

FÖRTJÄNST OCH STRAFF

Hur kan det anses berättigat att låsa in brottslingar i fängelse? Genom årens lopp har flera olika svar getts på den frågan. Ett av de enklaste och mest klassiska är att brottslingar *förtjänar* att straffas för det de har gjort. Teorin att brottslingar bör få det straff de förtjänar kallas ”retributivism”. Retributivismen dras dock med flera problem, varav vissa är mer uppmärksammade än andra. I denna artikel kommer jag att argumentera för att retributivismen bör överges helt, eftersom vi inte kan veta vilket straff brottslingar förtjänar. Dels kan vi inte veta säkert att moraliskt ansvar existerar, och att människor alls kan förtjäna att straffas. Dels kan vi inte veta i vilken grad enskilda brottslingar var ansvariga för det de gjorde, även om moraliskt ansvar finns till att börja med. Till sist har vi ingen pålitlig metod för att matcha brott och straff med varandra. Att helt överge retributivismen är radikalt, eftersom de flesta straffsystem (inklusive det svenska) i alla fall delvis bygger på den. Det finns dock en del intressanta alternativ i den filosofiska litteraturen, som jag kort diskuterar mot slutet av artikeln.

1. RETRIBUTIVISM

Påståendet att brottslingar ska få det straff de förtjänar kan låta både brutalt och otidsenligt i många öron. Ändå är det en idé som spelar en viktig roll för många länders straffsystem – inklusive Sveriges, faktiskt (se till exempel von Hirsch och Aswhorth 2005). Visserligen heter det *Kriminalvården*, och vi har ett ideal som säger att brottslingar bör rehabiliteras när de väl sitter i fängelse. Brottsbalkens regler om utdömandet av skyddstillsyn är också ganska pragmatiska: ”Vid val av påföljd skall rätten som skäl för skyddstillsyn beakta om det finns anledning att anta att denna påföljd kan bidra till att den tilltalade avhåller sig från fortsatt brottslighet” (kapitel 30, paragraf 9). Grundregeln är dock att straffen ska vara *proportionerliga*.¹ I kapitel 29 stadgas att ett brotts straffvärde ska bestämmas av en kombination av skadan, kränkningen eller faran

1. Jag följer här den filosofiska traditionen att prata om ”straff”. I svensk lagstiftning brukar man dock använda ordet ”påföljd” i stället.

som brottet orsakades, brottslingens insikter eller brist på insikt om dessa, hens motiv och avsikter. Försvårande respektive förmildrande omständigheter handlar också främst om avsikter och motiv hos brottslingen. Det är tveksamt om all denna vikt som läggs vid brottslingens sinnestillstånd kan motiveras utifrån vare sig vikten av avskräckning eller rehabilitering. Hur snabbt det går att rehabilitera en brottsling (i den mån vi över huvud taget vågar hoppas att fängelse kan ha en rehabiliterande effekt) torde bero på många andra faktorer än brottslingens motiv och avsikter vid brottstillfället. Det är också mycket möjligt att straffsystemet skulle vara mer avskräckande om det var mycket enkelt, och en och samma typ av brott alltid gav exakt samma straff. Det finns heller inga direkt pragmatiska skäl för regeln att straffvärdet delvis ska avgöras av nivån på skadan, kränkningen eller risken som brottet orsakade. Det finns ingenting som säger att brottslingar som orsakar mindre skador generellt är mer lätt-rehabiliterade än brottslingar som orsakar större skador, eller att det är svårare att avskräcka folk från att orsaka stora än små skador. Principen om proportionerliga straff, och ett straffvärde som bestäms av skada-insikt-avsikt, bygger snarare på retributivistiska idéer. En brottsling som orsakar stor skada *förtjänar* att straffas hårdare än en brottsling som orsakar liten skada. En brottsling som hade ett elakare motiv för sitt brott *förtjänar* mer straff än den brottsling som hade ett mindre elakt motiv.

Det klassiska alternativet till retributivism är förstås avskräckningsteorin, enligt vilken målet för straffsystemet bör vara att avskräcka människor från att begå brott. Detta är också en mycket inflytelserik teori, och de flesta människor instämmer nog i att detta är en viktig roll som straffsystemet har att spela. Dock verkar avskräckningsteorin ha svårt att stå på helt egna ben. Anta, till exempel, att vi skulle kunna minska mängden snatteri radikalt genom att införa fängelsestraff för snattare. Eller anta att det är väldigt viktigt, om vi ska avskräcka människor från att begå mord, att alla mord som får uppmärksamhet i media klaras upp, och att avskräckningsmålet därför gynnas rejält av att vi sätter dit oskyldiga människor för mord som annars skulle ha förblivit ouppklarade. Detta är förstås oacceptabelt. Men *varför* är det oacceptabelt? Ett svar som ligger nära till hands är att snattare inte *förtjänar* att sitta i fängelse, och den som är oskyldig inte *förtjänar* att straffas över huvud taget. Men då är vi tillbaka vid retributivismen igen. Tesen att ingen får straffas som inte *förtjänar* det, och att ingen får straffas hårdare än hen *förtjänar*, kallas ibland "negativ retributivism" (medan "positiv retributivism", det som jag

bara kallar "retributivism" i större delen av artikeln, också innefattar te- sen att vi *ska* straffa de som förtjänar att straffas).

Retributivistiska idéer spelar alltså en stor roll i många straffsystem, liksom i "vanligt folks" idéer om brott och straff. Men retributivismen dras också med stora problem.

2. KLASSISK SKEPTICISM OM ANSVAR

Idén att vi kan förtjäna straff för felaktiga handlingar bygger på antagandet att vi kan vara *moraliskt ansvariga* för det vi gör. Det är därför Brottsbalken lägger sådan vikt vid att brottslingen insåg eller borde ha insett vilken skada hen orsakade – om hen inte kunde inse att skada skulle följa på hens handling, så kan hen inte vara moraliskt ansvarig för skadan hen orsakade. Även de flesta av de uppräknade försvårande och förmildrande omständigheterna behandlar faktorer som anses öka eller minska moraliskt ansvar och klandervärdhet. En hel del filosofer argumenterar dock för att moraliskt ansvar bara är en myt. I själva verket är ingen någonsin moraliskt ansvarig för det hen gör – och därmed kan inte heller någon förtjäna att straffas när hen handlat fel (t.ex. Pereboom 2014; Waller 2004; Strawson 2002). I extrem korthet så går skeptikernas argumentation ungefär såhär. Vi är inte ansvariga för sådant som inträffar på grund av faktorer som vi saknar kontroll över. I slutändan så är dock alla våra handlingar resultatet av faktorer som vi saknar kontroll över. Vi saknar kontroll över vilka gener vi har, hur vår barndom tedde sig och över huvud taget vilka olika miljöfaktorer som vi har exponerats för under livets gång. Någon kanske vill hävda att allt detta visserligen är sant, men att jag ändå har ett *val* angående vad jag gör med min genupsättning och mina olika influenser. Men, frågar sig skeptikern, vart kommer detta "jag" ifrån? Måste inte "jaget" självt vara resultatet av gener som kombinerats ihop med miljöfaktorer och resulterat i en viss personlighet som sedan gör vissa typer av val? *Allt*, säger skeptikern, inklusive mitt "jag" och de val jag gör, har uppstått genom ett samspel mellan arv och miljö, och eftersom både arvet och min ursprungliga miljö är faktorer som jag saknar kontroll över så kan jag inte vara moraliskt ansvarig för någonting som jag gör.

Den här filosofiska läran står förstas inte oemotsagd. *Kompatibilister* argumenterar för att moraliskt ansvar inte är beroende av den sortens ultimata kontroll som skeptikerna påpekar att vi inte kan ha. Vad som krävs för moraliskt ansvar, säger många kompatibilister, är vissa ratio-

nella förmågor. Agenten måste till exempel ha förmågan att väga alternativ mot varandra och utföra den handling som hen har mest skäl att göra (se till exempel Fischer och Ravizza 1998 och Nelkin 2011). Det här är vanliga, icke mystiska förmågor som de allra flesta vuxna människor oftast har, och därför så är de allra flesta vuxna människor moraliskt ansvariga för det mesta som de gör.

Även om man anser att kompatibilisterna har starkare argument än skeptikerna, så kvarstår dock ett problem: Hur *säkra* kan vi vara på att kompatibilisterna har rätt? Vi diskuterar ju att *straffa* människor – i fallet fängelse att ta ifrån dem deras frihet, något som normalt sett är en rättighet. Ska vi göra något så drastiskt så bör vi ha rejält på fötterna. Det är inte rätt att sätta Kalle i fängelse för att han stal en bil om vi inte är *väldigt säkra* på att Kalle verkligen stal bilen. På samma sätt så borde vi väl behöva vara *väldigt säkra* på att Kalle också var moraliskt ansvarig för det han gjorde och verkligen förtjänar att sitta inlåst, innan vi straffar honom. Men kan vi verkligen vara *väldigt säkra* på att alla skeptiker har fel, när de säger att ingen, alltså inte heller Kalle, kan förtjäna att straffas? Trots allt så har en hel del intelligenta människor som tänkt djupt och länge på saken kommit fram till skeptiska slutsatser. Även den som själv är övertygad kompatibilist bör nog erkänna *möjligheten* att hen har fel trots allt och skeptikerna rätt (Kearns 2015; Vilhauer 2013, s. 162). Men då bör vi akta oss för att gå runt och dela ut de straff som vi tror att folk förtjänar.

3. DEN NYARE, EMPIRISKT MOTIVERADE SKEPTICISMEN

Den metafysiskt motiverade skepticism som jag beskrev ovan har väldigt gamla anor. Olika former av denna skepticism har existerat i tusentals år. Under senare decennier har dock en ny sorts skepticism växt fram. Anta för diskussionens skull att kompatibilisterna har rätt i att någon sorts ultimata kontroll som verkar omöjlig att uppnå inte är nödvändig för att vara moraliskt ansvarig för det man gör – det räcker att ha vissa rationella förmågor. Vi kan fortfarande fråga oss om de flesta av oss verkligen har de där rationella förmågorna i tillräckligt hög grad.

Dels har vi den s.k. situationistiska litteraturen – psykologiska experiment som verkar visa att vårt beteende i hög grad styrs av den situation vi hamnar i, snarare än av våra värderingar. Ett av de mest kända experimenten är Stanley Milgrams lydnadsexperiment (Milgram 1974/2010). Försökspersonerna som anlände till experimentet hade fått höra att det handlade om straffs påverkan på inläring, och att de skulle lottas till

antingen en lärar- eller elevroll. Läraren förhörde eleven på en lista med ord som han skulle ha memorerat, och om han svarade fel, så skulle läraren ge honom en elchock. Först var chockerna små, men läraren instruerades av testledaren att gradvis vrida upp strömmen. Eleven började så småningom protestera, sedan skrika av smärta och till slut tystna som om han hade svimmat. De flesta lärare fortsatte dock ändå att vrida upp strömmen på testledarens instruktioner, och ge starkare och starkare chocker, ända tills de var uppe på apparatens maxnivå märkt med "fara". Nu handlade i själva verket inte experimentet om inläring utan om auktoritetslydnad. Lottningen var riggad så att alla äkta försökspersoner blev lärare – "eleven" var i maskopi med Milgram. Inga elchocker gavs heller, utan eleven fejkade. Experimentet chockade världen, eftersom ingen hade förväntat sig att helt vanliga, hyggliga människor, människor som i många fall mådde tydligt dåligt av att (som de trodde) skada en annan människa, skulle lyda order på det här sättet. Det verkar som om *situationen*, med en auktoritetsfigur som ger order, spelade betydligt större roll för de allra flesta försökspersoners beteende än vad deras värderingar gjorde. Sammantaget har en stor mängd experiment gjorts där man kunnat visa att irrelevanta faktorer påverkar människors beteende: Personer som nyss hittat ett mynt blir exempelvis betydligt mer benägna att hjälpa någon som tappat sina papper på gatan (Isen och Levin 1972), och närvaron av främmande människor kan minska vår benägenhet att hjälpa en människa i nöd (Latané och Rodin 1968). Allt det här verkar tyda på att vi gör som vi gör beroende på den situation vi befinner oss i, snarare än vilka värderingar vi har. Vi kanske inte är så rationella som kompatibilistiska teorier om moraliskt ansvar brukar utgå ifrån (Nelkin 2005)?

Ett annat psykologiskt fenomen som diskuterats av senare skeptiker är *implicit bias*, vilket kanske kan översättas till "förutfattade meningar" på svenska. I ett experiment fick deltagarna välja vilken av två kandidater som var mest lämplig som polischef (Uhlmann och Cohen 2005). Den ena kandidaten hade en lång formell utbildning, men inte så mycket praktisk erfarenhet av polisarbete, medan den andra kandidaten hade det omvända cv:t. Hälften av försökspersonerna fick en kvinnlig sökande med formell utbildning och lite praktisk erfarenhet och en manlig sökande med lite utbildning och mycket praktisk erfarenhet, medan den andra hälften av försökspersonerna fick det omvända, alltså en praktiskt erfaren kvinna och en högtbildad man. Det intressanta var att båda grupperna övervägande valde mannen. Båda kunde ge "rationella" skäl för sitt val: I den gruppen där mannen var högtbildad så underströk för-

sökspersonerna, när de ombads motivera sitt val, att det faktiskt är ett *chefsjobb*, vilket kräver utbildning mer än praktisk erfarenhet. I den andra gruppen menade försökspersonerna på att *polis*chef inte är som vilken chef som helst, utan praktisk erfarenhet måste väga tungt. Försökspersonerna trodde själva att de gjort ett rationellt val, men styrdes uppenbarligen av sexistiska fördomar som de själva inte ville kännas vid – ja som de själva kan ha varit helt omedvetna om. Neil Levy frågar sig om vi verkligen kan vara moraliskt ansvariga för de val vi gör i situationer när vi styrs av *omedvetna* fördomar, samtidigt som vi själva uppfattar de val vi gör som rationella och opartiska (Levy 2014, s. 92–95).

Det finns en bred konsensus kring tesen att vi måste ha en viss kapacitet för rationella val och rationella handlingar för att kunna vara moraliskt ansvariga för det vi gör. Jag använder "rationell" här i en tunn bemärkelse – när jag gör någonting så är det "rationellt" om jag inte kände till ett annat *mycket* bättre alternativ. I vissa situationer så verkar dock "vanliga" människor, utan några grava psykiska funktionshinder eller problem, ha väldigt svårt för att välja och handla rationellt, även enligt denna tunna rationalitetsdefinition. De känner till att ett visst alternativ finns där, och det är mycket bättre enligt deras egna preferenser och värderingar än det som de faktiskt gör. Ändå har de svårt att se det som en riktig möjlighet. Så verkar det ha varit med i alla fall vissa av Milgrams försökspersoner, i försöket jag beskrev tidigare. De upplevde det som hemskt att (som de trodde) skada en oskyldig människa – att vägra elchocka "studenten" hade varit *mycket* bättre för dem. De visste också att ingenting direkt hindrade dem från att vägra – de var med i ett frivilligt försök, testledaren hade ingen auktoritet att straffa dem om de vägrade lyda hans order och så vidare. Men ändå uppfattade de inte vägran som en riktig möjlighet (i alla fall inte till att börja med; vissa försökspersoner fick en plötslig uppenbarelse och insåg att de faktiskt kunde säga "nej" en bit längre in i testet) (Milgram 1974/2010, s. 10, 52, 54–55, 87, 120). På ett liknande sätt så verkar en del kriminella, *trots* att de är missnöjda med sin kriminella livsstil och ser en laglydig livsstil som mycket mer attraktiv, ha svårt att uppfatta ett laglydigt liv som en verklig möjlighet. Det finns terapiformer för återfallsförbrytare som helt koncentrerar sig på att få klienten att just börja uppfatta ett laglydigt liv som möjligt att välja (Langlands et al. 2009; Garland och Fredrickson 2009). Detta kan ofta vara svårt och kräva en hel del terapi. Kort sagt så verkar det finnas empiriskt stöd för att även människor som inte lider av någon svår psykisk sjukdom eller intellektuellt funktionshinder ändå kan ha väldigt svårt att tänka rationellt ibland – faktorer så som stressande situationer,

omgivningens förväntningar, de kretsar man rör i sig med mera kan få det alternativ man egentligen skulle föredra att framstå som på något sätt överkligt eller helt glömmas bort. Om en kapacitet för rationella val och handlingar är nödvändig för moraliskt ansvar, så innebär rationella svårigheter rimligtvis ett minskat ansvar.

4. ATT MATCHA IHOP BROTT OCH STRAFF

Även om vi, för diskussionens skull, antar att vi är helt säkra på att moraliskt ansvar existerar och dessutom har fullt pålitliga metoder för att avgöra i hur hög grad en viss brottsling var moraliskt ansvarig för det hen gjorde, så kvarstår fortfarande ett problem för den som vill ge brottslingar det straff de förtjänar: Hur matchar vi ihop brott och straff (Braithwaite och Pettit 1990 s. 149–51)?

Det klassiska sättet att göra detta är förstås öga för öga, tand för tand. Om man tar denna princip helt bokstavligt så blir den dock svår att leva upp till. Om någon har stulit en bil, ska då straffet vara att ta hens bil ifrån hen? Om hen inte har någon bil, vad gör vi då? För att principen ska bli någorlunda rimlig får den nog tolkas som att brottslingen ska få uppleva lika mycket lidande som hen orsakat sitt offer, men även den principen blir snabbt problematisk.

Anta först att både Kalle och Pelle stjälar en bil. Kalle och Pelle har dock olika personlighet. Kalle blir lätt upprörd och stressad i pressade situationer, eller när han helt enkelt tvingas genomlida stora förändringar. Pelle däremot är väldigt anpassningsbar och har en förmåga att luta sig tillbaka och ta det lugnt i nästan vilken situation som helst. Denna skillnad i personlighet mellan Kalle och Pelle innebär att Pelle måste sitta tre gånger så länge i fängelse som Kalle för att uppnå samma nivå av lidande. Men det verkar knappast rättvisa att ge Pelle ett extra långt straff bara för att han råkar ha en viss personlighet.

Något liknande gäller om vi antar att det inte är Kalle och Pelle, utan deras offer, som skiljer sig kraftigt åt i personlighet. Anta att personen som Kalle stal bilen ifrån blir extremt upprörd över stölden, medan personen som Pelle stal bilen ifrån tar allt i livet med en klackspark, inklusive bilstölden. Om brottslingar ska åsamkas lika mycket lidande som sina offer blir slutsatsen att Pelle ska komma mycket lindrigt undan, medan Kalle ska straffas ganska hårt. Återigen så verkar detta orättvist – de har ju begått precis likadana brott!

Därmed inte sagt att det *alltid* skulle vara fel att ta hänsyn till sådana

faktorer som att en viss brottsling kanske är extra känslig och skulle lida extra mycket av att sitta i fängelse, eller att ett visst brottsoffer på grund av *sin* känslighet drabbats extra hårt av brottet. Det kan kanske finnas situationer där detta verkar rimligt. Men om vi ska ha som konsekvent princip att åsamka brottslingen lika mycket lidande som offret blev utsatt för får det konstiga konsekvenser. Dessutom återkommer rejäla epistemiska problem – hur ska vi kunna veta att exempelvis en brottsling som hävdar sig vara oerhört känslig och därför kommer att ha det extra jobbigt i fängelse verkligen är det?

I stället för att försöka matcha ihop brott och straff utifrån lidandegrader, så kan man helt enkelt rådfråga sina intuitioner. Vilken typ av straff känns intuitivt passande för exempelvis en bilstöld? I praktiken är det också denna metod som används i länder där målsättningen är att straffet ska vara "förtjänt" eller "proportionerligt mot brottets allvarsgrad" (inklusive Sverige). Men kan vi lita på våra intuitioner? En del filosofer som optimistiskt svarar "ja" på den frågan pekar på det faktum att det råder en bred (inte total förstås, men bred) konsensus, även när man jämför människor från olika länder och kulturer, rörande det relativa allvaret hos olika brott (Robinson 2013, kap. 1). Alltså, presenterar man människor med en lista på olika typer av brott och ber dem ranka brotten från minst till mest allvarligt, så kommer olika människor upp med ungefär samma rankning. Vill man att straffet ska vara proportionerligt mot brottets allvar, så ska förstås ett brott ha högre straff ju allvarligare det är.

Problemet här är att en rankning inte räcker, om vi vill veta vilket brott som ska ha vilket straff. Anta att väpnat rån av en bil är dubbelt så allvarligt som stöld av en bil. Väpnat rån av en bil ska alltså straffas dubbelt så hårt som stölden. Jaha? Vad innebär det? Ska tjuven böta tusen kronor och rånaren två tusen? Ska tjuven sitta fem år i fängelse och rånaren tio? Något annat? Om alla brott ska ges det straff som brottslingen förtjänar, så räcker inte en rankning. Och när det kommer till *absoluta* nivåer av straff så varierar folks intuitioner rejält, i alla fall om man jämför olika samhällen med varandra.

Det finns faktiskt de som föreslår att vi helt enkelt ska acceptera relativism på det här området (Matravers 2014). Vad en brottsling förtjänar för straff för exempelvis en bilstöld beror på våra intuitioner om detta, och eftersom intuitionerna varierar mellan olika samhällen så varierar det också vad brottslingen förtjänar. Men detta är problematiskt. Anta att man i ett visst samhälle har en vitt spridd intuition som säger att en tjuv förtjänar att få handen avhuggen. Är då detta rättvist? Precis vad tjuven

förtjänar? Förespråkare för retributivism brukar också hävda att retributivismen ger ett skydd mot alltför hårda straff, just eftersom den säger att ingen får straffas hårdare än hen förtjänar (von Hirsch och Ashworth 2005). Men detta faller ju om människors förtjänst bestäms av intuitionerna i det samhälle de lever i, och detta samhälle har en väldigt brutal syn på brott och straff.

5. RETRIBUTIVISMEN ÄR OHÅLLBAR – MEN VILKA ÄR ALTERNATIVEN?

Retributivism ifrågasätts ofta av filosofer som själva är övertygade skeptiker, av de klassiska metafysiska skälen, om fri vilja och moraliskt ansvar (se till exempel Pereboom 2014 och Caruso 2016). Och det är förstås helt riktigt att vi inte kan rättfärdiga straffandet av människor på retributivistisk grund om moraliskt ansvar är omöjligt, och ingen förtjänar att straffas. Jag har argumenterat för att vi inte behöver utgå ifrån den klassiska skepticismen för att komma fram till att retributivismen har problem. Att det alls är *möjligt* att skeptikerna skulle ha rätt innebär att vi inte kan vara *säkra* på att brottslingar förtjänar att straffas, och vi bör vara säkra innan vi straffar någon. Även om moraliskt ansvar finns, har vi skäl att tro att många människor i många situationer saknar *fullt* ansvar för sina handlingar; psykologisk forskning visar att vi inte är så rationella eller har så mycket kontroll över våra handlingar som vi tenderar att tro. Till sist så saknar vi pålitliga metoder för att matcha ihop brott med straff. Men om inte retributivismen kan rättfärdigas – blir då slutsatsen att även de mest farliga brottslingarna ska få löpa vind för våg?

Inte nödvändigtvis. Det klassiska alternativet till retributivismen är avskräckningsteorin, enligt vilken straff kan motiveras utifrån sina avskräckande effekter. Som jag tidigare nämnt så har dock avskräckningsteorin vissa problem; den kan inte ensam förklara varför det vore fel att exempelvis sätta snattare i fängelse eller sätta dit en oskyldig för ett olöst mord. Ben Vilhauer (2013) har dock argumenterat för en typ av avskräckningsteori som inte har dessa problem. Han utgår ifrån John Rawls idé att det rättvisa samhället är det samhälle vi skulle välja att skapa om vi befann oss "bakom okunnighetens slöja" – om vi skulle skapa ett samhälle utan att veta om vi själva skulle bli rika eller fattiga, män eller kvinnor, svarta eller vita, etc. (Rawls 1971). Vilhauer menar att detta tankeexperiment även kan appliceras på frågan om brott och straff (något som Rawls själv inte gjorde). Om vi inte visste ifall vi själva skulle bli brottslingar eller

laglydiga medborgare, vilket straffsystem skulle vi skapa? Hans svar är att vi skulle vilja ha någon form av straffsystem för avskräckningens skull, men om vi inte själva visste ifall vi skulle drabbas av det så skulle vi inte satsa på så hög avskräckning som möjligt, utan nöja oss med vad som kan uppnås på en relativt mild och human väg.

Derk Pereboom och Gregg Caruso har argumenterat för att vi har rätt att låsa in riktigt farliga brottslingar, även om de inte *förtjänar* inlåsning, på samma grunder som vi har rätt att sätta folk i karantän om de bär på en riktigt farlig, smittsam sjukdom (Pereboom 2001, kap. 6; 2014, kap. 7; Pereboom och Caruso kommande). Precis som samhället har en plikt att i första hand förebygga farliga epidemier och bara ta till karantän som en sista utväg, så har vi en plikt att i första hand förebygga brottslighet. När det gäller mindre farliga brottslingar öppnar de upp för att milda straff, som böter, kan få användas i avskräckande syfte. Min åsikt är att Vilhauers teori och Perebooms och Carusos teori kan ses som komplement till varandra snarare än konkurrenter. Pereboom och Caruso nämner också s.k. *restorative justice* som någonting som skulle kunna ha en plats i deras tänkta system. I en *restorative justice*-process får offer, brottsling och andra berörda mötas, ge sina versioner av händelsen och sedan försöka komma överens om lämpliga uppgifter som brottslingen ska utföra för att så långt som det är möjligt reparera den skada som hen har ställt till med. Även här tror jag att Vilhauers teori kan vara ett bra komplement; vi kan använda Rawls tankeexperiment med okunnighetens slöja för att få ett fräscht perspektiv på hur *restorative justice* bör användas. Jag kommer inte att gå in närmare på detta i denna korta artikel, men konstaterar i alla fall att det finns intressanta alternativ till retributivism i den filosofiska litteraturen.

För att sammanfatta: Den retributivistiska synen på brott och straff dras med stora problem. Den förutsätter nämligen att vi kan veta vad folk förtjänar, men det kan vi inte. Lyckligtvis finns det alternativa sätt att se på brott och straff, och andra sätt att rättfärdiga domstolsväsende och kriminalvård än att hänvisa till att brottslingar ska få vad de förtjänar. Själv tror jag att vi kommer att få se mer och mer av dessa icke förtjänst-baserade teorier i framtiden.

LITTERATUR

- Braithwaite, John och Philip Pettit. 1990. *Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Caruso, Gregg. 2016. "Free Will Skepticism and Criminal Behavior: A Public Health-Quarantine Model". *Southwest Philosophy Review* 32, nr 1, s. 25-48.

- Caruso, Gregg och Derk Pereboom. Kommande. "Hard Incompatibilism Existentialism: Neuroscience, Punishment and Meaning in Life". I *Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience*, red. Gregg Caruso och Owen Flanagan. New York: Oxford University Press.
- Fischer, John och Mark Ravizza. 1998. *Responsibility and Control*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garland, Eric och Barbara Fredrickson. 2009. "Application of the Broaden-and-Build Theory of Positive Emotions to Intimate Partner Violence". I *Strengths-Based Batterer Intervention: A New Paradigm in Ending Family Violence*, red. Peter Lehmann och Catherine Simmons, s. 189–215. New York: Springer
- Isen, Alice och Paula Levin. 1972. "Effect of Feeling Good on Helping: Cookies and Kindness". *Journal of Personality and Social Psychology* 21, nr 3, s. 384–88.
- Kearns, Stephen. 2015. "Free Will Agnosticism" *Noûs* 49, s. 235–52.
- Langlands, Robyn et al. 2009. "Applying the Good Lives Model to Male Perpetrators of Domestic Violence". I *Strengths-Based Batterer Intervention: A New Paradigm in Ending Family Violence*, red. Peter Lehmann och Catherine Simmons, s. 217–235. New York: Springer.
- Latané, Bibb och Judith Rodin. 1969. "A Lady in Distress: Inhibiting Effects of Friends and Strangers on Bystander Intervention". *Journal of Experimental Social Psychology* 5, nr 2, s. 189–202.
- Matravers, Matt. 2014. "Proportionality Theory and Public Opinion". I: Jesper Ryberg och Julian Roberts (utg.) *Popular Punishment: On the Normative Significance of Public Opinion*. Oxford University Press, s. 33–53.
- Milgram, Stanley. 1974. *Obedience to Authority: An Experimental View*. Nytryck 2010. New York: HarperCollins.
- Nelkin, Dana. 2005. "Freedom, Responsibility and the Challenge of Situationism". *Midwest Studies in Philosophy* 29, nr 1, s. 181–206.
- . 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Pereboom, Derk. 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2014. *Free Will, Agency and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Robinson, Paul. 2013. *Intuitions of Justice and the Utility of Desert*. Oxford: Oxford University Press.
- Strawson, Galen. 2002. "The Bounds of Freedom". I *The Oxford Handbook of Free Will*, red. Robert Kane, s. 441–60. Oxford: Oxford University Press.
- Uhlmann, Eric och Geoffrey Cohen. 2005. "Constructed Criteria: Redefining Merit to Justify Discrimination". *Psychological Science* 16, nr 6, s. 474–80.
- Vilhauer, Ben. 2013. "Persons, Punishment and Free Will Skepticism". *Philosophical Studies* 162, nr 2, s. 143–63.
- Von Hirsch, Andrew och Andrew Ashworth. 2005. *Proportionate Sentencing. Exploring the Principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Waller, Bruce. 2004. "Virtue Unrewarded: Morality Without Moral Responsibility". *Philosophia* 31, nr 3–4, s. 427–47.