperna.

Grundaren Edmund Husserl presenteras som den store förnyaren av 1900-talets filosofi, men även med vissa brister. Hans kritik av reduktionism, naturalism, positivism, ja överhuvudtaget allt teoretiserande utöver de objekt som ett mänskligt medvetande erfar när det "ställer in sig" på (intenderar) ett medvetandehåll, var epokgörande menar Bengtsson. Men vägen från det rena studiet av tankeinhåll och dess implicita förutsättningar till en transcendental fenomenologi hos den senare Husserl, är mindre säker tycks Bengtsson mena.

Den franske filosofen Merleau-Pontys verk följer något sökt på Husserl. Framförallt fattas Martin Heidegger som det mest betydelsefulla mellanledet, följt av Sartre. Den levda kroppen såsom kunskapsbärande och medskapande existens blir utförligt och levande beskriven. Med exempel från kärlek och skilda erfarenhetsmöjligheter av andra människor (analogi och inlevelse) blir fenomenologiens relevans mer tydlig än hos den mer torre vetenskapsmannen Husserl.

Inom psykologin fick fenomenologien inverkan genom gestaltpsykologien, vardagslivets sociologi studerat av Alfred Schütz härstammade från Husserls livsvärldsbegrepp liksom viss holländsk och tysk pedagogik.

Boken innehåller ett överflöd av litteraturhänvisningar, bl a en bibliografi om tjugoen sidor i slutet, och många namn och riktningar. Egentligen är den en idéhistorisk minixposé över fenomenologien med små diskussioner och exempel inlagda här och var. En ovan läsare blir lätt trött av alla små referat, men för den som någon gång höjt ögonbrynen över dessa svårstavade tyskers märkliga tankar, är boken en oumbärlig hjälprea.

Om man inte som Svante Bohman i polemik med Dick Haglund i Filosofisk tidskrift (2/87 och 4/88) helt avvisar Husserls teorier. Bohman hänvisar till Adolf Phaléns "förkrossande kritik" från 1914 där bland annat intentionalitetsbegreppet anförs som oklart formulerat.

Husserl skilde mellan intentio (upplevelsen av A) och intendum (A som föremål för intentio), vilket tillsammans bildar den s k intentionalitetsakten; på krånglig svenska, riktadheten. Det stämmer därför inte att "medvetandet om A kan [. . .] vara medvetandet om medvetandet om A", (FT 4/88, s 19) vilket leder till den självvotsägelse Bohman menar sig finna hos Husserl.

Vid sidan av dessa två begrepp, hade Husserl ett meningsbegrepp enligt en triad formulerad av hans lärare Frege, som benämnde triaden, namn, mening, referens. Detta motsvarar Husserls upplevelse (intentio), mening och objekt (i vid bemärkelse, dvs intendum, vars status kan vara matematiska relationer, rädsla, musikkompositioner, omdömen, drömmar, trosföreställningar, och vanliga "ting" i rummet och tiden).

Eftersom den forskande fenomenologen i sin sk "reduktion" (senare benämnd "epoké") av yttervärlden med dess allehanda data gör medvetandet till tema och de fenomen som erfars där, bryr sig han eller hon inte om det som Svante Bohman vill att "kritisk, saklig observation" skall behandla, nämligen den för alla givna yttervärlden.

Vad frågan här gäller är analysen av hur meningsfulla objekt presenteras eller erfars i medvetandet, dess medvetandehåll. Den fenomenologiska reduktionen som är ett försök att bortse från givna, ofta teoretiskt och konventionellt belastade föreställningar. Kvar blir fenomen och dess mening, sett med nya ögon.

Bohman skriver helt korrekt, men menat som kritik av Husserl att "Distinktionen [mellan den "naturliga" och därför belastade inställningen å ena sidan, och reduktionen till fenomen å den andra] innebär att vi inte kan sägas ha sann kunskap om det som vi faktiskt upplever utan endast om upplevelsen" (s 20), och senare att "observationen förväxlas då oklart med jagets varseblivning, tänkande eller subjektiva tolkning av företeelse (s 22).

Husserls fenomenologi är ett försök att metodologiskt grunda mening i mänsklig kunskap och erfarenhet. Dess förtjänst ligger i betoningen av att all slags mening alltid konstitueras av människors medvetande anser jag, även om fenomenologi liksom andra filosofier kan sjunka ned till dogmatik.

Vill den nyfiken och ihärdige veta mer om fenomenologi vill jag rekommendera Åke Sanders metodavsnitt i avhandlingen *En tro - en livsvärld*, (Göteborg 1988) som är drygt hundra sidor längre än hela Jan Bengtssons bok, men mer krävande.

Jan Bengtsson är verksam vid filosofiska och sociologiska institutionerna vid Göteborgs universitet och har under 1988 medverkat i *Moderna samhällsteorier* red Per Månsson, samt med översättningen av Husserls *Fenomenologiens idé* (utgiven posthumt 1950), efter att ha lagt handen vid översättningen och nyredigeringen av det danska jättebandet *Vår tids filosofi*, red Paul Lübcke (sv utg 1987). □

Jan Sjunnesson

Notiser

Följande limerick kommer, via Bruce Aune, troligen från Bertrand Russell:

There was a young man who said "Damn!
I learn with regret that I am
A creature that moves
In predestinate grooves;
In short, not a bus but a tram!"

Redaktionen utlyser härmed en pristävling om bästa svenska filosofiska limerick.

Sven Danielsson, som nyligen utnämnts till professor i praktisk filosofi i Uppsala, har på sin femtioårsdag fått en festskrift med titeln *In So Many Words* (Uppsala 1989). Tjugofyra författare skriver uppsatser i olika ämnen. Boken kan rekvideras från filosofiska institutionen i Uppsala.

Ytterligare en femtioåring har fått en festskrift sig tillägnad: Dick A R Haglund, som för närvarande är professor i religionsfilosofi i Lund. Boken heter *Cum Grano Salis* (Göteborgs universitet 1989), och den kan rekvideras från den filosofiska institutionen i Göteborg.

På bokförlaget Åsak har bl a följande två böcker utkommit: Maria Bergom Larsson, *Nedstigning. Texter kring en myt*, 1989, och Carl-Erik Brattemo, *Den inre världen och dess språk*, 1989.

Thomas Anderberg disputerar i praktisk filosofi vid filosofiska institutionen i Lund på avhandlingen *Suicide: Definitions, Causes, and Values* (1989).

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk Tidskrift*: Rune Söderlund är docent i dogmatik i Lund, Erik Ryding är docent i praktisk filosofi i Lund, Christian Munthe, Claudio Tamburrini och Björn Eriksson är doktorander i praktisk filosofi i Stockholm. Lars Bergström är professor i praktisk filosofi i Stockholm, Stellan Welin är docent i teoretisk filosofi i Göteborg, Jan Sjunnesson är doktorand i praktisk filosofi i Uppsala.



Baruch Spinoza, *Etiken*, övers Dagmar Lagerberg, Thales, Stockholm 1989. ISBN 91-87172-25-9. 212 s. Pris vid beställning från förlaget 124 kr:- + porto.

"Ethica ordine geometrico demonstrata" (Etiken framställd enligt geometrisk ordning) är den holländske 1600-talsfilosofen Baruch Spinozas viktigaste och mest diskuterade, om också inte alltid mest lästa arbete. På grund av sin kontroversiella karaktär trycktes verket först efter författarens död 1677. I svensk dräkt har "Etiken" i sin helhet tidigare utkommit i tolkning av Alf Ahlberg. Nu föreligger en svensk nyöversättning av Spinozas ganska svårforcerade tankegångar, där frågor om Gud och världen, kropp och själ, de mänskliga affekterna och människans väg till frihet står i fokus. För läsare utanför fackfilosofernas krets torde de av illusionslös psykologisk insikt präglade resonemangen om människans natur, liksom Spinozas tankar kring ett förnuftigt leverne tillhöra det mest läsvärda.

Översättningen har utförts av Dagmar Lagerberg, som också försett utgåvan med en kort introduktion.

Bokförlaget Thales har till syfte att utge filosofisk litteratur. Adress Box 50034. 104 05 Stockholm.



BENGT MOLANDER, *Vetenskapsfilosofi*. En bok om vetenskapen och den vetenskapande människan. Första uppl. 1983. Andra uppl. Thales, Stockholm 1988. ISBN 91-87172-19-4. 285 s. Pris vid beställning från förlaget kr 90:— + porto.

Vetenskapsfilosofin arbetar med grundläggande frågor om vetenskap, vetenskapligt arbete och vetenskaplig kunskap: Finns det väsentliga skillnader mellan "vetenskapligt" tänkande och annat tänkande? Hur finner man fram till teorier och förklaringar? Vad betyder "förklaring" och "teori"? Kan vi veta om teorier är sanna eller ej? Kan man avgöra vad som är "god vetenskap", och vilken roll spelar värderingar och allmänna världsbilder i ett sådant avgörande?

Vetenskapsfilosofin är kritisk, den försöker dra fram tysta förutsättningar och antaganden i ljuset. Därför är denna bok, med dess kritiska granskning av begreppet vetenskap och våra föreställningar om vetenskap, ett bra komplement till den "vanliga" utbildningen, främst inom högskolan.

Förutom att kritiskt diskutera begreppet vetenskap ger boken en introduktion till filosofiskt tänkande omkring vetenskap och forskning samt en översikt över olika vetenskapsteoretiska skolbildningar.

Vetenskapsfilosofi förutsätter inga filosofiska eller andra akademiska förkunskaper. Den är i första hand avsedd för dem som just påbörjat en högskoleutbildning eller som redan hunnit en bit på väg, men den bör läsas av alla som vill få ett vidare perspektiv på vetenskap och forskning.

Författaren har studerat filosofi i Uppsala, Helsingfors och Oxford samt har varit gästforskare i Norge, Danmark och Förbundsrepubliken Tyskland. Han har stor erfarenhet av undervisning i vetenskapsfilosofi på olika nivåer.

Bokförlaget Thales har till syfte att utge filosofisk litteratur. Adress Box 50034, 104 05 Stockholm.



AMARTYA SEN, *Kollektiva beslut och social välfärd*. Översättning av Margareta Sjöberg och granskning av Kaj Børge Hansen. Thales, Stockholm 1988. ISBN 91-87172-17-8. 246 s. Pris vid beställning från förlaget kr 198:— + porto.

Boken behandlar frågan hur människors olika önskemål kan och inte kan vägas samman till ett socialt beslut. Arbetet kom ut första gången 1970 under titeln *Collective Choice and Social Welfare*. Det har redan blivit en klassiker i gruppbeslutsteori, vilket bl a beror på den goda översikt den ger av ämnet och det lätt-tillgängliga framställningssättet. Boken är relevant för *filosofi*, inte minst *politisk filosofi*, för *ekonomi*, *statskunskap* och *sociologi* — ämnen som på ett avgörande sätt påverkats under de senaste decennierna av resultat i gruppbeslutsteori. Den svenska utgåvan utgör den första samlade presentationen på vårt språk av gruppbeslutsteori.

Författaren, Amartya Sen, är professor vid Harvarduniversitetet och känd både som nationalekonom och filosof. Han har skrivit ett nytt förord till den svenska översättningen.

Bokförlaget Thales har till syfte att utge filosofisk litteratur. Adress Box 50034, 104 05 Stockholm.

Manuskript till Filosofisk tidskrift

- sändes till redaktören, Lars Bergström, Stora Ängby allé 24, 161 54 Bromma
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, men bidrag på norska och danska accepteras också
- skall vara maskinskrivna på A4-papper med skrift endast på arkets ena sida bör ej innehålla mer än 1 500 nedslag per sida och med bred vänstermarginal (räkna med 50 nedslag/rad och 30 rader/sida = 1 500 nedslag)
- noter och litteraturhänvisningar inarbetas i texten
- särskild litteraturföteckning upprättas i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej

Korrektur

- läses i regel endast av redaktören
- ändringar mot manuskript bekostas icke av förlaget; författaren debiteras kostnad för sådana ändringar

Honorar

- införda bidrag honoreras ej för närvarande

Särtryck

- I stället för särtryck erhåller artikelförfattaren, gratis, 10 fullständiga exemplar av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört.

Tidigare årgångar av *Filosofisk tidskrift* kan köpas direkt från förlaget. Adressen är Box 50034, 104 05 Stockholm.

För årg 1/1980—7/1986 är priset 25 kr/årg, lösa ex 10 kr.

För årg 8/1987—10/1989 är priset 100 kr/årg, lösa ex 30 kr.

Porto tillkommer.

BOKFÖRLAGET THALES

ISSN 0348-7482