

INSIKT OCH HANDLING

Utgiven av
Hans Larsson Samfundet

Volym 18

REDAKTÖR: BO HANSON
BOX 57
193 22 SIGTUNA

TRYCKNING: CARL BLOMS BOKTRYCKERI, LUND 1994
ISSN: 0436-8096
ISBN: 91-630-2619-8

TRYCKT MED BIDRAG FRÅN
ANDERS KARITZ' STIFTELSE

PDF: TABULA, MÄRSTA 2020
ISBN: 978-91-88702-28-9
VERSION 1.0 — 2020-05-15

Innehåll

- 4 Moraliska roller
Dan Egonsson
- 20 Speciesism och humanism
Bo Hanson
- 32 David Hume och förnyelsen av den klassiska moralfilosofin
Victoria Höög
- 60 Diskussionen om emotioner i nyare anglosaxisk filosofi
Simo Knuuttila
- 73 Sokrates inför rätta
Popper contra Stone
Hans Regnéll

Moraliska roller

Dan Egonsson

Problemet jag skall försöka diskutera är vilken roll vi bör spela inför det faktum att det finns människor som behöver vår hjälp i världen. Det finns flera miljoner flyktingar, människor svälter i alla världsdelar och på senare tid i länder mycket nära oss. Exemplen är många och vår kännedom om dem stor.

Min ambition är i första hand att peka på en del av de problem och argument som förekommer i den etiska debatten, snarare än att försöka lösa dem.

1.

Det är vanligt att skilja mellan positiva och negativa plikter och säga att de positiva plikterna ger anvisning om de handlingar som moralen kräver av oss att vi skall utföra. Det kan t.ex. vara att göra gott mot andra människor, att förhindra att det sker dem något ont eller att avhjälpa sådant ont som redan skett. Ofta betraktas de positiva plikterna som en kombination av alla de här delarna, där man väger gott mot ont. Det blir ett slags nyttoprincip om bästa möjliga proportion av gott i förhållande till ont. Poängen med att kalla det för en positiv plikt är att betona att den ställer krav på aktiva insatser.

De negativa plikterna fungerar på motsatt sätt — de ställer krav på inak-

MORALISKA ROLLER

tivitet. (Jag bortser från möjligheten att det inte finns någon perfekt korrelation mellan positiva plikter och krav på handling å ena sidan samt negativa plikter och krav på underlåtenhet å den andra.) Med utgångspunkt från vad som sagts om innehållet i de positiva plikterna blir det naturligt att tänka på sådana negativa plikter som uppmanar oss att inte tillfoga andra ont, att t.ex. inte döda eller skada.

Ibland har man velat rangordna de positiva plikternas olika delar (se Peter Singer, »Famine, Affluence, and Morality» i *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, 1972, sid. 229–43). En vanligare uppfattning är emellertid att man tänker sig en rangordning mellan de positiva och negativa plikterna och att de positiva är mindre viktiga än de negativa. Det är värre att bryta mot en negativ plikt än mot en positiv. De som hävdar detta brukar hänvisa till att det stämmer med vardagsmoralen — de flesta skulle betrakta det som ett större moraliskt brott att sända förgiftad mat till människor som svälter än att inte sända någon mat alls med följd att de dör. Men om det inte fanns någon skillnad mellan de positiva och negativa plikterna, så skulle det inte vara värre att döda än att avstå från att rädda liv.

Det finns också en annan möjlighet, nämligen att säga att tyngden av en plikt varierar beroende på vilken roll man spelar i samhället. Thomas Nagel menar just detta (*Mortal Questions*, Cambridge U. P., 1979, kap. 6). Han hävdar att människor som har offentliga positioner i samhället, t.ex. som har en roll inom en politisk eller ekonomisk institution i samhället, dessa människor har speciella moraliska krav på sig som offentliga personer jämfört med vad de har som privatpersoner, vilket innebär att olika moraliska regler gäller för dem i de olika samhällsrollerna. Och det speciella för den offentliga moralsynen, dvs. den som gäller för den offentliga rollen, är att den är mer inriktad på de positiva förpliktelserna. Det är en resultatnriktad moralsyn där man normalt också hyllar principen att ändamålen helgar medlen.

I den privata moralsynen, dvs. den som gäller för privatpersoner, ser man däremot på handlingarna själva snarare än på deras resultat, man sätter gränser för vad det är tillåtet att göra oavsett vad det för med sig för kon-

sekvenser. När det gäller att göra gott är det tillåtet att ha ett begränsat perspektiv i den privata moralsynen, att snarare sträva efter att ens familj skall få det bra än att mänskligheten i stort skall få det bra. Dessa två element i privatmoralen eller vardagsmoralen har Shelly Kagan (*The Limits of Morality*, Clarendon Press, Oxford, 1989, sid. 2–4) kallat *inskränkningar* (i möjligheten att utföra en handling även om den överlag har de bästa konsekvenserna) och *valfrihet* (att utföra en handling även om den *inte* har de bästa konsekvenserna).

Låt mig ta ett par exempel. Vi kallar två personer Rik och Fattig. Rik tjänar 500 000 kr om året medan Fattig har 50 000 på sin pension. Politiker har rätt att beskatta Rik och ge av hennes pengar till Fattig. Det kan vara fråga om en skatt som drabbar höginkomsttagare och som tas ut för att stärka pensionerna för de sämst ställda pensionärerna. Däremot är det inte rätt om Fattig på eget initiativ rånar Rik för att på det sättet stärka sin pension.

Det finns med andra ord handlingar som kan rättfärdigas när de utförs av företrädare för en offentlig institution, som ett lands regering, men som inte är rätt när de utförs av privatpersoner. En och samma typ av handling blir i det ena fallet beskattning och i det andra fallet stöld. (Nu finns det de som skulle protestera mot exemplet. Vissa nyliberaler menar att beskattningen faktiskt är stöld eller åtminstone är att jämställa med tvångsarbete, medan sådana som Robin Hood skulle säga tvärtom, att stöld i vissa fall kan ses som en form av beskattning. Men jag tror exemplet stämmer med den normala uppfattningen.)

Detta innebär att det finns vissa inskränkningar i privatmoralen som saknas i den offentliga. Man kan också illustrera valfriheten i privatmoralen. Det är inte tillåtet för en politiker att favorisera släkt och vänner. Det kallas nepotism. Ett liknande strängt förbud finns inte i privatmoralen — det är tillåtet att se mer till sig själv och sina närmaste än till varje annan individ. Man måste inte ta lika hänsyn till varje intresse vems det än är. Det finns alltså en valfrihet att vara partisk inom vissa gränser.

Den fråga som jag tänker koncentrera mig på är om det är rimligt att ha

MORALISKA ROLLER

den här uppdelningen i olika moralsyner när det gäller de förpliktelser som rör lidandet i världen. För vad Nagel menar är ju att det vanliga är att vi överlåter de positiva plikterna mot främlingar åt den offentliga moralen medan vi anser att som privatpersoner räcker det kanske att vi iakttar de negativa plikterna gentemot dessa personer. Det finns många som tänker att det moraliskt primära i livet är att åtminstone inte själv bidra till att lidandet ökar i världen. Och när det gäller ulandshjälp och sådana saker tycker man att det kan överlåtas åt svenska staten.

Observera att tesen inte är att vi *enbart* skulle ha negativa förpliktelser i den privata rollen. Självfallet har vi också positiva, men då framför allt mot ett begränsat antal människor — t.ex. familj, släkt, vänner och kolleger. Skillnaden i syn på positiva förpliktelser i den offentliga och den privata rollen rör de *generella* förpliktelserna, som vi kan tänkas ha till personer oavsett vilken social relation vi har till dessa personer.

2.

Man kan också fråga sig om vi är helt befriade från de generella positiva plikterna som privatpersoner eller om det bara handlar om en gradskillnad så att de visserligen finns men väger lättare i privatmoralen. Här menar de flesta vad jag vet att det är fråga om en gradskillnad och inte en absolut skillnad, eftersom det är orimligt att tänka något annat.

En vanlig typ av exempel för att visa detta ser ut på följande sätt. Antag att man kommer gående på en badstrand och upptäcker att ett främmande barn håller på att drunkna bara några meter från en. Man är ensam på stranden förutom barnet och räddningen kommer att vara helt oproblematisk. Det är bara att kasta ut en livboj som finns precis inom räckhåll. Om man inte alls är berörd av några positiva moraliska plikter som privatperson, så skulle man heller inte göra något moraliskt fel om man struntade i barnet och lät det drunkna. Jag utgår från att en sådan moralsyn är oacceptabel.

Det finns många sätt förklara varför vi förmodligen har en positiv för-

MORALISKA ROLLER

pliktelse att hjälpa just i den här typen av situation. Man kan hävda att det beror på att två viktiga villkor är uppfyllda. För det första är det väldigt mycket som står på spel för den varelse som det är aktuellt att rädda — för barnet är det en gigantisk skillnad mellan att drunkna och att leva vidare. För det andra, vilket kanske är ännu viktigare, är priset för den som ger hjälpen väldigt lågt — det är ingen uppoffring att rädda barnet i den här situationen. Om vi kan åstadkomma en stor vinst för någon annan till en låg kostnad för oss själva, då har vi, enligt denna idé, också en plikt att göra det. (Jfr T. L. Beauchamps och]. F. Childress' villkorslista, där just dessa två villkor har en central ställning: sid. 201 i *Principles of Biomedical Ethics*, tredje utgåvan, Oxford U. P., 1989.)

Tillämpar man den här idén på världen sådan den faktiskt ser ut inser man emellertid snart att man kommer att få problem, problem som James Fishkin har påpekat (*The Limits of Obligation*, Yale U. P., New Haven & London, 1982, se sammanfattningen av hans argumentation på sid. 3–9). Man kan hävda att vi har precis den här badstrandssituationen framför oss i samband med de enskilda svältande människorna i världen, eftersom det gäller för den svältande människan att vårt bidrag är oerhört betydelsefullt för henne samtidigt som det ter sig förhållandevis blygsamt från vår horisont. Det finns de som påstår att vi kan förhindra att en människa svälter bara genom att avstå från att köpa en CD-skiva varannan månad och istället ge de pengarna till någon effektiv hjälporganisation. Det måste rimligtvis kallas för en oerhört stor vinst för den som tar emot hjälpen till ett förhållandevis lågt pris för den som ger den, även om det rör sig om en fattig student eller en arbetslös.

Men vad är problemet, jo att det är många som behöver hjälp och även om vi till ett ganska lågt pris kan hjälpa den enskilda människan, så kommer det att bli oerhört betungande för oss om vi betraktar det som en moralisk skyldighet att hjälpa alla dem som var och en kan få hjälp till ett förhållandevis lågt pris. Om vi gör en jämförelse med badstrandsexemplet är det som om man skulle komma till en nära nog oändlig strand med ett nära nog oändligt antal drunknande barn som vart och ett kan räddas enkelt

MORALISKA ROLLER

med en av livbojarna som finns i ett nära nog oändligt antal framför en. Problemet är förstås att de här villkoren i slutändan visar sig vara mycket krävande, medan poängen med att införa dem sannolikt var att slippa en alltför krävande moralsyn.

Det finns olika sätt att undvika Fishkins invändning. För det första kan man hävda att det inte följer att vår moralsyn skulle bli otillbörligt betungande om vi strävade efter att utföra så många som möjligt av de plikter som uppfyller de två villkoren. Ju fler av dessa plikter vi fullgör desto mer betungande kommer de nämligen att bli var och en till dess att det inte längre framstår som ett lågt pris att fullgöra dem ens en och en.

Det riktiga måste vara att upprepa villkoren inför varje enskild presumtiv hjälpmottagare med hänsyn tagen till den hjälp vi redan gett och fråga om det fortfarande är att betrakta som en mindre uppoffring att hjälpa. Självfallet blir det svårare att uppfylla de här villkoren ju fler man har hjälpt förut, och vid en viss punkt, även om den inte blir lätt att fastställa, har man överskridit gränsen mellan de mindre och större uppoffringarna. Hur högt eller lågt man vill fixera denna gräns bestämmer man själv i de ursprungliga villkoren. Man kan t.ex. säga att den hjälp som kräver att vi tar i anspråk mer än åtta timmar i veckan för hjälparbete är att betrakta som en större uppoffring. Över denna gräns är villkoren inte längre uppfyllda och vår hjälpinsats således ingen plikt.

Det finns ett annat alternativ, om detta sätt att bemöta Fishkins invändning inte skulle lyckas. Man kan erkänna att de två villkoren steg för steg kommer att utvecklas till en mycket krävande moralsyn, men inte acceptera detta som en invändning mot villkoren. Det är inte det att man inte kan se nackdelarna med en krävande moralsyn, men man säger att det kan finnas skäl att acceptera en sådan just i det här fallet, nämligen när de enskilda insatserna, vilket föreskrivs av villkoren, för de hjälpbehövande smakar så pass mycket mer än de kostar för den som ger hjälpen. Det är en krävande moralsyn, men den ger ju ändå mycket mer än den kräver.

Låt oss m.a.o. betrakta Fishkins invändning med en smula skepsis och hålla fast vid tanken att badstrandsexemplet visar att vi förmodligen har

vissa positiva förpliktelser.

Då kan man säga på följande sätt: Visserligen vore det fel av en människa att låta bli att rädda det drunknande barnet, men det vore tveklöst ännu värre om hon hade slängt i ett barn i vattnet som inte höll på att drunkna. Det är alltså fel att avstå från att rädda om man kan, men det är fortfarande ännu mer fel att dränka någon. Skillnaden mellan de positiva och negativa plikterna tycks kvarstå. Då finns möjligheten att säga: »OK att vi i våra privata roller i viss mån omfattas av den positiva plikten att hjälpa främlingar men den negativa plikten att inte skada dem är ändå den starkare.»

Men är det verkligen så? Bl.a. en filosof som heter James Rachels (*The End of Life*, Oxford U. P., 1986, sid. 111–4) har ställt upp en tes som hävdar att det finns inte i sig någon moralisk skillnad mellan att döda en varelse och att låta en varelse dö. Det skulle alltså i princip inte vara någon moralisk skillnad mellan att själv dränka en person och att låta en person drunkna. Om det ena är fel (rätt) så är också det andra fel (rätt).

För att visa varför det är på det här sättet tar Rachels ett exempel, som påminner om badstrandsexemplet. Han gör följande tankeexperiment. Låt oss först tänka oss personen Smith som kommer att ärva sin sexårige kusin om något skulle hända kusinen. En kväll när kusinen tar sig ett bad smyger sig Smith in i badrummet och dränker kusinen i badkaret för att sedan arrangera det hela så att det ser ut som en olycka. Ingen genomskådar Smith och han får därför ärva.

Jämför nu med fallet Jones som också han har en sexårig kusin som han ärver om kusinen dör. Jones planerar på samma sätt som Smith att dränka sin kusin i badet. Skillnaden är bara att just när Jones kommer in i badrummet så snubblar hans kusin, slår huvudet i badkarskanten och hamnar med huvudet under vattnet. Jones ställer sig bredvid badkaret och ser på hur kusinen drunknar utan att göra något, men redo att trycka ner kusinens huvud under vattnet om det skulle behövas. Kusinen drunknar emellertid av sig själv och Jones får arvet.

Rachels menar att det vore underligt att säga att Smiths handling var sämre bara därför att den var aktiv medan det som Jones gjorde var bättre

MORALISKA ROLLER

bara för att det var passivt. Därför drar han slutsatsen att distinktionen mellan att döda och att låta dö ensam saknar moralisk betydelse. Detta kallar Rachels för *ekvivalenstesen* — att döda och låta dö är i sig moraliskt likvärdigt; om det ena är fel (rätt) så gäller samma sak för det andra.

3.

Antag nu att vi accepterar ekvivalenstesen, eftersom vi inte ser någon moralisk skillnad mellan Smiths och Jones' agerande. Det verkar betyda att det faktiskt inte i sig är någon moralisk skillnad mellan att dränka ett barn och att låta bli att rädda det från att drunkna.

Då har vi kommit fram till följande. Vi har sagt att det går att dra paralleller mellan det förhållande som man står till barnet i badstrandsexemplet och det förhållande man står till svältande människor i världen. Det moraliska omdöme man kan fälla om att låta bli att rädda det drunknande barnet kan man också fälla om att avstå från att rädda den som svälter, och det som man kan säga om att dra i ett barn i vattnet kan man också säga om att aktivt döda en svältande människa. (En skillnad skulle kunna vara att den som svälter redan är dödsdömd, vilket inte barnet är. Jag tvivlar dock på att detta skulle uppfattas som en avgörande skillnad. Dessutom kan man lätt formulera om badstrandsexemplet så att skillnaden försvinner.)

Accepterar vi nu också ekvivalenstesen kan man dra slutsatsen att om vi har en lika tung plikt att rädda en drunknande som att avstå från att aktivt dränka henne, så har vi också en lika tung plikt att hjälpa en svältande i världen som att avstå från att aktivt döda henne.

Om vi nu inte skulle vilja gå med på den här slutsatsen (eftersom vi inser att detta är en oerhört krävande moralsyn) men ändå hålla fast vid ekvivalenstesen, så får vi argumentera för att badstrandsexemplet inte är analogt med världssvälten, genom att visa att det finns vissa moraliskt relevanta skillnader. Men vilka skulle dessa vara?

En uppenbar skillnad är förstås att i badstrandsexemplet befinner man sig på samma plats som den som det är aktuellt att rädda, medan åtminsto-

MORALISKA ROLLER

ne vi är så pass lyckligt lottade att vi har världssvälten på avstånd. Det är emellertid svårt att se hur denna triviala skillnad skulle vara relevant. Den skulle kunna vara relevant om den hade betytt att vi därför inte hade kunnat hjälpa dessa människor som vi befinner oss på stort avstånd från. Men så är det ju inte. Det finns fullt av världsomspännande hjälporganisationer som kan förmedla vår hjälp och se till att den kommer varhelst den behövs.

I ett avseende kan avståndet ha stor betydelse. Det berör oss mer att på nära håll se en människa som håller på att drunkna än att t.ex. bara läsa om hur människor svälter i ett avlägset land. Det är lättare att bortse från ett lidande på stort avstånd, men det kan lika fullt vara fel att göra så. Det är skillnad mellan att förklara och att försvara det faktum att vi inte reagerar lika mycket inför det som vi har på avstånd.

En annan sak som man skulle kunna peka på är den enorma skillnaden i antalet hjälpbehövande, åtminstone om man utgår från det ursprungliga badstrandsexemplet. Det är miljoner människor som svälter (mellan 10 och 20 miljoner människor beräknas årligen dö av undernäring) medan det bara är ett enda barn som håller på att drunkna i det här exemplet. Därför kan man mena att vi omöjligen kan uppfylla plikten gentemot de fattiga, medan det går att uppfylla plikten att rädda den drunknande, eftersom det handlar om en väl avgränsad plikt. Tanken är att för att något skall vara en plikt måste det vara möjligt att helt fullgöra den. Då säger man att detta villkor inte är uppfyllt när det gäller plikten att avhjälpa världssvälten, eftersom hur många människor vi än hjälper så återstår det ett oräkneligt antal fler att hjälpa.

Men här måste man komma ihåg vad plikten gentemot de svältande egentligen handlar om. Om det varit en plikt att avhjälpa all svält i världen hade det varit en fullständigt omöjlig plikt, men vad det handlar om är att lindra en så stor del av världssvälten som möjligt, alltså att göra så mycket som man kan och som ligger inom möjlighetens gräns för en själv. Och det kan förstås inte vara omöjligt.

Det är sant att det fortfarande är lättare att uppfylla plikten mot det enda barnet på stranden eftersom det kräver mindre ansträngning, än att göra

MORALISKA ROLLER

mesta möjliga för att avhjälpa världssvälten. Här finns alltså en disanalogi, men frågan är om den är moraliskt relevant. Det går mycket bra att hävda att en förpliktelse inte blir mindre viktig av det faktum att den är krävande. Hur pass moraliskt viktig man uppfattar denna disanalogi verkar bero på om man på förhand anser att vi bör sträva efter att nedbringa de moraliska kraven till ett minimum eller alternativt att det åtminstone bör finnas gränser för dessa krav.

Ytterligare en sak som det är möjligt att peka på när det gäller de här frågorna är att även om vi är i stånd att hjälpa dem som svälter så finns det andra som har det ännu bättre än vad vi har det och som därför också är i en bättre position när det gäller att hjälpa. I badstrandsexemplet har antagits att man är ensam om att kunna ge hjälp — barnet kommer garanterat att dö om vi inte gör något, medan det finns andra som kan ge hjälp i vårt ställe om vi låter bli att hjälpa dem som svälter.

Också detta saknar betydelse. Det är meningslöst att fråga sig vad andra människor skulle kunna göra om vi lät bli att hjälpa. Utgår vi från att inte andra människor oberoende av oss kommer att avhjälpa världssvälten, då följer att det faktiskt finns ett antal människor som är helt beroende av att också vi gör vår insats — lika beroende av oss som barnet som håller på att drunkna.

Hittills har vi sett på mer eller mindre misslyckade argument för att visa att badstrandsexemplet och världssvälten är disanalogi. En annan möjlighet är att försöka visa att även om det råder en inbördes analogi mellan dessa exempel (och även om ekvivalenstesens är sann), så råder det ingen analogi mellan dem och Rachels' exempel som antogs visa att ekvivalenstesens är rimlig. Det aktiva och passiva dödandet skulle således kunna vara moraliskt likvärdigt i Rachels' exempel utan att det därav följer att samma sak gäller för badstrandsexemplet och världssvälten.

Rachels har nämligen antagit att både Smith och Jones är drivna av motivet att döda sin kusin, de *vill* se kusinen död. Här finns en skillnad, kan man mena, eftersom detta motiv inte finns med i samband med de passiva handlingarna hos de andra exemplen. Men är det verkligen så stor skillnad

MORALISKA ROLLER

på att låta någon dö som man vill skall dö och att låta någon dö som man struntar i om hon dör eller ej? Kan vi verkligen försvara vår underlåtenhet att bistå människor med att vi inte bryr oss om ifall de dör?

Antag att man hävdar att det är dock stor skillnad på att strunta i om något inträffar och att inte vilja att detta något skall inträffa, samt att underlåtenheten inför världssvälten inte betyder att man ignorerar att människor dör av svält. Man vill inte att människor skall dö av svält; man bryr sig alltså om det.

Men om man faktiskt inte vill att människor skall dö av svält, varför underlåter man då att rädda dem? Underlåtenheten är oförklarlig mot en sådan bakgrund. Detta talar för att det faktiskt är en adekvat beskrivning av vår attityd till det faktum att människor svälter att säga att det är något vi inte bryr oss om eller åtminstone bryr vi oss inte så mycket om det.

4.

Vad skall vi dra för slutsats — har vi som privatpersoner, alltså i den privata rollen, en lika tung plikt att lindra världssvälten som vi skulle haft om vi t.ex. hade varit chef för en hjälporganisation? Har vi dessutom en lika tung moralisk plikt att bistå vilt främmande människor som vi har att bistå våra egna barn? Nej, inget av detta följer av ekvivalenstesens, eftersom den bara säger att det inte i sig finns någon moralisk skillnad mellan att döda och att låta dö, enbart den här skillnaden har ingen betydelse. Även om skillnaden i sig är ointressant kan det vara bättre om människor i allmänhet anser att skillnaden finns än om de inte gör det.

Denna tes kan försvaras på två sätt. För det första kommer det att upplevas som oerhört betungande för privatmänniskan att betrakta plikten att hjälpa som lika tung som den negativa plikten att inte skada. Det mest praktiska sättet att göra sig kvitt ett sådant moraliskt tryck blir då antagligen att helt strunta i moralen — varför överhuvudtaget anstränga mig för andra människor när det ändå kommer att krävas mer av mig praktiskt taget hur mycket jag än anstränger mig. Det är m.a.o. bättre med en tacksam

MORALISKA ROLLER

moralsyn som kräver tämligen litet av oss och som vi är beredda att följa än en otacksam moralsyn som kräver så mycket av oss att vi hellre än att anamma den struntar i allt vad moral heter. Detta skulle tala för att det kanske trots allt bör finnas en skillnad mellan de positiva och de negativa plikterna i den privata rollen, trots ekvivalenstesens. De negativa förpliktelserna bör ha kvar sin tyngd eftersom man kan mena att det inte är överdrivet betygande att avstå från att skada andra.

Argumentet stöder sig på en psykologisk princip som säger ungefär att stora krav riskerar att sluta i avvisande av allt vad krav heter. Det är samma princip som gäller när man skall få ett barn att äta upp sin mat. Ligger det mycket på tallriken är det större chans att barnet äter upp en del om man bara kräver att det skall äta upp en del jämfört med om man kräver att allt skall ätas upp.

Men saken kompliceras av att det finns andra principer som verkar dra i motsatt riktning. Wlodzimierz Rabinowicz har talat om något han kallar för »sikta mot stjärnorna»-effekten, som säger: »för att vara en någorlunda anständig människa måste man sikta på att bli mera än så» (»Ett fängslade problem» i *Huvudinnebåll*, red. Åke E. Andersson och Nils-Erik Sahlin, Nya Doxa, 1993, sid. 157–72). Här verkar det istället som om man måste ställa stora krav för att få en del av dessa krav uppfyllda. Möjligheten finns förstås att hävda att den förra principen gäller för krav på andra medan den senare gäller för krav på en själv.

Men sanningen är nog att båda principerna gäller och att det bästa om man vill få sina krav uppfyllda är att utnyttja dem i kombination. Det är lättare att få barnet att äta upp om man startar med högsta möjliga krav (på att tallriken skall vara tom) men därefter sänker kraven (till att det räcker att tallriken är halvtom) — det gäller bara att göra klart att kraven inte kommer att sänkas ytterligare. En alternativ kombination är att stå fast vid att kraven är högt ställda men gå med på att det ändå är bättre om en del av dem uppfylls än inga alls.

Detta motsäger alltså inte tesen att vår moralsyn inte får kräva för mycket, men det är kanske bättre att säga att den inte *bara* får kräva — den måste

också på något sätt visa medgörlighet och tacksamhet.

För det andra kan man också ge ett försvar för idén att vi i den privata rollen har rätt att vara partiska mot dem som står oss närmast. Frank Jackson har följande förslag (»Decision-theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection» i *Ethics*, vol. 101, 1991, sid. 461–82). Antag att en polischef har fått i uppgift att hålla ordning på folkmassorna vid en fotbollsmatch. Han kan välja mellan två strategier. Den ena kan vi kalla för »stadionplanen». I den får de enskilda polismännen lära sig att inte bevaka några människor mer än andra, utan att försöka flyta omkring bland läktarna och skapa ordning varhelst det behövs. Enligt den andra strategin, som vi kallar för »sektorsplanen», blir istället var och en av polismännen anvisade sin egen speciella sektor av läktarna och de uppmanas att speciellt uppmärksamma de människor som befinner sig inom deras egen sektor. Det finns dock ett undantag från denna regel och det är om det skulle uppstå speciellt svåra problem någon annanstans — då kan det vara försvarbart om polismännen, åtminstone temporärt, lämnar sin sektor.

Jackson menar förstås att det är klokast av polischefen att välja »sektorsplanen». Och den lärdom som man kan dra av detta är att samma strategi antagligen är den bästa när det gäller att lösa de problem som finns i världen — vi gör klokast i att begränsa våra moraliska perspektiv och inrikta oss på att hjälpa framför allt vissa välavgränsade grupper av människor, som t.ex. familj, vänner osv.

Därmed skulle vi vara tillbaka där vi började, nämligen i ett synsätt som direkt stöder tanken på att vi i den privata rollen kanske inte omfattas av en sådan här tung positiv plikt att lindra världssvälten. Det viktigaste är kanske trots allt att vi försöker lösa de problem som uppstår i den närmaste omgivningen och detta är väl också vad vi normalt ägnar oss åt i livet. Vi skulle då inte behöva ha dåligt samvete för att vi inte gör mer för att minska lidandet på andra platser i världen.

Detta resonemang är också tillämpligt på de roller som faktiskt omfattas av en sådan här generell positiv förpliktelse, t.ex. för biståndsarbetare eller politiker som kontrollerar det svenska biståndet, nämligen även om det

MORALISKA ROLLER

handlar om att hjälpa främlingar är det av många olika anledningar bättre att inrikta sig på en välvägränsad grupp, det är bättre med ett geografiskt välvägränsat projekt som det är lättare att följa upp. Och i förlängningen kanske man också på det här sättet skulle kunna argumentera för den s.k. »närhetsprincipen» som vad jag har förstått just hävdar att det svenska biståndet i första hand bör gå till länder i den geografiska närheten. Frågan är bara hur man väljer att argumentera — om man hävdar att biståndet gör mest nytta när man kan följa upp det på nära håll, eller om man hävdar att det också gynnar en själv att hjälpa de närmaste länderna. Vad »sektorsplanen» handlar om är framför allt vad som är mest effektivt för dem som är föremål för hjälpen.

Jag sa i början att jag inte är säker på vad som är den mest rimliga slutsatsen i den här frågan. Men jag tror att det är förhastat att dra en suck av lättnad även om Jackson skulle ha rätt i sitt försvar för »sektorsplanen». Det fanns ju en undantagsklausul som menade att man kan lämna sin sektor om det uppstår mycket värre problem någon annanstans, alltså mycket värre än de problem som uppstår genom att man överger sin speciella sektor. Det går utmärkt att hävda att det är just den här situationen som faktiskt råder i världen. Det finns de som behöver vår hjälp och våra resurser mycket bättre än t.o.m. vår egen familj behöver dem. Det räcker att se på en ordinär nyhetssändning i TV för att inse det. »Sektorsplanen» stöder alltså familjepartiskhet och annan partiskhet bara i en värld som ser annorlunda ut än vad vår värld faktiskt gör.

Frågan är hur detta skall formuleras. Jag har valt en försiktig tolkning av Jackson där det är *försvarbart* om polismännen överger sin bevakningssektor för att avhjälpa ett större ordningsproblem någon annanstans. Jackson skriver: »om det går speciellt dåligt i en annan sektor, och om det står klart att en extra hjälpande hand skulle göra stor skillnad, kan mycket väl en överflyttning av uppmärksamheten *rättfärdigas*» (sid. 474, min kursivering). Det är sant att man kan ge olika tolkningar åt detta, beroende på att termen »rättfärdigande» (»justification») kan ges både en starkare och svagare innebörd. Men antagligen skulle polischefen undvika eventuell mång-

tydighet genom att från början uttrycka sig mer kategoriskt: om problemen blir tillräckligt svåra på annat håll, så *skall* polismännen överge sin bevakningssektor för att gemensamt ta sig an dessa problem.

Samma sak borde gälla för världssvälten: vi *bör inte* vara partiska i en värld sådan som vår — det är *fel* att inte primärt ägna sig åt de större svältkatastroferna. Genom denna starkare formuleringen får vi också tillbaka de stora kraven.

5.

Det verkar alltså som om vi får lita till det här tidigare argumentet om att vår moralsyn inte får avskräcka med alltför stora krav, ifall vi vill försvara det sätt som vi vanligtvis lever på. Problemet är bara att detta argument lätt kan användas till utpressning — vi gör klart att vi förkastar den moralsyn som kräver för mycket. Det verkar alltså som om moralens krav kan komma att anpassas efter vad vi anser vara rimliga uppoffringar, snarare än att vi rättar våra uppoffringar efter vad som är moraliskt acceptabelt. Och det kan ju tyckas bakvänt.

Nu går det att utforma det här argumentet mot en krävande och opartisk moralsyn på många olika sätt. Bernard Williams formulering är kanske den mest kända (se t.ex. uppsatsen »Persons, character and morality» i *Moral Luck*, Cambridge U. P., 1981). Williams koncentrerar sig på vad det innebär att vara en individ med en viss identitet. En del av min identitet ligger i min karaktär och viktiga beståndsdelar i denna är de livsmål, livsprojekt och överhuvudtaget de önskningar som driver mig framåt och som skänker mening åt mitt liv. Som jag uppfattar Williams handlar det både om grandiosa livsprojekt och enklare strävanden, om både altruistiska och egoistiska mål.

Med en moralsyn som kräver opartiskhet skulle man tvingas att jämställa sina egna projekt med alla andras; man skulle tvingas att behandla sina egna djupaste planer på samma sätt som man behandlar andras sådana planer. Detta menar Williams är absurt. Och det beror inte primärt på att det

MORALISKA ROLLER

skulle upplevas som tunga krav på individen, utan snarare på att det skulle upplevas som i någon mening *kränkande* krav — det skulle vara ett angrepp på hennes integritet, på hennes person som just konstitueras av hennes övertygelser.

Det är svårt för en anhängare av opartiskhetskravet att kritisera Williams utan att förutsätta vad som skall bevisas. Men vari ligger det absurda? När Williams beskriver en människas grundprojekt som det som ger henne skäl att leva (sid. 13) tycks detta implicera att en krävande och opartisk moralsyn skulle begära av människor att de ruinerar sin livsmening och tvingar sig till att göra det som de inte ser några skäl att göra. Men detta vore förstås en dålig strategi för moraliserandet, eftersom det antagligen inte skulle fungera; sådana moraliska krav skulle motverka sina egna syften. Det handlar istället om att via liknande resonemang som vi fört kräva en revidering av de attityder som förhindrar en person att se någon mening i att efterleva kraven på opartiskhet. Det är fortfarande sant att detta är en *krävande* moralsyn, men Williams ville hävda att den dessutom är *absurd*, och det tycker jag inte han har visat. Det är inget argument mot en krävande moralsyn att bara mena att den ställer stora krav.

Detta betyder att vi åtminstone kommit fram till följande negativt formulerade slutsats: det kan bli svårt att försvara ett moraliskt *status quo* om vi fungerar som folk gör mest och bara i ringa grad rättar vår livsföring efter det faktum att så många människor (vissa påstår att det rör sig om en femtedel av jordens befolkning) har ett akut behov av det som vi trots allt har ett överflöd av.*

* Ett tack till Jonas Josefsson vars kommentarer föranlett vissa förtydliganden.

Speciesism och humanism

Bo Hanson

Mot speciesism

Ett antal moralfilosofier som upprörts över det sätt människor utnyttjar djur — såsom föda, som försöksdjur och på andra sätt — har försökt formulera en ståndpunkt utifrån vilken det felaktiga i behandlingen av djuren blir tydlig. Den mest uppmärksammade av dessa är den australiensiske filosofen Peter Singer¹.

En invändning som Singer m.fl. har riktat mot människors behandling av djur är att denna skulle vara uttryck för vad man kallat speciesism. En person som tar större hänsyn till människor än till andra djur just därför att de är människor, är enligt detta synsätt speciesist eller, som man också säger, artpartisk. Hon favoriserar sin egen art (species), liksom rasisten och sexisterna gynnar sin egen ras eller sitt eget kön. Denna terminologi är avsedd att antyda att speciesisten är fördomsfull på ett sätt som liknar rasism och sexism och den omedelbara reaktionen hos den som blir kallad speciesist är nog inte att känna sig smickrad. När speciesisten är en människa — och några andra än människor brukar man inte klandra för att vara speciesister — kallar man dem också antropocentriska.

Singer är utilitarist och ser principen att åstadkomma största möjliga lycka åt största möjliga antal som den grundläggande moraliska normen. Han vidgar kretsen av dem vars lyckomöjligheter skall beaktas från kretsen

SPECIESISM OCH HUMANISM

av människor till kretsen av kännande varelser. De som vill tillerkänna människor särskilda rättigheter och särskilt värde uppfattar han som art-partiska, som speciesister.

Problemet

Är det rimligt att vara speciesist? Den frågan skall jag försöka belysa, bl.a. genom jämförelse med vad man ibland lägger in i termen humanism. För att kunna bedöma rimligheten av att vara speciesist behöver man syna alternativen. För speciesismen gäller kanske något liknande som för demokratin enligt Churchill: »demokratin är det sämsta av alla tänkbara styrelseskick, om man inte beaktar alternativen».

Den fråga jag överväger här är inte i första hand, hur vi i enskilda situationer skall behandla djur och prioritera mellan olika arter utan hur vi generellt skall se på relationen mellan människor och andra djur. Vårt sätt att tänka och begreppsligt organisera detta förhållande kommer naturligen att påverka vår hållning och i en del fall även vårt beteende. Jarl Hemberg² har föreslagit termen »animalist» som beteckning för dem som kritiserar mänskliga rättigheter och människans särställning bland djuren. Först kan då påpekas att det finns många sätt att behandla djur som förr var vanliga och som sedan allmänt har blivit bedömda som okänsliga och grymma. Mycket återstår här att göra. Exempelvis framstår det för mig som svårt att försvara det stora antal försöksdjur som rutinmässigt används i s.k. LD-50test. Sådan testning (Lethal Dose 50 procent) innebär, att substansers giftighet mäts genom att man fastställer vilken koncentration av ett ämne som dödar 50 procent av en försöksdjursgrupp.

Två debattstadier

I kampen för bättre djurskydd och bättre villkor för djur skulle man kunna särskilja två debattstadier. Under det första skedet betonas att djur kan lida, att människor måste ha medkänsla med dem och att de inte står villkorslöst till människors förfogande även om det vanligen förutsätts att

SPECIESISM OCH HUMANISM

människor har en särställning i naturen. I det senare debattskedet har människan förlorat sin plats som skapelsens krona och betraktas som en art bland andra. En anledning till denna förändring är att en del förutsättningar som tidigare framstätt som självklara förbleknar och överges. Man kanske inte kan urskilja någon skarp gräns mellan de två faser i debatten som jag antytt men jag föreställer mig ändå att det finns markanta skillnader. Då tänker jag särskilt på att två typer av förutsättningar saknas i den senare debatten, vilka vi kan kalla teologiska eller metafysiska resp vardagsetiska:

1. Teologiska antaganden såsom att människor har en odödlig själ och att Gud verkar ha en plan för i första hand människors frälsning.
2. Vardagsetiska antaganden såsom att man kan skjuta en sjuk gammal hund men inte sin gamla sjuka mamma. Kattungar eller valpar man inte önskar behålla kan man lämna till avlivning, men inte sjuka eller handikappade spädbarn.

De som förr och nu accepterat sådana förutsättningar som rimliga och relevanta tvekar naturligtvis inte för ett ögonblick om att människor också är djur och delar många av djurens egenskaper och villkor, men människor betraktas inte enbart som djur. Några skulle uttrycka saken så att man tillskriver djuren en själ men förutsätter inte att denna är odödlig. Frågeställningen är inte om människan är ett djur. Det saken gäller är huruvida hon är enbart ett djur.

Typiskt för det senare stadiet i debatten är att debattörer³ framträder som diskuterar legalisering av spädbarnsavlivande och aktiv eutanaci. Det problem som jag vill uppehålla mig vid är som tidigare nämnts inte hur vi bör eller inte bör behandla djur utan hur vi kan motivera att människan ges en särställning. Den motivering för särskilda mänskliga rättigheter som jag eftersträvar bör vara sådan att den inte utesluter att spädbarn och senil dementia betraktas som människor.

Hur kan man motivera en antropocentrisk eller humanistisk uppfattning i denna senare fas av debatten, om vi beslutar oss för att avstå från att åberopa teologiska grunder sådana som att människan har en odödlig själ

eller att människor har en särskild roll i Guds frälsningsplan⁴ och upptäcker att de vardagsetiska antaganden om vad anständiga människor gör och inte gör inte längre är gemensamma för oss och våra meddebattörer? En sådan återhållsam debatteknik innebär inte, att det inte skulle gå att försvara kristna synsätt eller argumentera mot spädbarnsavlivande eller aktiv eutanaci, endast att vi avstår från att här åberopa dessa förutsättningar.

Humanism

Humanism finns av många slag⁵ men här vill jag använda termen i betydelsen att varje exemplar av arten *Homo sapiens* har samma grundläggande rättigheter, värde och värdighet. Humanister använder ett kriterium på att vara människa som ger en skarp avgränsning av vad som har detta särskilda värde, alla människor, medan animalisterna föreslår ett antal kriterier på det värdefulla och när dessa tillämpas ger de upphov till gradvis övergång från det värdefulla till det mindre värdefulla. På detta sätt skapas en hierarki med mer eller mindre värdefulla varelser. Jag uppfattar det anti-hierarkiska draget i humanismen som viktigt och positivt. Om man använder något annat kriterium än den blotta arttillhörigheten för att vara människa eller person och ha del i mänskliga rättigheter, så blir det en gradfråga hur mänsklig man är. Några individer blir mera mänskliga och andra mindre. Sedan kan man börja prioritera.

Att inte bevara en skarp gräns mellan mänskliga varelser och andra djur innebär ett hot i första hand mot de människor som är mest utsatta. Utan att vilja hävda att svaga och försvarslösa personer behandlas väl för närvarande, kan man utgå från att deras situation inte skulle bli bättre av att först bedömmas efter något kriterium på värde, t.ex. rationalitet, förmåga att lida och uppleva lycka, självmedvetande e.dyl. innan dessa kunde räkna med att bli bättre behandlade än gorillor och delfiner. Mätt med sådana skalor finns det enstaka arter som kan uppvisa bättre värden än spädbarn och gravt senila människor.

Hemberg hänvisar till humanismen som ett alternativ till animalism och

SPECIESISM OCH HUMANISM

det är rimligt att säga, att hans huvudinvändning mot animalisterna är, att deras synsätt är oförenligt med humanistiska ideal. Hemberg är inte särskilt utförlig när han skall föreslå en innebörd av humanism, som är relevant för diskussionen av speciesism. »Människan ges en särställning och är den enda varelse av vilken kan utkrävas moralisk ansvarighet. Men djur och övrig natur kan inte enbart ses som medel för människan. Denna åskådning kallar jag humanism.»⁶

Detta är naturligtvis en skissartad bild av humanism. Moraliskt ansvar kan man kräva av människor i allmänhet men inte av varje enskild individ. Betraktar vi den som människa som har människor som föräldrar, är spädbarn och senila också människor och ändå kan ansvar inte rimligen krävas av dessa individer. Förmågan att ta moraliskt ansvar är därför inte något lämpligt kriterium för om en individ skall bedömas som en människa och ha de rättigheter som hänger samman med detta.

Det finns två andra inslag i den uppfattning som vi ofta kallar humanism, nämligen jämlikhet och individualism, och dessa bör nämnas i detta sammanhang, där ambitionen är att visa svagheter i animalismen. Båda dessa termer används på ett brokigt sätt men jag hoppas att de skall vara tillräckligt klara i det följande.

Genom att låta jämlikhet ingå i humanismen vill jag inte alls förneka att människor i en mängd avseenden är mycket olika, blir behandlade och ofta bör bli behandlade på olika sätt. Såsom jag förstår humanismen ingår däri som ett viktigt moment, att det finns rättigheter som alla människor delar lika. Denna likhet hotas om vi inför sådana kriterier på vad det är att vara människa att det blir en gradfråga, om vi är människor. Förnuft, känslighet, förmåga att uppleva lycka och olycka är sådana kriterier som, om de införs som måttstockar att jämföra arter med, snart kommer att fungera också som mått för individer inom en och samma art. Om vi inför sådana mått på vad som skall räknas som en person eller på vilka arter som är värda att skydda, kommer det att bli svårare att försvara alla människors grundläggande lika värde.

Så en hastig blick på individualismen. Hur stort värde en individ har,

hänger inte på vilken klass eller familj den tillhör. En människas värde och rättigheter beror inte på om hon hör eller inte hör till någon särskild grupp. Att vara den siste av sin ätt lägger ingenting till de grundläggande mänskliga rättigheterna.

Hur vi avgränsar dem, som vi vill respektera som våra likar, avslöjar en hel del om vår självuppfattning. När vi är beredda att säga: »Han eller hon är lik mig. Detta kunde ha varit jag» så identifierar vi oss med den vi ser på ett sätt som innebär, att vi är ansvariga för att värna dennes mänskliga rättigheter lika väl som våra egna.

Man kan också fråga sig: »Vill jag vara en person som fördelar min omtanke efter måttet av omgivningens resultat på test för rationalitet och känslighet?» Medan animalisten kan hysa omsorg om alla levande varelser allt efter deras mätvärden på de valda skalorna, är speciesisten/antropocentrisk i grundläggande avseenden inte diskriminerande och tillskriver alla människor mänskliga rättigheter. Jag graderar inte min omsorg om mina barn efter något kriterium, t.ex. deras framgång i studier eller deras uppmärksamhet mot mig. En sådan gradering skulle jag betrakta som destruktiv och osmaklig i relationen mellan föräldrar och barn. Det skulle vara absurt och varför inte kalla det omänskligt.

Har djur rättigheter?

Det är förvisso så att djuren har intressen. De förökar sig, söker undvika smärta, söker föda och skydd, men man kan tveka om dessa avsikter och strävanden motiverar att man talar om djurs rättigheter. Med begreppet rättighet införes en värdering utöver den distanserade beskrivning, som endast talar om intressen. En rättighet är mer än ett intresse. Det är ett legitimt intresse i så måtto att det finns situationer, när det är någons plikt att skydda detta intresse. Därmed vill jag inte förneka att människor kan vara skyldiga att skydda djur t.ex. från onödigt lidande, men om detta bäst uttryckes så, att vi tillskriver djuren rättigheter, är inte självklart.

I behandlingen av djurs rättigheter har en del⁷ utgått från att rättigheter

SPECIESISM OCH HUMANISM

förutsätter ömsesidighet: mina rättigheter i förhållande till dig förutsätter att du är skyldig att ta hänsyn till mig och vice versa, och eftersom djur inte gärna kan ha skyldigheter, kan de inte heller ha rättigheter. Denna tankegång ger emellertid svårigheter, när vi skall tillämpa den på spädbarn och senildementa. Fastän vi inte kräver av spädbarn att de skall respektera andra människors rättigheter, accepterar vi att vi är skyldiga att ta till vara deras rättigheter. Ömsesidighet kan inte rimligen ingå bland förutsättningarna för att ha rättigheter.

Djurs rättigheter kan betraktas på olika sätt. Enligt Regan⁸ har alla levande varelser medfödda rättigheter och »we must believe that all who have inherent value have it equally». Singer⁹ däremot förutsätter en direkt förbindelse mellan rättigheter och strävanden (desires). En rättighet kan endast kränkas, om det finns en önskan att rättigheten skall tillfredsställas. Rätt att leva har endast de varelser, som önskar leva. Den som inte bryr sig eller inte önskar leva vidare har därför ingen rättighet att leva, som kan bli kränkt. Singer nämner själv den möjliga slutsatsen av denna tankegång, att det skulle vara tillåtet att döda människor när de sover eller är medvetslösa. Han säger sig inte veta hur han skall lösa detta problem. För den, vars filosofiska utgångspunkter leder till så absurda slutsatser, kunde det finnas anledning att ompröva utgångspunkterna.

Vem är en person?

De som önskat skilja mellan å ena sidan egenskapen att höra till arten människa och å andra sidan egenskapen att vara en varelse som det är motiverat att ta särskild hänsyn till, har ibland uttryckt denna skillnad genom att skilja mellan människor resp. personer. Endast de varelser som har någon speciell egenskap t.ex. rationalitet eller känslighet vore kvalificerade som personer. En diskussion har då gällt, om inte vissa djur som gorillor och delfiner med större rätt än spädbarn och senildementa bör betraktas som personer. Enligt vilket kriterium är en människa, som inte har tillgång till ens det mest rudimentära språk och vars uppfattningsförmåga är ytterst begrän-

SPECIESISM OCH HUMANISM

sad, att betrakta som en person, när gorillor och delfiner lever ett socialt liv och uppenbarligen kommunicerar inbördes?

Singer tar avstånd från att definiera person som ett exemplar av arten *Homo sapiens*. Han hävdar i stället att det är nödvändigt att explicit ange de egenskaper som motiverar att någon betraktas som en person. Egenskaper som förmåga att uppleva lycka och olycka, rationalitet, känslighet och självmedvetande har av animalister föreslagits som sådana kriterier med vilka man skulle kunna sortera fram de individer, som förtjänar särskild hänsyn och kan betraktas som personer. Gemensamt för anti-speciesisterna är att de anser att blotta egenskapen att höra till arten människa inte kan konstituera gruppen av varelser som bör åtnjuta särskild hänsyn. De förslag han själv presenterar är alla egenskaper som i första hand har instrumentell karaktär, och det är rimligt att anta att han förutsätter att de egenskaper, som definierar vad som är en person, skall vara sådana att de enligt hans utilitaristiska teori kan bidra till något värdefullt. Instrumentella egenskaper kan då komma ifråga i den mån de kan bidra till lyckomaximering.

En annan anledning till att man kan fästa sådan vikt vid att vara artneutral kan vara att man söker en formulering av moralen som är »principiell», t.ex. inte innehåller s.k. egocentriska termer såsom jag, min, här, nu. För mig som accepterar, att jag har särskilda skyldigheter mot mina barn just av den anledningen att de är mina, är det inte särskilt stötande, att jag kan ha särskilda skyldigheter mot andra varelser just därför att de är mina artfränder.

Speciesism och andra -ismer

Singer ger inga goda skäl för att egenskapen att höra till arten *Homo sapiens* inte skulle kunna vara en egenskap, som vi kunde värdera mycket högt, eller varför andra egenskaper än blotta arttillhörigheten skulle vara bättre som kriterier på vad som är en person. Han misstänkliggör i stället arttillhörighet som den egenskap, som definierar vad som är en person, genom

SPECIESISM OCH HUMANISM

att jämföra med rasism och sexism, hållningar som ger den egna rasen eller könet en relevans som inte bör tillkomma dessa egenskaper. Speciesisten skulle på ett liknande sätt låta egenskapen att tillhöra en bestämd art få en relevans som den inte bör ha.

Denna enkla form av argumentation är inte särskilt vägande. På liknande sätt kan varje oenighet om vilken vikt en egenskap bör ha bli misstänkliggjord genom att man skapar en association till de negativt laddade termerna rasist och sexist genom tillägget »-ist» till beteckningen för den omtvistade egenskapen. Om nu anti-speciesisterna vill betona att det är grad av rationalitet, självmedvetande eller känslighet som är de moraliskt relevanta egenskaperna, kunde beteckningar som rationalist, egoist eller sensualist användas för att kasta en tvivelaktig dager över deras förslag.

I stället vill jag peka på en viktig skillnad mellan rasism och sexism å ena sidan och speciesism å andra sidan. De som vill motverka rasism och sexism strävar efter att skapa likställdhet och jämlikhet inom den vidare gruppen, i detta fallet bland människor. Antispeciesisterna däremot kritiserar vad de uppfattar som en felaktig hierarki grundad på arttillhörighet och vill ersätta denna hierarki med en annan, grundad på andra egenskaper. Det är inte så, att anti-speciesisterna är angelägna att i största allmänhet vidga kretsen av dem som tillräknas värde och värdighet. Den antispeciesist, som pläderar för rationalitet och känslighet som värdegrund i stället för arttillhörighet, liknar en antisexist eller antirasist som vill ersätta kön eller ras som hierarkibildande med någon annan egenskap: psykisk förmögenhet e.dyl. och skapa en ny hierarki utifrån denna egenskap.

Är icke-antropocentrism praktiskt möjlig?

Är det möjligt att tillämpa animalistens ideologi i praktiken? Många moraliska uppfattningar har ett utopiskt drag, så invändningen behöver inte vara så allvarlig. Om en moralisk anti-speciesism utvidgas så att man även i andra avseenden vill vara icke-antropocentrisk¹⁰, har man dock tagit på sig en tung argumenten börda.

SPECIESISM OCH HUMANISM

Kan man leva på ett sätt som är icke-antropocentriskt? Utan att här gå in på olika innebörder av detta, kan man säga att fullständigt fri från antropocentrism blir människan inte. All vår empiriska kunskap är präglad av att vara mänsklig kunskap.

En del har tagit sin utgångspunkt i ekologiska system eller på andra sätt försökt anlägga vad som ofta gör anspråk på att vara en helhetssyn på världen. Men världen är inte bara en. Man skulle kunna utgå från att världen vore en om man inte lät våra tankar vara en del av världen. Så snart vi betraktar våra medvetanden och deras innehåll som delar av världen — och det är svårt att utesluta dem från världen när vi ser tankeprocessernas inflytande på utvecklingen — har vi inte bara en värld eller ett ekosystem utan många.

Ett argumentum *ad hominem*

Det är svårt att ha respekt för en uppfattning som innebär att man kritiserar den typ av jämlikhet mellan människor som jag har kallat humanism och pläderar för en artneutralitet som dock inte är större än att det i praktiken sker en diskriminering mellan arterna, låt vara på andra grunder än arttillhörighet. Vidare föreslår man sådana grunder för diskriminering mellan mer och mindre skyddsvärda, att upphovsmännen till förslagen själva kommer att hamna i den mest värdefulla gruppen. De filosofer, som föreslår att rationalitet och känslighet skall vara det mått med vilket graderingen sker, gör därmed människor i allmänhet till den mest skyddsvärda arten enligt de föreslagna kriterierna — låt vara att spädbarn, senildementa m.fl. blir sämre behandlade än de förnämsta bland djuren. Uppenbart är dock att en tillämpning av de föreslagna kriterierna skulle gynna välutbildade. Det är osannolikt att de moralfilosofer som förslår dessa teorier anser sig själva vara bristfälliga i fråga om rationalitet och känslighet.

Singer m.fl. vill skapa rättvisa mellan djur och människor genom att tilldela individerna värde i proportion till någon egenskap som dessa har i större eller mindre grad och tänker sig därvid att de känsligare djuren har

SPECIESISM OCH HUMANISM

ett större värde än de svagast utrustade människorna. Att peka på att den utgångspunkt för värderingen som föreslås leder till att förslagsställarna själva kommer att räknas till de mest värdefulla, skulle kunna avvisas som en irrelevant invändning mot förslaget — ett typiskt argumentum *ad hominem*. Att denna omständighet bidrar till att ställa förslaget i ett tveksamhetsljus är ändå uppenbart för mig.

En del av dem som söker använda moralfilosofi som ett medel för att visa att det inte finns någon skillnad mellan människor och andra djur väcker hos mig misstanken att deras medkänsla med djuren kombineras med en känsla av deras egen överlägsenhet bland människorna. Det vore lättare att ha respekt för de kriterier med vilka djur och människor föreslås bli uppvärderade och nedvärderade, om inte förslagsställarna själva enligt just dessa kriterier placerades nära toppen på skalan.

* * *

Det finns anledning att vara skeptisk till tanken att det skulle finnas en enda egenskap som är värdegrundande. Jag tror att det finns många egenskaper och förhållanden som ger värde. Att vara människa är en sådan egenskap. Detta innebär inte att det som saknar denna egenskap är värdelöst. Andra djur är också värdefulla. Jag tror att vi i likhet med många andra djur får äta kött men det behöver inte innebära att vi kan tillåta oss vad som helst i behandlingen av djuren.

Genom att fästa mycket stor vikt vid egenskapen att vara människa, den egenskap som alla människor delar, skapas ett mått av jämlikhet mellan starka och svaga människor, mellan förmögna och fattiga, mellan rationella och oförnuftiga. Därmed utesluts inte att tillgångar av olika slag också är värdefulla men sådant får inte betyda allt. Denna grundläggande mänskliga jämlikhet är jag inte beredd att ge upp för att i stället skapa en hierarki byggd på några själsförmögenheter, som så gott som alla djur har i väsentligt mindre omfattning än de flesta människor. Djuren skulle inte bli hjälpta av detta.

SPECIESISM OCH HUMANISM

Noter

- 1 Peter Singer *Practical Ethics*, Cambridge 1979, P Singer (ed) *In Defence of Animals*, Oxford 1985.
- 2 Jarl Hemberg *Djuretik*, Stockholm 1976, s. 89.
- 3 Se t.ex. Michael Tooley *Abortion and Infanticide*, Oxford 1983.
- 4 Att människor har en särställning innebär inte att djuren är likgiltiga (jfr Matt. 6:26).
- 5 Se t.ex. Alf Ahlberg: *Humanismen. Historiska perspektiv och nutida synpunkter*, (1953) Ludvika 1992.
- 6 Hemberg, s. 109.
- 7 Hemberg op cit och John Passmore »The Treatment of Animals» i *Journal of the History of Ideas* 1975:2.
- 8 Tom Regan »The Case for Animal Rights» i *In Defence of Animals*.
- 9 Singer, *Practical Ethics* s. 82f.
- 10 Se t.ex. B Sitter »A Defense of Nonantropocentrism in Enrionmental Ethics» i William R Shea & Beat Sitter (eds) *Scientists and their Responsibility*, Canton 1989.

David Hume och förnyelsen av den klassiska moralfilosofin

Victoria Höög

Inledning

Vid 1700-talets mitt är David Hume en central tänkare inom filosofin. Han fullföljer den empiristiska traditionen från Locke, han har nära personliga kontakter med de franska upplysningstänkarna, och han står som den store inspiratören till den skotska upplysningen under seklets andra halva, som på ett mera direkt sätt leder till specialiserade samhällsvetenskaper. Även ämnesmässigt sträcker sig hans inflytande över många fält och det är inte förvånande att den omfattande sekundärlitteraturen om Hume i stor utsträckning koncentrerar sig på enskilda delar av hans verk. Teoretiska filosofer begränsar sig gärna till hans kunskapsteori, praktiska filosofer till hans moralfilosofi, andra ser honom som politisk tänkare, ytterligare andra som historiker och på sistone har man också uppmärksammat hans banbrytande insatser inom nationalekonomin i snävare mening. Men Hume själv hävdade att det fanns en enhet i hans verk. Han såg även essäskrivandet som en del av sitt filosofiska arbete och drog ingen gräns mellan filosofi och historia. Historien var till för att ge filosofin det oundgängliga empiriska stödet.

Mitt syfte i denna uppsats är visa att Humes essäer utgivna under titlar-

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

na *Essays, Moral, Political, and Literary* och *Political Discourses* — liksom huvudverket *A Treatise of Human Nature* — innehöll såväl problematiseringar som lösningar på tidens politiska diskussioner.¹ Essäerna som gavs ut mellan 1741 och 1776 blev basen för en modern samhällsuppfattning som behållit sin giltighet. Nyckeln till Humes framgång låg i en förnyelse av den antika politiska filosofin, främst dygdetraditionen. Humes intresse för denna var ingen tillfällighet. Den var en självklar grund för nästan all föregående moralfilosofi. Inspirerad av denna antika tradition hävdade Hume att moralfilosofin måste ta sin utgångspunkt i de mänskliga erfarenheterna. Samhällets utveckling var beroende av sina medborgares karaktärsegenskaper, eller dygder. Förutsättningen för dessa dygder fanns i människans natur, men förverkligandet krävde en aktiv moralisk skolning. Och denna moraliska skolning måste bygga på en riktig kunskap för hur såväl individen som samhället fungerar. Den bakomliggande drivkraften för det filosofiska och historiska författarskapet är att förmedla en aktuell kunskap om detta.

Anspråken på originalitet i denna tolkning av Hume finns i att förskjuta tyngdpunkten i hans moralteori till den antika dygdeteorin i stället för att se den som en föregångare till 1800-talets utilitarism. Flera inslag är gemensamma, t.ex. att moralens förutsättningar bygger mera på känslor i stället för förnuft, att syftet är skapa lycka åt flertalet. Men Hume gör ingen rationell lyckokalkyl, utan ser moralens framväxt som oavsiktlig och stabiliserad genom konventioner som människorna uppfinner under utvecklingens gång. Ett exempel på en sådan konvention är rättvisan. Genom att se moralen som en världslig konvention återknyter Hume till den antika traditionen. Liksom Aristoteles och Cicero ser han i första hand människan som en social och politisk varelse — inte religiös — som med politikens hjälp försöker lösa samhällslivets utmaningar. Moralens grund finns i människornas behov av ordnad samlevnad.

I essäerna diskuterar Hume olika aktuella samhällsfenomen. Framför allt fokuserade han sitt intresse på relationen mellan stat och samhälle. Under 1700-talet inträffade stora förändringar inom jordbruk, handel och in-

dustri, som påverkade levnadsstandarden i positiv riktning, trots en samtidigt befolkningsökning. Även för vetenskap och kultur innebar perioden en blomstring. Alla dessa förändringar skedde utanför statens område, inom vad vi idag kallar samhället, som därför blev synligt på ett sätt som ställde nya krav på analys och beskrivning.

Humes intresse för relationen mellan stat och samhälle fokuserades framför allt på förhållandet mellan allmänintresse och egenintresse. Denna fråga sönderfaller i två olika problem: dels hur *medborgarens* egenintresse, uttryckt framför allt i hans ekonomiska aktiviteter, förhåller sig till samhällets allmänintresse. Hit hör bl.a. de idéer som senare tas upp av Adam Smith och som representeras av den »osynliga handen», dels balansen mellan *de styrandes* egenintresse och det allmänintresse som de är utsedda att tillvarata. I båda fallen kan man ställa Humes idéer i relation till antika dygdeteorier.²

I det tidiga 1700-talets politiska teorier fanns arvet från antiken levande. Det speglades i en stark skiljelinje och motsättning mellan egenintresse och allmänintresse. Människan förverkligade sig själv genom att delta i de offentliga angelägenheterna. De mest värdefulla mänskliga egenskaperna, som förnuft, rättvisa och sanning, kom till uttryck i detta engagemang. De var kärnan i den politiska dygd som de fria medborgarna utövade. Ekonomin representerade däremot livets tvång och nödvändighet. Pengar och egendomsinnehav i tillräcklig omfattning var bara ett medel för att ge ägaren det nödvändiga oberoendet och friheten, och deras övriga inverkan på de personliga egenskaperna borde minimeras. Staten identifierades med allmänintresset och medborgarens privata sfär med egenintresset. Endast staten representerade förnuft och allmänintresse i den utsträckning som krävdes för att tillgodose helhetens behov. I de antika stadsstaterna hade samhällets överskott levererats in till staten. Väststånd framstod som synonymt med allmän statlig rikedom. Men staten förhållandevis också sin egen storhet genom att skapa stora arméer, flottor och byggnadsverk. Viktigt var därför att staten hade maktmedel att driva in överskottet.

Men erfarenheterna från 1700-talets samhällsutveckling pekade i en an-

nan riktning. De flesta av de nya samhällsfenomenen hade uppstått spontant och utan statlig inblandning. Såväl ekonomi som vetenskap verkade utvecklas enligt en egen dynamik. Medborgarens ekonomiska transaktioner förändrades från att vara enskilda angelägenheter till något som gav nationen ett ökat välbefinnande. Därmed blev det också problematiskt att fortsätta tillskriva ekonomin en negativ personlig påverkan. Var det inte möjligt att samtidigt agera i allmänintressets namn, trots att man verkade med utgångspunkt från egna ekonomiska intressen?

De existerande politiska teorierna var otillräckliga för att hantera det växande samhället. Varken inom den antika dygdetraditionen eller naturrätten fanns någon behandling av samhället som självständigt fenomen, utan betoningen låg på statens roll som styrmekanism.³ Den pågående samhällsutvecklingen ställde nya krav på statens förmåga till överblick, och statens uppgifter tenderade att växa i takt med samhället. Men utan en adekvat förståelse för vad som skulle styras och hur det skulle styras kunde den statliga makten vara ett hot mot de pågående samhällsprocesserna. Det behövdes nya lagar, ordningsmakt och militär säkerhet, men det fanns också en risk för maktmissbruk från statens sida. De växande ekonomiska intressena ökade frestelsen för politikerna att i statens och allmänintressets namn konfiskera det växande överskottet och förklara det som onödig »lyx», i stället för att fördela det till medborgarna. Ett sådant agerande kunde dessutom stödja sig på den antika traditionen.

Detta leder över till den andra frågan, hur man undviker att de styrande leds av sitt privata egenintresse i stället för av allmänintresset. I och med tillväxten i ekonomin och det växande behovet av statlig styrning hade detta problem accentuerats. Aristoteles hade ingående diskuterat hur den politiska dygden uppkom, hur den var relaterad till individernas karaktär och erfarenheter. Detta teoretiska arv kommer Hume att behålla. Däremot löser Hume upp den antika teorins koppling mellan samhällets storhet och statens, och vill i stället se en stat utan egenvärde, vars uppgift i stället är att skydda samhället. Att klart skilja mellan de styrandes och samhällets intressen är en nyhet i *Essays* — i *Treatise* framkom ingen intressemotsättning

mellan samhälle och styrelse, utan betoningen låg på att styrelsen var nödvändigt för samhällets existens⁴.

Framför allt i essäerna från 1752, *Political Discourses*, visar Hume ett djupt intresse för de pågående samhällsförändringarna. I Humes samtid fanns en djup oro och pågående debatt över korrupta tendenser inom den styrande whigoligarkin med Robert Walpole i spetsen, från 1721 till 1742 Englands politiske ledare.⁵ Som finans- och handelspolitiker var han en av de mest betydande statsmän England ägt. Under hans tid blomstrade näringslivet upp, kolonierna fick reell ekonomisk betydelse och den allmänna levnadsstandarden höjdes. Men de ekonomiska framstegen skedde i mångas ögon på bekostnad av den politiska dygden. Whigoligarkin, som numera bestod av ett sjuttioal högadliga familjer, ofta besläktade med varandra, kontrollerade genom de svaga kungarna Georg I och Georg II inte bara kungamakten, utan också såväl överhus som underhus. Den maktfördelning som fanns i den engelska konstitutionen hade urartat under flera maktlösa kungar, och i praktiken styrde en intressegrupp, »the monied interests». I Humes ögon var utvecklingen oroande. De ekonomiska intressena var på väg att ta över staten, allmänintressets sfär, och agera i dess namn. I förlängningen hotade samhällets sönderfall.⁶

Debatten om behovet av en politisk dygd

Om man tolkade utvecklingen i termer av allmänintresse och egenintresse, som i den klassiska traditionen, var det lätt uppfatta den ekonomiska utvecklingen i England under whigoligarkin som ett hot mot de etablerade politiska institutionerna. För att behålla ett fritt samhälle var det inte tillräckligt med en maktfördelande konstitution, utan det var också nödvändigt att medborgarna hade en särskild politisk moral eller dygd. De måste äga och uttrycka ett allmänintresse för att kunna delta i statens styrelse eller försvar. Möjligheten till ett sådant berodde i sin tur på de materiella omständigheterna. Folket, den stora massan, var alltför bundna till det ekonomiska kretsloppet och därmed diskvalificerade för politiskt deltagande.

Endast de medborgare som var ekonomiskt oberoende betraktades som tillräckligt fria och självständiga för att kunna delta i politiken. De styrande fick inte heller ha ekonomiska intressen som kunde påverka de politiska besluten i otillbörlig riktning. Den etablerade politiska teorin hade ett samlande uttryck för detta att egenintresset tog över allmänintresset, korrup-tion.⁷

Utifrån detta synsätt är det givet att de pågående samhällsförändringarna — främst den växande handeln och den begynnande industrialiseringen — uppfattades som problematisk. Frukten uppstod för att de ekonomiska intressena skulle infiltrera statsapparaten. Det numerärt växande sociala skiktet med politiska inflytande och ekonomiska intressen hade ingen bas för att upprätthålla de klassiska dygderna, utan deras verksamhet främjande girighet, kortsiktighet och samhällsupplösande individualism. Staten behövde klassiskt bildade och nobla människor som var inriktade på det allmännas väl snarare än det egna livets glädjeämnen.⁸

År 1721 kom denna strömning till konkret uttryck i artikelsamlingen *Cato's letter*. Den fick stor betydelse för den fortsatta debatten vilket speglades i de många upplagorna.⁹ Spridningen av dessa idéer innebar att de miste en del av sin ursprungliga skärpa, men också att de blev allmänt idéstoff hos många whigpublicister, även uttalat handelsvänliga som Richard Steele, Joseph Addison och Daniel Defoe.¹⁰ De menade att det kommersiella livet inte räckte som moralisk grund utan ett fullvärdigt liv behövde orienteras mot de klassiska dygderna.

Denna klassiska uppfattning — att statens allmänintresse har ett moraliskt egenvärde och att det krävs bestämda egenskaper hos medborgarna för att upprätthålla det — började dock ifrågasättas vid 1700-talets början. En av de första att hävda en annorlunda uppfattning om egenintressets samhällsroll var Bernard Mandeville (1670–1733). Redan 1709 hade han framfört idén att hantverkare, ingenjörer, skeppsbyggare etc. betydde mer för mänsklighetens framsteg än de klassiska utbildade.¹¹ I hans berömda *The Fable of the Bees: Or Private Vices, Public Benefits* (1714) fanns ytterligare ett nytt tema, nämligen att privat konsumtion var samhällsnyttig. Här gick

han kraftigt emot de av konsumtionens vedersakare som menade att ett lyxkonsumerande folk påverkade staten i negativ riktning, mot upplösning. Deras favoritexempel var romarriket som just i kraft av folkets enkla livsföring uppnått sin storhet, och motsatsen var de asiatiska rikena, som karaktäriserades av omåttlig lyx, men också av slaveri, korruption och despotiskt styre. Konsumtionen var en ständig stimulans av de mänskliga egenintressena, som i stället borde kontrolleras och behärras av staten, det allmännas representant.

Mot dessa hävdade Mandeville att de mänskliga behoven var socialt bestämda. Vad som var lyx under antiken, var idag varje mans egendom. Strävan efter s.k. lyx var den viktigaste orsaken bakom den ökande handeln, som ledde till arbete åt de fattiga, förbättringar av teknik och varuproduktion, kort sagt ett bättre liv för flertalet. Det var således inte, som anhängarna av den traditionella politiska moralen påstod, att egenintresse och längtan efter lyx ledde till samhällets sönderfall. I Mandevilles ögon var det tvärtom. De mänskliga egenskaper som rankats lägst, dvs. lasterna, och setts som skadliga, var i stället samhällets bärande stomme.¹² Men samtidigt ansåg han att det krävdes en skicklig politisk ledning som kunde omvandla dessa i grunden individuella egenskaper till fenomen som var gynnsamma för helheten. Statens roll förändrades därmed också. Dess funktion blev samordnande, »government was an affair of managing the passions»¹³ av de tillstånd som generades av främst den ekonomiska sektorn.

Men den antika dygdeteorin fortsatte att vara betydelsefull under 1700-talet. Idéen om en politisk dygd, att staten var beroende av ett aktivt medborgarskap gavs en ny materiell bas som erkände de ekonomiska intressenas vikt och mildrade den tidigare motsättningen.¹⁴ Humes politiska tänkande rymmer ett ställningstagande för en sådan tolkning. Hans essäer driver tesen att den politiska dygden inte behöver stå i motsättning till de ekonomiska intressena. Denna tolkning ger också ett naturligt samband till hans filosofiska grunduppfattning, att filosofin måste stå i ett aktivt förhållande till det vardagliga livet.

Den politisk dygden som samhällets drivkraft

Dygden (grekiska »arete») har varit ett centralt begrepp i all moralfilosofi från antiken och framåt. Även i Humes *Treatise* och i *Essays* intar begreppet en framträdande plats. Men just på grund av dess tunga tradition är det komplicerat att klarlägga dess skiftande betydelser. Den vida spridningen innebar också att det blev intellektuellt allmängods, vilket inte underlättar en entydig förståelse.

En fråga är om begreppet dygd bara ska ses som en sammanfattande beteckning på sådant man anser berömvärt eller om det har en bestämd metafysisk kärna, vilket i så fall ger en nära anknytning till den klassiska rationalismen. Redan 1689 påpekade John Locke hur obestämt dygdebegreppet var:

(...) the name or sound *Vertue*, is so hard to be understood; liable to so much uncertainty in its signification; and the thing it stands for, so much contented about, and difficult to be known.¹⁵

Han diskuterar huruvida principen att man bäst dyrkade Gud genom att vara dygdig kunde anses vara medfödd, och fann att det i hög grad berodde på hur man uppfattade dygdebegreppet. Om dygd bara betydde att något var allmänt uppskattat, så var principen inte ens sann.

(...) if *Vertue* be taken, as most commonly it is, for those Actions, which according to the different Opinions of several Countries are accounted laudable, [it] will be a Proposition so far from being certain that it will not be true.¹⁶

Men om dygden i stället var metafysiskt baserad, i Lockes fall på Guds vilja, så blev principen en oanvändbar självklarhet.

If *Vertue* be taken for Actions conformable to God's Will, or to the Rule prescribed by God, which is the true and only measure of *Vertue*, when *Vertue* is used to signifie what is in its own nature right and good; then this Proposition (...) will be most true and certain, but of very little use in human Life: since it will amount to no more but this, viz. *that God is pleased*

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

*with the doing of what he Commands*¹⁷

Om man ifrågasatte att dygden kunde härledas ur en metafysisk grundprincip, så uppstod den brännande frågan om moralens rationalitet och om hur den kunde spegla ett allmänt samhällsintresse. Här hade Francis Hutcheson hamnat i ett teoretiskt dilemma. Moralen blev en individuell känsla, vars godtyckliga karaktär inte kunde räddas av det särskilda moral sense-sinnet. Vi ska se hur Hume finner en lösning på detta problem i två steg. Det första steget innebär en anknytning till den antika dygdefilosofin. Det andra steget innebär att han löser upp spänningen att se dygden antingen som en godtycklig personlig egenskap eller absolut metafysisk princip.

När Hume besvarar den grundläggande frågan vad dygden är, anknyter han i sitt svar till den antika dygdeteorin. Vanligtvis brukar det hävdas att hans filosofi innebar det motsatta, nämligen slutpunkten för den antika människosynen. Den presenteras som startskottet för den naturvetenskapligt orienterade synen på människan. Senare forskning har visserligen något modifierat detta synsätt, men betoningen av förnuftsdekonstruktören och passionernas upptäckare ligger kvar i samma tradition.¹⁸ Jag menar däremot att Humes teori uppvisar flera väsentliga likheter med den antika traditionen.

Till att börja med kan man konstatera att Hume i *Treatise* inte begränsar sig till moraliska dygder, dvs. egenskaper som är fördelaktiga för och gynnar andra, utan diskuterar dygder i allmänhet, närmast vad vi kallar goda egenskaper, som t.ex. engagemang, skicklighet, charm och trevlighet. Vilket samband finns mellan de moraliska dygderna och dessa mer allmänna karaktärsdrag hos människan?

Dygdena är en *förmåga att klara livet*, en karaktärsstruktur med ett vitt spektrum av egenskaper, istället för en enda egenskap i sig. Dygden manifesterar sig olika vid skilda tillfällen och i skilda sociala roller. Den är en förmåga som beror av individuella förutsättningar, såväl fysiska som psykiska, men som också formas av livsomständigheter, traditioner och kultur. Vad som är dygd är alltså beroende av omständigheterna. Den finns inte som en absolut egenskap i sig, men är ändå inte godtycklig eller individuell.

Denna dynamiska kvalitet hos den enskilde att uppträda rätt i livets olika situationer kan inte reduceras till förnuftshandlande. I andra delen av *Treatise*, »Of the passions» hade Hume visat att känslorna var själva centrum i människan. Vägen genom livet styrdes inte i första hand av förnuftiga överväganden, utan av känslorna. Hos den dygdiga människan harmonierade känslor och förnuft i en balanserad kombination.

Humes framställning av dygderna som både karaktärsegenskaper och mer begränsade moraliska egenskaper bygger på den antika dygdetraditionen. Även det grekiska »arete» var betingat av omständigheterna, snarare än en bestämd egenskap. Hos exempelvis Aristoteles definierades dygden som en *karaktärsinställning*, som byggde på känslorna snarare än förnuftet. Modet, som är en viktig dygd i vissa livsammanhang, befinner sig på en glidande skala mellan övermod och feghet. Förnuftets roll är att vara moderator av känslorna, att hantera och styra karaktären. Men förnuftet uträttar inga underverk, utan för flertalet människor betyder uppfostran och goda vanor betydligt mera.¹⁹

För Aristoteles existerade inte problemet med spänningen mellan förnuft och känsla, och inte heller frågan om moralens rationalitet eller allmängiltighet. Hos honom, liksom hos de flesta antika teoretiker, kan känslorna och därmed karaktärsinställningen påverkas genom resonemang. Först här börjar förnuftsförmågan spela en roll. Det finns en likhet mellan Aristoteles känslobegrepp och Humes — i båda fallen gäller att »reason is and ought to be the slave of the passions», dygden tillskrivs i båda fallen en aktiv roll genom att den kan förändra den ursprungliga känslan till något nytt.²⁰

Men Humes betydelsfulla moralfilosofiska insats låg i att han försökte använda dygdetraditionen till att lösa de moral-politiska problem som den engelska samhällsutvecklingen skapat. Tydligast framgår detta om man betraktar den särskilda dygden rättvisa som spelar en central roll hos Hume. I den antika dygdeteorin hade rättvisan också en central roll. Men rättvisans öde var så nära knutet till samhällets överlevnad, att dess uppkomst och bevarande ofta diskuteras enbart i samband med dessa situatio-

ner. I Platons *Staten* har rättvisan en central plats, och definieras som ett balanstillstånd mellan de olika samhällsklasserna. Existensen på samhällsnivån är en direkt avspeglning av medborgarnas egenskaper. Om de styrande är rättrådiga blir samhället som helhet också det. Även Aristoteles behandlar rättvisan på samma sätt. *Den Nikomachiska etiken* innehåller ett särskilt kapitel om rättvisan — eller rättrådigheten som den äldre termen lyder.

En av Humes huvudpoänger är att det vi kallar dygdiga och moraliska handlingar från början väljs för sina egna individuella egenskapers skull. Motivet för en moralisk handling finns i ett konkret skäl, aldrig i någon på förhand given och självständigt existerande moral.²¹ Han exemplifierar med de skäl man kan ha för att betala tillbaka ett lån. Ett sådant skäl är att jag inte vill betraktas som en bedragare och tjuv, utan värnar om min heder. Men detta svar har bara relevans i ett samhälle där dessa normer finns. I ett vilt och ociviliserat samhälle — i människans naturliga tillstånd — skulle skälet vara »perfectly unintelligible and sophistical».²² Hume använder rättvisan som exempel för att illustrera sin teori.²³ Den är alltså inte någon på förhand existerande absolut princip. Inte heller kan den identifieras med t.ex. hänsyn till allmänintresset eller personlig välvilja mot den som är berörd, utan kan förklaras genom sin historia.

(...) we must allow, that the sense of justice and injustice is not deriv'd from nature, but arises artificially, tho' necessarily from education, and human conventions.²⁴

Men Hume tillbakavisar också den motsatta ståndpunkten, att rättvisa bara skulle uttrycka en godtycklig personlig känsla av gillande. Tvärtom är det väsentligt att den växer fram genom uppfostran och konventioner, dvs. i samverkan med andra människor i samhället. Utan dessa ömsesidiga regler kan inget samhälle existera. Dessa generella principer kan inte direkt återföras till delarna, utan har en egen kvalitet. För rättvisans del innebär det att den existerar både som en individuell egenskap, och som en mer abstrakt kvalitet ovanför och oberoende av individen. Den blir alltså en kvalitet på samhällsnivån, som i sin tur kan återverka på individens handlande.

Därmed löses — åtminstone till en del — frågan om moralens bindande kraft. Genom att den existerar som samhällsfenomen kan vi inte undgå att uppleva dess existens. På ett internt plan känner vi dåligt samvete när vi avviker från normen. På en extern nivå finns samvetet kodifierat i lagar och förordningar med uppgift att hålla syndaren i schack.

Rättvisan var en effekt av individuella handlingar, men den var en *oavsiktlig* effekt — ingen individ hade uttryckligen syftat ditåt. Den var en egen kvalitet, som inte kunde återföras på de enskilda individerna. Hur kunde helheten få egenskaper som inte fanns hos delarna, hur kunde rättvisan bli något mer än summan av individernas egenskaper? Jo, rättvisans förutsättningar fanns i erfarenheten och ytterst i individernas känslor. Även det mest primitiva samhälle krävde att det fanns bindande löften mellan individerna. Om inte de respekterades utbröt krig och anarki. Ju högre grad av civilisation desto mer formaliserat system behövdes för att garantera att löften hölls. I sin utvecklade form uttrycktes löfterna som *lagar* och gav den rättvisa som varje medborgare kunde förvänta sig.

Den privata sfären var alltså upphovet till och en nödvändig förutsättning för rättvisan, men för den skull inte identisk med den. I det goda samhället fanns bara undantagsvis en motsättning mellan den ekonomiska sfären och politiken. Men det vore i strid med Humes teori att se det civiliserade samhället som självgenererande. Om ekonomin lämnades utan styrmedel skulle egenintresset ta över. Det krävdes föredömliga lagar och en god politik för att värna och stabilisera samhället. Kortsiktigt kan rättvisan överleva med informella medel, men ett stabilt samhälle kräver en formell organisation.

Synen på rättvisan som en historiskt framvuxen kulturprodukt ger en helt ny roll åt den enskilde samhällsmedlemmen i jämförelse med antiken. Där hade politiken varit en angelägenhet för de fria medborgarna med tid och pengar för att engagera sig i det offentligas angelägenheter. De som var bundna till den reproduktiva sfären fick sina karaktärer formade av den verksamheten och var därför inte lämpade att styra staten. Enligt Humes synsätt däremot, kunde även den ekonomiskt engagerade medborgaren

lämna ett positivt bidrag till samhällets moral. Vad han har i tankarna är den framväxande medelklassen.

För Hume, liksom för de antika teoretikerna, var goda materiella förutsättningar nödvändiga för att någon mer stabil form av dygd skulle kunna utvecklas. Om människorna ständigt levde under knappa förhållanden fanns ingen kraft till mer än att upprätthålla existensen. Men i motsats till antiken hade utvecklingen nu gjort det möjligt för en stor andel av befolkningen att uppnå sådana materiella förhållanden att de kunde bidra till den samhälleliga dygden och stabiliteten. För första gången i känd tid var egentligen det goda samhället en reell möjlighet.

Den dubbelhövdade staten

Den första essäsamlingen *Essays, Moral, Political and Literary* utkom i två band 1742, endast två år efter att bok III av *Treatise* publicerats. En hel del teman är också gemensamma för båda verken. Men om betoningen i *Treatise* hade legat på att visa hur samhället och staten uppkommer naturligt finns det en fortsättning i *Essays* som kopplar problematiken till aktuella händelser i Humes samtid. Ett genomgående tema är den dubbelhövdade staten, å ena sidan staten som absolut oundgänglig för att inte samhället ska falla samman, å andra sidan ett hot gentemot det vanliga samhället och den frihet som Hume ser som nödvändig för alla mänskliga framsteg. Staten var ett samhälle i sig och fungerade enligt samma mekanismer. De styrande var vanliga människor som kunde frestas att utnyttja sina maktpositioner för egna intressen. En viktig och betydande problematik i Humes essäer är just hur tendenserna inom staten eller den politiska styrelsen ska hanteras. Vilka förhållanden påverkar staten i riktning mot att främja individernas strävande för materiell välfärd och vilka leder den mot att expandera och bli ett mål i sig? I en sen essä pekar Hume ut den svåra balansgång som politiskt styrande innebär.

In all governments, there is a perpetual intestine struggle, open or secret, between AUTHORITY and LIBERTY; and neither of them can ever ab-

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

solutely prevail in the contest. A great sacrifice of liberty must necessarily be made in every government; yet even the authority which confines liberty can never, and perhaps ought never, in any constitution, to become quite entire and uncontrollable.²⁵

I den klassiska politiska teorin var konstitutionens utformning det viktigaste medlet för att garantera en balans mellan frihet och maktutövning. Även Hume ger konstitutionen en central roll och argumenterar för att en god författning förmår påverka människans natur. Ett fåtal människor är goda medborgare av sig själva, men de flesta styrs av kortsiktiga och näraliggande intressen som kan vara ytterligt destruktiva för samhället. I ett gott styrelseskick vänds detta egenintresse till något positivt. Det motsatta kan också inträffa. Om lämpliga lagar saknas uppstår brottslighet och oordning. Staten är således samhällets styrmekanism, men beroende av goda politiker och lagar för att fungera.

But a republican and free government would be an obvious absurdity, if the particular checks and controuls, provided by the constitution, had really no influence, and made it not the interest, even of bad men, to act for the public good. Such is the intention of these forms of government, and such is their real effect, where they are wisely constituted: As on the other hand they are the source of all disorder, and of the blackest crimes, where either skill or honesty has been wanting in their original frame and instirution.²⁶

Men Humes analys av rättvisans uppkomst leder honom till att se staten som beroende av de övriga samhällsprocesserna. Staten fungerade inte som en autonom sfär med den politiska dygden som utmärkande egenskap. Det aktuella politiska läget vittnade om andra betydelsefulla och starkare krafter än de konstitutionellt formella. Trots en maktbalanserad författning dominerades England av ett växande antal borgerliga och adliga familjer med stora ekonomiska intressen och samtidigt avsevärt politiskt inflytande. De traditionella bärarna av politisk dygd blev allt färre och de ekonomiska processerna växte i betydelse i samhället som helhet. I den politiska teorin var det ett exempel på korruption. Men var korruptionsbe-

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

greppet adekvat i förhållande till den pågående utvecklingen? Såväl staten som samhället hade uppnått en komplexitet som saknade motsvarighet i historien.

En orsak till att staten förändras och speglar samhällsprocesserna är att de styrande har samma egenskaper som flertalet människor. I en av de tidigaste essäerna diskuterar Hume problemet med de styrandes karaktär i förhållande till statens mål. Hur ska politikerna kunna agera osjälviskt och i allmänintressets namn? Varför skulle egennyttiga individer förvandlas till osjälviska politiker? En vedertagen maxim inom politiken var att »every man ought to be supposed a *knave*, and to have no other end, in all his actions, than private interest». ²⁷ Hur hade England lyckats hantera detta problem på ett konstruktivt sätt?

En viktig faktor var 1689 års författning. Politisk frihet och frånvaro av absolutism hade stimulerat industrin, handeln, vetenskapen och kulturen. Maktutövningen hade verkligen skett i allmänintressets namn och hjälpmedlet hade varit en bra författning som förhindrat maktnmissbruk, genom maktbalans. En uttalad poäng med en maktbalanserad författning är att den gör gruppintresset till en drivkraft för det allmännas bästa. Maktbalansen innebär i bästa fall att kraftfullheten i gruppegoismen vänds till att bli progressiv och samhällsuppbyggande. Men just genom att balanseras mot en annan lika stark grupp skyddar en klokt konstruerad författning mot att staten tas över av sårintressen.

(...) where the power is distributed among several courts, and several orders of men, we should always consider the separate interests of each court, and each order; and if we find that, by the skilful division of power, this interest must necessarily, in its operation, concur with public, we may pronounce that government to be wise and happy. ²⁸

Men när Hume pläderar för den maktbalanserade författningens fördelar hämtar han en del av sina argument utanför den politiska teorin. Det starkaste argumentet mot en absolutistisk statsmakt var att det stred mot människans natur. Det gick inte att förbjuda ondska, odygdsighet, egenintresse,

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

utan istället måste statsapparaten utformas på ett sätt som innebar ett erkännande av människans svagheter, att hon var »incurable», men i en konstruktiv utformning som innebar att man gjorde dem till drivkrafter för samhället.²⁹ Det gällde inte bara för folket i gemen, utan även för de styrande. Också den politiska apparaten är uppbyggd av människor med samma drivkrafter som i det övriga samhället. I ett exempel om hur den engelska maktfördelningen fungerar illustreras hur svaga de formella mekanismerna är.

The share of power allotted by our constitution to the house of commons is so great, that it absolutely commands all the other parts of the government. The king's legislative power is plainly no proper check to it. For though the king has a negative in framing laws; yet this, in fact, is esteemed of so little moment that whatever is voted by the two houses, is always sure to pass into a law, and the royal assent is little better than a form.³⁰

Kungens vetomakt är således begränsad. Den egentliga makten ligger i att skriva agendan, att välja vilka frågor som ska bli föremål för offentlighet och slutligen reglering genom lagstiftning. När ett ärende hunnit så långt, skulle kungens vägran uppfattas som en godtycklig maktdemonstration, oavsett sakinnehållet. Kungens exekutiva makt är tänkt att vara en motvikt mot parlamentets lagstiftande makt. Men Hume påpekar att all verkställighet kräver ekonomiska resurser och den makten har underhuset helt i sin hand. Hur enkelt vore det inte för underhuset att tillförskansa sig all makt gentemot kronan!³¹ Men ändå fungerar systemet balanserat och begränsar den politiska elitens egoistiska maktsträvanden. Underhusets medlemmar uppför sig som om de vore de osjälviska och rationella individer som Hume visat egentligen inte finns. Hur är det möjligt?

Lösningen finns på det informella planet. Kronans makt är betydligt större än vad författningen ger vid handen. Parlamentets medlemmar är på ett informellt plan beroende av att ha väl fungerande relationer till denna maktapparat. Därför fungerar maktbalansen, men med stöd av andra mekanismer än väntat. Den är beroende av *informella* överenskommelser.

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

We may, therefore, give to this influence what name we please; we may call it by the invidious appellations of *corruption* and *dependence*, but some degree and some kind of it are inseparable from the very nature of the constitution, and necessary to the preservation of our mixed government.³²

Underhusets formella intresse av ökad makt begränsas av individernas psykologiska konstitution; umgänget med kungen och hovet i syfte att uppnå personliga fördelar. Men det informella beroendeförhållandet är en skör balansgång. Det bygger på att ingen part blir fullständigt korrumperad och glömmer att de företräder allmänintresset. Den radikala slutsatsen blir att staten fungerar enligt samma mekanismer som samhället i övrigt. Hume betraktar staten som ett samhälle i sig, karaktäriserad av såväl rationella och som irrationella element. Därmed överskrids den klassiska teoris problematik.

De komplementära samhällssfärerna

Om man såg stat och samhälle som en helhet med samma processer uppstod frågan om moralens förankring. Hur kunde dess regler få en bindande kraft? En av huvudpöängerna i *Treatise* var att moralen uppstod oavsiktligt och kunde etablerad som artificiell dygd, bli en återverkande kraft. Ur de informella mekanismerna — ytterst grundade i människans natur — växte de formella systemen. Översatt till politikens område betydde det att staten också måste begripas som ett samhälle i sig, med samma typ av rationalitet som samhället i övrigt. Det innebar inte att den var reducerbar till samhället, utan givetvis hade den också sina utmärkande särdrag.

De formella mekanismernas svaghet och informalitetens styrka leder Hume till en viktig slutsats. Den politiska dygden måste ha en bredare förankring än i en numerärt begränsad moraliskt och intellektuellt överlägsen politisk elit. Om moralen hade sitt ursprung i samhällets behov, vad var naturligare än att förankra den här? Samhällets ekonomiska, kulturella och vetenskapliga expansion hade illustrerat att de bästa kvalitéer fanns bland den nya medelklassen. Det växande välståndet hade inte bara gynnat dem

själva, utan kommit helheten till godo. Slutsatsen av detta måste då vara att den privata sfärens och ekonomins karaktäristiska egenskap inte enbart var egenintresse. Den klassiska dygdeteorins uppdelning av samhället i två autonoma sfärer med olika värdemönster var anakronistiskt i förhållande till samtidens erfarenheter. I stället fanns grunden för den politiska dygden i *bela* samhället.

Men även om man kunde godta dygdens utbredning uppstod frågan varifrån de politiska idealen skulle återgenereras. I den nya historiska situation som förelåg var statens förmåga till kraftfull maktutövning viktigare än någonsin och styrfunktionen nödvändig. Men premisserna var radikalt förändrade. Staten skulle ta hänsyn till ett betydligt mer komplext skeende än tidigare, den skulle särskilt gynna de förhållanden som främjade samhällets blomstring. Den skulle stimulera och söka den politiska dygden överallt, inom såväl ekonomins som vetenskapens sfärer. Hur skulle detta över huvud taget vara möjligt om staten styrdes av en girig borgerlighet utan moraliska ideal från dygdetraditionen?

I två historiskt upplagda essäer »Of commerce» och »Of refinement in the arts» ger Hume ett nytt perspektiv på den politiska dygdens förankring i samhället. Han ger dygden en fortsatt central ställning för samhällets stabilitet, men kompletterar med vissa synsätt från naturrätten.³³ Här saknade politiken det uttalade egenvärde som fanns i den antika dygdetraditionen. Den måste finnas för att skydda medborgarnas liv och egendom, men i övrigt lämna dem i fred. En viss del av samhällets resurser måste avsättas till offentliga utgifter för att täcka kostnader för försvar, rättsväsende och andra infrastrukturella behov. Men staten i sig kan aldrig skapa välbstånd, utan det är individernas och familjernas arbete som bygger upp samhället. Genom Francis Hutcheson, genom egna studier av Cicero, Pufendorf m.fl. hade Hume kommit i kontakt med denna uppfattning.³⁴

Europas ekonomiska utveckling hade inletts med en ökande handel och det tar Hume till utgångspunkt för att beskriva egenintressets positiva effekter. I ett handlande land kommer medborgarna i kontakt med varor och ting som väcker deras habegär. Om medborgarna vet att de genom att ar-

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

beta hårt kan komma över dessa varor stimuleras arbetslusten som i sin tur leder till ökad produktivitet. Men produktivitetsökningen sker bara om landet har en rättsordning som garanterar skydd för individens egendom, inte bara från rövare utan också för övergrepp från statens sida. Folket har ingen drivkraft att öka sin arbetsinsats om det inte leder till materiell förbättring.

They have no temptation, therefore, to encrease their skill and industry; since they cannot exchange that superfluity för any commodities, which may serve either to their pleasure or vanity. A habit of indolence naturally prevails. The greater part of the land lies uncultivated.³⁵

I början av utvecklingsprocessen är det lättare att exportera det egna överflödet och köpa grannens färdiga varor. Men ofta leder handeln till att det uppstår en inhemsk produktion av likvärdig kvalitet, det utländska exemplet verkar stimulerande och en industrialiseringsprocess påbörjas. Slutresultatet blir ett ökat nationellt välstånd.

In short, a kingdom, that has a large import and export, must abound more with industry, and that employed upon delicacies and luxuries, than a kingdom which rests contented with its native commodities. It is, therefore, more powerful, as well as richer and happier. The individuals reap the benefit of these commodities, so far as they gratify the senses and appetites. And the public is also a gainer, while a greater stock of labour is, by this means, stored up against any public exigency; that is a greater number of laborious men are maintained, who may be diverted to the public service, without robbing any one of the necessaries, or even the chief conveniencies of life.³⁶

Hume visar att även staten sannolikt gynnas av det växande välståndet. Tack vare den ökade produktiviteten behövs mindre arbetskraft än tidigare för att framställa livets nödtorft. Staten kan dra in överskottet utan att samhället hotas. I händelse av krig kan staten lätt förvandla arbetskraft till soldater och det finns tillräckligt med rikedom för att finansiera kriget.

In times of peace and tranquillity, this superfluity goes to the maintenance

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

of manufactures, and the improvers of liberal arts. But it is easy for the public to convert many of these manufacturers into soldiers, and maintain them by that superfluity, which arises from the labour of the farmers.³⁷

De antika samhällena hade i mycket stor utsträckning dominerats av krigen. Här var statens uppgift att upprätthålla en anda av patriotism och stridslust som motiverade medborgarna till stora uppoffringar och heroiska gärningar. Staten tog medborgarnas känslor i anspråk i allmänintressets namn. Men en sådan underkastelse var bara möjlig i ett kortsiktigt perspektiv. Det byggde på en elitistisk maktutövning med stora inslag av tvång. Hotet om ekonomisk stagnation och allmän misär, och till slut statens undergång fanns alltid med i bilden. Här finner vi Humes svar på varför de antika rikena gick under. Staten och dess krigsverksamhet sög ut samhällets resurser och kvävde lovande tendenser till stabila ekonomiska och kulturella tillstånd.³⁸ Det fanns inget överskott att mobilisera av livsmedel och arbetskraft. Hume visar att identifikationen av offentliga intressen — oftast kanaliserat genom staten — med allmänintresse kan ifrågasättas i ett historiskt perspektiv. Statens intressen hade ofta stått i direkt motsättning till samhällets överlevnad, särskilt om landets ekonomi huvudsakligen byggts på jordbruk.

1700-talets nya ekonomiska och politiska situation måste i Humes perspektiv leda till en förändrad samhällsteori. I längden var det ohållbart att enbart värdesätta den politiska sfären och upprätthålla en politisk ordning som svarade mot en förlegad social organisation. Den feodala uppdelningen i en ekonomiskt stark men politiskt betydelselös borgarklass, och en ekonomiskt oberoende men politiskt dominerande adel var överspelad.

De privata och offentliga sfärerna står i ett ömsesidigt beroendeförhållande till varandra. Framgång i den privata sfären innebär inget hot och expansion av egenintressen, utan tvärtom kan staten gynnas av detta. Men då måste den förda politiken ta hänsyn till medborgarnas känslor, deras längtan efter ett bättre liv. De egenskaperna som därigenom stimulerades var inte bara nyttiga i den privata sfären utan var ett oundgängligt nytillskott till den offentliga sfären.

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

But industry, knowledge, and humanity, are not advantageous in private life alone: They diffuse their beneficial influence on the *public*, and render the government as great and flourishing as they make individuals happy and prosperous.³⁹

Statsapparaten måste utformas på ett sätt som innebar ett erkännande av människans egenintresse, men i en konstruktion som innebar att man gjorde dem till drivkrafter för samhällsutvecklingen. Om välbefinnande skulle åstadkommas måste de politiska styrprocesserna samspela med det mänskliga egenintresset, inte förtrycka eller förneka det, »our passions are the only causes of labour»⁴⁰ och »sovereigns must take mankind as they find them, and cannot pretend to introduce any violent change in their principles and ways of thinking».⁴¹

Hume ser medelklassens uppkomst som en av de mest betydelsefulla förändringarna för det politiska livet. De dygder som kännetecknar det goda samhället, rättvisan och dess avläggare »humanity, benevolence, friendship, public spirit, and other social virtues of the stamp»⁴² var genom den växande medelklassen på väg att få en ny stabil social bas. Medelklassens nya dygder »industry, knowledge, and humanity» betydde en förstärkning av den politiska dygden som helhet, även om egenintresset och allmänintresset inte sammanföll i varje enskilt fall.⁴³ De hade personliga kvaliteter som var förtjänstfulla även i ett samhällsperspektiv. De representerade såväl ekonomiska som politiska intressen. Därmed överbryggade de också den gamla motsättningen mellan egenintresse och allmänintresse.

(...) that middling rank of men, who are the best and firmest basis of public liberty. These submit not to slavery, like the peasants, from poverty and meanness of spirit; and having no hopes of tyrannizing over others like the barons, they are not tempted, for the sake of gratification, to submit to the tyranny of their sovereign. They covet equal laws, which may secure their property, and preserve them from monarchical, as well as aristocratical tyranny.⁴⁴

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

Medelklassens framväxt hade inneburit att allt fler medborgare hade fått såväl ekonomiska som sociala möjligheter att engagera sig politiskt. De hade mer än någon annan samhällsklass ett uttalat intresse av såväl frihet från förtryck som att aktivt kunna påverka politiken. De behövde lagar och ett stabilt maktbalanserat styrelseskick om affärerna skulle lyckas. Detta beroende mellan den offentliga sfären — politiken — och ekonomisk utveckling gav politiken förutsättningar som den tidigare knappast haft.

Laws, order, police, discipline; these can never be carried to any degree of perfection, before human reason has refined itself by exercise, and by an application to the more vulgar arts, at least, of commerce and manufacture. Can we expect, that a government will be well modelled by a people, who know not how to make a spinning-wheel, or to employ a loom to advantage? Not to mention, that all ignorant ages are infested with superstition, which throw the government off its bias, and disturbs men in the pursuit of their interest and happiness.⁴⁵

Vad Hume hävdade var att sann politisk dygd kan existera först i ett ekonomiskt utvecklat land. Om den politiska dygden är begränsad till en elit innebär det att den politiska friheten vilar på en skör grund. Först om dygden bärs upp av folkflertalet — eller i Humes perspektiv medelklassen — finns det reella förutsättningar för en stabil politisk frihet. Deras medverkan blev garantin för en lovande framtid av fortsatt vetenskaplig utveckling, ekonomisk tillväxt och politisk frihet. Hume ser ett klart samband mellan de mänskliga dygderna och civilisationens framsteg.

The spirit of the age affects all the arts; and the minds of men... The more these refined arts advance, the more sociable men become: nor is it possible, that, when enriched with science, and possessed of a fund of conversation, they should be contented to remain in solitude, or live with their fellow-citizens in that distant manner, which is peculiar to ignorant and barbarous nations. They flock into cities; love to receive and communicate knowledge; to show their wit or their breeding; their taste in conversation or living, in clothes or furniture. Curiosity allures the wise; vanity the foolish; and pleasure both. Particular clubs and societies are everywhere for-

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

med: Both sexes meet in an easy and sociable manner and the tempers of men, as well as their behaviour, refine apace ... Thus *industry*, *knowledge* and *humanity*, are linked together by an indissoluble chain, and are found, from experience as well as reason, to be peculiar to the more polished, and, what commonly denominated, the more luxurious ages.⁴⁶

Dygdens förankring i hela samhället löser flera problem. För det första innebär det att hela samhället från detta perspektiv fungerar enligt samma dynamik. Det moraliska värdemönstret är inte begränsat till staten, utan även den privata sfären följer samma logik. I såväl stat som privatsfär finns både allmän- och egenintresse representerat. Humes upptäckt att staten i praktiken fungerade på samma sätt som samhället i övrigt är nära förbunden med hans övertygelse att människan fungerar enligt lagbundna principer som ytterst beror på medvetandets konstruktion. Därför uppvisar alla mänskliga sammanslutningar samma mönster och översatt till moralen innebär det att staten och samhället har gemensamma egenskaper. När staten når en viss storlek och komplexitet kan inte den enskilde aktören överblicka och ständigt befinna sig på den generella nivån. Inom den stora staten växer små undergrupperingar fram som fungerar på informell basis — i analogi med familjer eller lokalsamhällen i den privata sfären. I den gamla diskursen benämndes detta fenomen korruption, men Hume ser det som en naturlig följd av den mänskliga naturen. I bästa fall agerar politikerna rättvist och med det allmännas bästa för ögonen, men vi måste också till rimliga gränser godta att de agerar utifrån den lilla världens horisont.

I Humes perspektiv blir författningen och lagarna det främsta hjälpmedlet för staten att agera för allmänintresset. För även om Hume pekar ut bristerna ska idealet av allmännyttigt och rättvist handlande vara normerande för den offentliga sfärens verksamhet. Staten ska sträva efter att vara den politiska dygdens essens — rättvisa — och inte »managing the passions». I ett ofta citerat avsnitt uttrycker Hume sin aktning för lagstiftaren, den person som ska synliggöra rättvisans abstrakta principer.

Of all men, that distinguish themselves by memorable achievements, the first place of honour seems due to LEGISLATORS and founders of states,

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

who transmit a system of laws and institutions to secure the peace, happiness, and liberty of future generations [...] Not to mention, that general virtue and good morals in a state, which are so requisite to happiness, can never arise from the most refined precepts of philosophy, or even the severest injunctions of religion; but must proceed entirely from the virtuous education of youth, the effect of wise laws and institutions.⁴⁷

Slutord

David Humes författarskap genomsyras av övertygelsen att det pågick en unik civilisationsprocess som för första gången i den kända historien skapade möjligheter för ett gott liv för folkflertalet. Men om denna omvandlingsprocess skulle lyckas måste samtiden förstå ekonomins och politikens villkor. Studiet av historien hade lärt Hume att människorna sällan förstod hur samhället fungerade. Han gör till sin livsuppgift att förmedla sina erfarenheter. Hume är övertygad om att det krävdes andra samhällstillvända egenskaper hos medborgarna än vad som betonades i den världsfrånvända kristna moraltraditionen. Här erbjöd den antika dygdetraditionen ett alternativ med sin tydliga inriktning på det världsliga livet.

För att förmedla sina lärdomar använde Hume ett historiskt och jämförande perspektiv. Det nuvarande samhället var kulmen på en lång civilisationsprocess som börjt med ett primitivt stamsamhälle. Med hjälp av historien förklarade Hume hur staten och rättvisan uppkommit. Staten hade sitt ursprung i människornas behov av överlevnad och rättvisa. Den var rationell eller irrationell beroende på hur de verksamma människorna inom systemet agerade. Samhällets drivkrafter fanns hos människorna själva i deras behov av framgång, lycka och välbefinnande. Ett gott styre förstod att skydda dessa egenskaper och omvandla dem till samhällsfenomen som i sin tur påverkade människorna. Det innebar att allmänintresset aldrig fick avvika för långt från den genomsnittliga medborgarens intressen för att kunna påverka och vara en drivkraft. Allmänintressets starkaste väktare fanns i den nya medelklassen. Som just »mellanklass» befann de sig ovan den beroende och inskränkta bondeklassen, och under aristokratin som i

förhållande till sin numerär hade ett stort politiskt inflytande. För Hume kom inte hotet utan hoppet underifrån. En ny historisk situation, marknadsekonomins framväxt hade löst den klassiska dygdeteorins problem hur det privata och allmänna är relaterat till varandra, den växande medelklassens intressen sammanfaller med hela samhällets intressen.

Noter

- 1 Hänvisningarna till Essays är T.H. Green och T.H. Grose från 1898, *Essays, Moral, Political and Literary*, Longmans Green, London, i hänvisningarna förkortade till (*Essays*). Hänvisningarna till Treatise är L.A. Selby-Bigge, andra upplagan, utgiven 1978 på Oxford University Press, i fortsättningen förkortad till *Treatise* (T). Den första upplagan utkom 1739–1740. För *Enquiry Concerning Human Understanding* (EU) och *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (EM) är hänvisningarna till L.A. Selby-Bigge, tredje upplagan, Oxford University Press, 1975. Första upplagan kom ut 1748–1751. Samtliga Humes arbeten har komplicerade utgivningshistorier som försvårar att ange exakta publiceringsdatum.
- 2 För Humes förhållande till antika idéströmningar, se Peter Jones *Hume's Sentiment. Their Ciceronian and French Context*, Edinburgh University Press, 1982 och även V. M. Hope *Virtue by Consensus. The Moral Philosophy of Hutcheson, Hume and Adam Smith*, Oxford University Press, 1989, särskilt sid. 12–22.
- 3 Jag har valt termen antik dygdetradition som beteckning för vad John Pocock kallar »civic humanism». Se John Pocock i *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, 1975.
- 4 T534ff.
- 5 Se den korta essän »A character of Sir Robert Walpole», *Essays* s. 395f.
- 6 För Humes förhållande till samtidens politiska och ekonomiska utveckling, set.ex. Nicholas Phillipson *Hume*, Weidenfeld & Nicholson, London 1989.
- 7 För en utredning av korruptionsbegreppets historia, se J. Peter Euben »Corruption» i *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge University Press, 1989.
- 8 Se John Pocock a.a. särskilt sid. 423–505, för denna tolkning av den politiska utvecklingen.
- 9 Författad av John Trenchard och Thomas Gordon, publicerade först i *The London Journal* 1721 och senare i *The British Journal*. Se M.M. Goldsmith »Liberty, luxury

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

and the pursuit of happiness», s. 229, i *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, utg. Anthony Pagden, Cambridge University Press, 1987. Shelley Burtt diskuterar dem i *Virtue Transformed. Political Argument in England 1688–1740*, Cambridge University Press, 1992.

10 Se Goldsmith a.a. s. 240.

11 Se Goldsmith a.a. s. 239.

12 Mandeville anger att det främsta målet för hans attack var de moralfilosofer som menade att människan av naturen var osjälvisk och moralisk. Han exemplifierar med Lord Shaftesburys teorier. Se Burtt a.a. s. 131.

13 Frasen kommer från John Pocock i *The Machiavellian Moment*, s. 459. Se även uppsatsen »Virtue, rights and manners» i *Virtue, Commerce and History*, Cambridge University Press, 1985, s. 48f., där han argumenterar för att »virtue was redefined ... with the aid of a concept of mariners».

14 Shelley Burtt har i *Virtue Transformed* undersökt den engelska debatten i detta syfte. Hon menar att *Cato's letter* innehöll en uppmaning till engelska folket att värna om den politiska dygden, men i en moderniserad variant, utan att ställa politiken i motsättning till de personliga intressena. Se särskilt kapitel 8. Burtt diskuterar inte Humes teorier. Det gör däremot John Pocock dock utan att sätta dem i relation till dygdeteorin. Se även Alasdair MacIntyre i *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth 1988. Han presenterar Hume som kritiker av den etiska rationalismen, men menar att hans lösning innebar social relativism, s. 311f.

15 John Locke *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with an Introduction by P.H. Nidditch, Oxford University Press, 1975, bok I, kap. 3:17.

16 A.a. bok I, kap. 3:18.

17 A.a. bok I, kap. 3:18.

18 Denna syn på Hume är såvitt jag förstår den gängse. Se exempelvis Alasdair MacIntyre i *After Virtue, a study in moral theory*, Duckworth, 1985 (1981) som hävdar tvärt emot min uppfattning, att Humes syn på moralen innebar att den »lacked any public, shared rationale och justification», a.a. s. 50. Se också Martha Nussbaum i *Times Literary Supplement*, 3 juli 1992 som refererar uppfattningen att Hume gjorde passionerna oåtkomliga för förnuftet.

19 Aristoteles *Den nikomachiska etiken*, Daidalos, 1988, s. 49f. Aristoteles skiljer på den intellektuella och moraliska dygden, där den senare uppstår på grund av vanan. Av naturen är vi mottagliga för de moraliska dygderna. Däremot är de intellektuella dygderna inte karaktärsdygder utan uppstår genom undervisning.

20 Peter Jones påpekar att uttrycket troligen kom från Pierre Bayles *Dictionnaire Historique et Critique*. Se *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, s. 5.

21 T479 »In short, it may be establish'd as an undoubted maxim, that no action can be virtuous, or morally good, unless there be in human nature some motive to produce it, distinct from the sense of its morality».

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

- 22 T479f.
- 23 För förhållandet mellan David Humes och Adam Smiths syn på rättvisa som ett naturligt fenomen, se Knud Haakonssen *The Science of a Legislator*, Cambridge University Press, 1981.
- 24 T483.
- 25 »Of the origin of government» (*Essays* 116). Denna essä skrevs först 1774 och publicerades efter Humes död 1777 i en samlingsutgåva.
- 26 »That politics may be reduced to a science», (*Essays* 99).
- 27 »On the independency of parliament» (*Essays* 117f.).
- 28 »On the independency of parliament» (*Essays* 119).
- 29 Citatet i sin helhet lyder: »But much more frequently, he is seduced from his great and important, but distant interests, by the allurements of present, though often very frivolous temptations. This great weakness is incurable in human nature.» Se »Of the origin of government», *Essays*, s. 114. Jämför också *Treatise*, s. 537.
- 30 »Of the independency of parliament» (*Essays* 120).
- 31 Se a.a. s. 120.
- 32 »Of the independency of parliament» (*Essays* 120).
- 33 Detta perspektiv på Humes politiska teorier diskuteras av John Robertson i »The Scottish Enlightenment and the civic tradition» s. 156f., i *Wealth and Virtue*, Cambridge University Press, 1983. Robertson menar att Hume i essäerna »Of commerce» och »Of public credit» ifrågasatte det komplementära förhållandet mellan stat och samhälle från *Treatise*. Dock menar han att Hume såg medelklassens politiska inflytande som centralt i en fortsatt positiv ekonomisk utveckling, men utan att precisera dess politiska roll.
- 34 För Humes förhållande till naturrätten se t.ex. Duncan Forbes *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge University Press, 1975.
- 35 »Of commerce» (*Essays* 293).
- 36 »Of commerce» (*Essays* 295).
- 37 »Of commerce» (*Essays* 293).
- 38 »Of commerce» (*Essays* 291f.).
- 39 »Of refinement in the arts» (*Essays* 302).
- 40 »Of commerce» (*Essays* 293).
- 41 »Of commerce» (*Essays* 292).
- 42 EM204.
- 43 Hume använder uttrycket »middling rank». Se *Essays* s. 306, »Of Refinement of the Arts.» Se även »Of the Populousness of Ancient Nations», s. 398ff., där Hume diskuterar vilka konsekvenser frånvaron av en stabil social hierarki kan ha för ekonomins utveckling. Se också John Robertson i »The Scottish Enlightenment and the civic tradition» i *Wealth and Virtues*. 158ff.
- 44 »Of refinement in the arts» (*Essays* 306).

DAVID HUME OCH FÖRNYELSEN AV MORALFILOSOFIN

- 45 »Of refinement in the arts» (*Essays* 303).
- 46 »Of refinement in the arts» (*Essays* 301f.).
- 47 »Of parties in general» (*Essays* 127).

Diskussionen om emotioner i nyare anglosaxisk filosofi

Simo Knuuttila

1.

Vid sidan av kognitionsvetenskapens grundfrågor har teorier om emotioner blivit ett av de mest diskuterade ämnena i anglosaxisk filosofi om medvetande och handling. Tiohundra böcker har publicerats sedan sjuttioalet om emotionella tillstånd, om enskilda emotioner och om emotionernas roll i social praxis, i kommunikation och i etiskt beteende. Det är inte så lätt att utpeka bakgrunden till denna utveckling, men om man tänker på de berörda frågorna, kan man kanske säga, att problemkomplexet har erbjudit en skärningspunkt, där olika teoretiska och praktiska resonemang kan mötas på ett sätt som visat sig fruktbart. I själva diskussionen hänvisas ofta till skillnaden mellan de tidigare psykologiska känsloteorierna, som betraktas som misslyckade på många sätt, och den nyare kognitiva ansatsen, som har öppnat ett mera lovande och inspirerande perspektiv på emotioner.

Det är typiskt för den filosofiska emotionslitteraturen, att gängse språkbruk rörande emotioner anses som en *prima facie* legitim utgångspunkt och inte bara som systematiskt vilseledande, såsom några kritiker av »folkpsykologin» har föreslagit. Anknytningen till vardagspsykologiska tankebanor ger många avhandlingar en prägel av bidrag till en begreppslig filosofisk

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

antropologi, och detta intryck bekräftas genom att man ofta diskuterar på samma gång ontologiska, semantiska, kunskapsteoretiska och handlingsteoretiska frågor. Det hör till bilden, att ett emotionellt tillstånd vanligen uppfattas som intentionalt: vi är rädda för något, glada över något, förargade på någon över något, stolta över något och så vidare. Denna aspekt förenas med en representationsfunktion, och följaktligen talar man om de kognitiva och rationella egenskaperna hos emotioner. Men som redan antytts finns det också kritiska inlägg enligt vilka en vetenskaplig psykologi inte borde befatta sig med trosföreställningar, önskningar och liknande intentionella attityder; åtminstone borde man inte förutsätta, att de har någon psykologisk verklighet. (Se t.ex. D.C. Dennett (1978), P.M. Churchland (1981), S. Stich (1984).)

De författare, som jämför sina egna idéer med historiska ståndpunkter, gör det ofta på samma schematiska sätt. Ett exempel är William Lyons' bok *Emotion* (1980), som har påverkat många andra arbeten. Enligt Lyons går den historiska linjen från den aristotelisk-thomistiska kognitiva teorin till den cartesiska synen om emotioner som sensationer och sedan genom William James till behaviorismen. Inom psykologin har psykoanalytiska och instinktorienterade teorier bidragit till att det kognitiva synsättet har åter blivit allmännare, och den nyare filosofiska diskussionen var i början starkt influerad av Wittgensteins filosofi. I själva verket är de historiska analyserna ganska summariska, och sannolikt kommer vi att se en mängd mer nyanserad forskning om emotionsteorier i filosofins historia. Lyons fäster i sin bok uppmärksamhet på analoga tendenser i filosofiska och psykologiska diskussioner, men det är mera vanligt, att företrädare för dessa discipliner inte visar mycket intresse för varandras arbete. Ett undantag är Ronald de Sousa's bok *The Rationality of Emotions* (1987), som är den mest omfattande av de nya filosofiska arbetena på temat. Den innehåller bl.a. en filosofisk diskussion av psykologiska, neurofysiologiska och evolutionistiska teorier. De Sousa anser, att det ännu inte är möjligt att definiera emotion på ett tillfredsställande sätt. Hans bok representerar, kunde man säga, vad Aristoteles kallade dialektik, och därför är den ställvis svår att läsa.

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

Min avsikt i det följande är att presentera några av de frågeställningar som har tagits upp i den filosofiska diskussionen om emotioner. Jag behandlar först olika uppfattningar om emotionernas konstitutionella element (2). Därefter ger jag några exempel på diskussionen om emotionernas olika objekt (3) och på uppfattningar om emotionernas motiverande roll (4). Många arbeten och delområden förblir obehandlade. Det finns till exempel en stor mängd filosofiska studier över enskilda emotioner och deras specifika egenskaper men också över frågan i vilken mening man överhuvudtaget kan tala om en viss emotion och dess förhållande till andra emotioner. (Se t.ex. A.O. Rorty, ed. (1980), G. Taylor (1985), P.S. Greenspan (1988), J.P. Day (1991).) Denna diskussion berör också ofta de mera omfattande frågorna om reduktionism, realism, naturalism eller konstruktivism i samband med emotioner. (Se t.ex. R. Harré, ed. (1986), R. de Sousa (1987).) En ganska omskriven fråga gäller emotionernas rationalitet och olika former av rationalitet i detta sammanhang. (Det finns i D.M. Farrell (1988) en enligt problemområdet indelad selektiv bibliografi.)

2.

Då man i samband med en emotion kan tala om olika saker, till exempel om objekt, orsak, tro, önskan, förnimmelse, affekt, motivation, beteendemönster osv, har många filosofer funnit det nyttigt att fråga, vilka av dem hör till själva emotionen och vilka kanske är förutsättningar eller följdföreteelser. Det finns i litteraturen mer eller mindre detaljerade översikter, där teorierna har grupperats på grund av hur en emotion begränsas i dem (t.ex. W. Lyons (1980), R. de Sousa (1987), D.M. Farrell (1988)), och det är lättast att beskriva en av dessa exposéer, som i sina huvuddrag är ganska likartade. Jag börjar med att referera och kommentera första delen av O.H. Greens bok *Emotions* (1992).

Green indelar moderna filosofiska teorier om emotioner i tre grupper. Den första och mest diskuterade består av vad han kallar *komponentteorier*. Som exempel på teorier av denna typ nämnes A. Kenny (1963), R. Trigg

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

(1970), J.R.S. Wilson (1972), J. Neu (1977), W. Lyons (1980), G. Taylor (1985), R. de Sousa (1987), R. M. Gordon (1987) och P.S. Greenspan (1988). Komponentteorier har också varit populära hos psykologer, t.ex. M. Arnold (1960), C.E. Izard (1977), J.R. Averill (1980), R. Lazarus (1980), R. Plutchik (1980) och A. Ortony *et al.* (1988). Bland äldre tänkare hänvisar Green till Aristoteles, Thomas av Aquino, Rene Descartes, William James, Wilhelm Wundt, och Sigmund Freud. Dessa teoriers stora popularitet beror, enligt Green, på deras mångsidighet. De ligger också nära den populärpsykologiska synen på emotioner: man föreställer sig att vissa emotioner förekommer i vissa situationer på grund av typiska iakttagelser och omdömen och att de vanligen innehåller psykiska affekter eller kroppsliga förändringar och ofta motiverar beteendet enligt mer eller mindre fasta mönster.

Green anmärker, att det finns komponentteorier, i vilka kognitiva värderingar eller trosföreställningar inte har ansetts nödvändiga för emotioner, fastän de vanligen innehåller en kognitiv och en affektiv del; så till exempel A. Kenny (1963), G. Pitcher (1965), W. Alston (1967), och A. Melden (1969). Men mestadels förutsätter dessa teorier, fortsätter Green, att en värderande trosakt eller -attityd med en trosföreställning fungerar som orsak till en aktuell emotion eller ingår som en konstituent i den, och det är just detta bakgrundsantagande i komponentteorierna Green huvudsakligen vill kritisera i sin bok. Hans tes är, att emotionernas intentionalitet behandlas i komponentteorier som indirekt intentionalitet och att den faktor som anses som ansvarig för intentionaliteten är den kognitiva tron. Emedan emotioner inte identifieras med det kognitiva elementet, finns det olika möjligheter att förstå relationer mellan emotion och tro. På grund av skillnader i detta hänseende indelar Green komponentteorier i tre underarter. (1) I kausala teorier anses tron som orsak till emotionen, men den räknas inte som emotionens konstituent. Själva emotionen består av icke-intentionala element såsom affekter, kroppsliga förändringar och beteendetendenser. Som företrädare för detta betraktelsesätt nämner Green M. Arnold (1960), J.R.S. Wilson (1972), W. Lyons (1980), R. Plutchik (1980),

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

R.M. Gordon (1987), P.S. Greenspan (1988) och A. Ortoni (1988). (2) Enligt den kausalkonstitutionella synen är tron inte bara orsak till emotionen, men den hör också till emotionens konstituenten. Detta tankesätt har utvecklats av J. Neu (1977) och R. Lazarus (1980). (3) Den tredje idén är att tron är en väsentlig konstituent av en emotion; den är inte orsak till emotionen, men den kan förorsaka icke-intentionala delar i den. (I. Thalberg (1977), J.R. Averill (1980), W. Lyons (1980), och R. de Sousa (1987) .)

Jag skall inte bedöma Greens indelningar i detalj, men hans systematiska intresse förefaller att göra dem något otillförlitliga. Såsom vi skall se, är Greenspan (1988) inte ett exempel på den kausala teorin, och det hade räckt med att inkludera Lyons (1980) i den tredje gruppen. Lyons (1980, 44–6) och de Sousa (1987, 40) skulle inte klassificera Arnold (1960) på samma sätt som Green, men deras uppfattningar är också olika varandra. Vid klassificering förbigår Green att i några teorier är orsaken tro och i andra tro eller tro och önskan; visserligen behandlar han senare teorier av båda typerna.

I sin bedömning av komponentteorier hänvisar Green till tidigare kritiska diskussioner om idén att emotionens kognitiva orsak kunde ligga utanför själva emotionen. Han betraktar inte denna kritik av kausala teorier som avgörande, men den kausalkonstitutionella synen är enligt hans åsikt trivialt självmotsägande. Green fördjupar sig inte i olikheter mellan komponentteorier, emedan han anser att de alla är på samma sätt systematiskt vilseledande. Andra författare har fäst större vikt vid till exempel R. Aquilas (1975) och I. Thalbergs (1978) kritik av den kausala teorin. Idén kan belysas med följande exempel. Om en emotion (fruktan) är förorsakad av en trosföreställning (»denna hund är farlig») och detta tillstånd ännu är aktuellt, då tron förändrats (»faran är förbi»), säger man dock inte, att det är samma känsla som fortbestår. Enligt Farrell (1988) har senare försök att rädda den kausala teorin baserat sig på oinformativa *ad hoc* lösningar.

Komponentteoriernas huvudproblem enligt Green är antagandet att en kausal eller konstitutionell relation mellan tron och emotionen skulle kunna göra en emotion, som annars består av icke-intentionala element, inten-

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

tional. Om den gjorde det, är det problematiskt, varför en emotion inte är sann eller osann. Jag återkommer till ämnet i samband med Greens diskussion om värderingsteori. Green anmärker vidare, att distinktionen mellan dispositionella och aktuella emotioner bereder svårigheter i komponentteorierna; dispositionella emotioner borde inte kallas emotioner, emedan de saknar några av de nämnda konstituenterna. Jag finner den sista invändningen artificiell. Det är inte ovanligt att tala om en sak som potentiell och aktuell och tänka att den som potentiell saknar något som den som aktuell har. Frågan om dispositionella och aktuella emotioner behandlas i många verk.

Den andra grupp av teorier om emotioner Green behandlar består av *värderingsteorier*. En emotion identifieras i dessa teorier med en värdering eller med en värdering och andra trosattityder eller trosakter, som kan framkalla affektiva eller kroppsliga förändringar och fungera som beteendemönster. Enligt Green finner vi värderingsteorin i den stoiska filosofin och sedan hos Augustinus, Hobbes, Spinoza och Brentano. Utan att gå djupare in på saken, kan man fråga, varför Augustinus, Hobbes och Spinoza förekommer på denna lista. Greens lista med nyare exempel innehåller teorier av J.P. Sartre (1939), C.D. Broad (1954), R.S. Peters (1970), D. Davidson (1976) och R.C. Solomon (1976), som är den bäst kända företrädaren för denna syn i modern diskussion. Då emotioner i James-Langes teori och i den behavioristiska teorin var väsentligt förbundna med icke-intentionala affektiva tillstånd, representerar värderingsteorin den andra ytterligheten.

Green menar, att det är svårt att uppfatta, hur en kognitiv orsak eller konstituent skulle kunna göra hela emotionen intentional utan att förse den med de semantiska egenskaper, som hör till den intentionala faktorn som sådan. Detta problem blir särskilt akut i samband med värderingsteorierna; det ser ut som om en emotion borde vara sann eller osann. Det har varit ganska vanligt att tänka sig, att förekomsten av en emotion kan vara passande och adekvat eller inte, men detta betyder inte, att man betraktar den som sann eller osann. Green finner inte Solomon's försök att vika un-

dan för denna svårighet övertygande. Enligt Green förväxlar Solomon en önskan och ett omdöme om önskans önskvärdhet, och han tänker, att samma sak ofta händer också i komponentteorier. Jag tror att detta inte är så vanligt som Green påstår; mestadels tänker man, att ett aktuellt emotionellt tillstånd innehåller en värderande tanke och på grund av den en beteendeinklination eller ett förstadium till en sådan inklination. Detta inklinerande element är intentionalt på ett annat sätt än den kognitiva värderingen (Lyons 1980, de Sousa 1987, Greenspan 1988). Det finns också teorier (Greenspan 1988, A.O. Rorty 1988), enligt vilka man inte bör tänka att det kognitiva elementet måste bestå av tro eller omdöme. Propositionella representationer behöver inte nödvändigtvis vara explicit omfattade attityder eller åsikter och är det heller kanske oftast inte i praktiken.

Efter en diskussion av dessa två typer av teorier introducerar Green sin egen modell som han kallar *tro-önskning-teori* (*belief-desire theory*). Den har skisserats tidigare av J. Marks (1982) och tillämpats på vissa emotioner av W. Davis (1981) och J.R. Searle (1983), men Green betraktar sin bok som den första detaljerade framställningen av denna teori. Enligt Greens teori, som är inspirerad av Searle (1983), är tro och önskning de grundläggande intentionella attityderna med föreställande innehåll (*representational content*), överensstämelseinriktning (*direction of fit*), som då det gäller trosföreställningar går från medvetande till världen och för önskningar från världen till medvetande, samt villkor för framgång (*conditions of success*), som för tron är knutna till sakförhållandets rådande och för önskning till sakförhållandets förverkligande. De motsvarande semantiska värdena är sanning och osanning för tro och mättnad och omättnad för önskning. Greens idé är att emotioner är komplexa strukturer med två intentionala tillstånd vilka har olika semantiska och rationella egenskaper och att vi därför kan förstå, varför själva emotionen inte har de egenskaper som hör till tro eller önskning.

Green tänker att den traditionella läran om grundläggande emotioner behandligt kan förklaras med hjälp av hans teori. Grundstrukturerna kan framställas på följande sätt:

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

- (1) A tror säkert att p och A önskar att p.
- (2) A tror säkert att p och A önskar att icke-p.
- (3) A tror utan visshet att p och A önskar att p.
- (4) A tror utan visshet att p och A önskar att icke-p.

(1) motsvarar glädje, (2) sorg, (3) hopp och (4) fruktan. Tro och önskning som konstituerar en emotion står i en semantisk relation till varandra. De har ett gemensamt ämne. Framgångsvillkoren, som för tro och önskning är olika, kan vara konvergent eller divergent. De är konvergenta i fall av glädje och hopp — om tron är sann, är önsknigen mättad, och de är divergenta i fall av sorg och rädsla — om tron är sann, är önsknigen omättad. Att känna en emotion är att vara lycklig (1, 3) eller olycklig (2, 4) i samband med representationella emotionella tillstånd. Green påstår att man känner dem i denna mening också då man sover, vilket kan förefalla egendomligt, såsom Green själv säger.

I sin semantiska teori försöker Green ge önskan en mera självständig och dominerande roll än den har i vad han kallar kognitiva teorier. I många teorier tänker man, att önskan har en plats hos vissa emotioner, men den betraktas inte som en generell konstituent. Det följer av Greens teori också, att allt intentionalt beteende beror på emotioner (118–27). Detta är något som bara få andra författare är beredda att acceptera.

3.

En emotion betraktas i kognitiva teorier som ett intentionalt tillstånd, och följaktligen har frågan om emotionens objekt spelat en stor roll i diskussionen. En god översikt av relevanta problem erbjuder de Sousa's ovannämnda bok. Enligt de Sousa har en emotion vanligen ett konkret mål (*target*), som är dess rätta mål (*proper target*), om det kvarstår också, då emotionens subjekt har all relevant kunskap om detsamma. Någon egenskap hos målet, reell eller illusorisk, står i uppmärksamhets fokus, och detta föremål kallar de Sousa fokal egenskap. Den utgör vanligen också den motiverande as-

pekten (orsak). För att fungera som den motiverande aspekten skall den fokala egenskapen vara kausalt relaterad till emotionen och göra dess förekomst förståelig. De Sousa försöker att undvika problemet rörande illusoriska fokus genom ett tillägg, enligt vilket den fokala egenskapen är den motiverande aspekten endast om den är en aktuell egenskap hos målet. Enligt de Sousa innehåller den motiverande aspekten också en egenskap av andra ordningen som han kallar ett formellt objekt. Ett speciellt formellt objekt som är associerad med den motiverande aspekten av en emotion bestämmer den som en typ av förståeliga emotioner. En emotion kan också ha ett objekt i den bemärkelsen, att den har ett naturligt teleologiskt ändamål (*aim*). I de Sousas teori är målet (*target*) alltså vanligen ett partikulärt objekt, som har spelat en avgörande roll vid förorsakandet genom att det har uppfattats som en representant för den motiverande aspekt, som i sin tur också omfattar det formala objekt, som bestämmer den aktuella emotionens typ. Om en emotion bara har ett propositionellt objekt, vilket är möjligt, är den en attityd till en proposition eller situationstyp, och en egenskap av dem representerar emotionens formella objekt. Det är klart, att de Sousas distinktioner är förbundna med olika filosofiska problem. Utan att diskutera dem här, går jag till en annan teori, där frågan om objekt behandlas från en annan synvinkel i samband med frågan om emotionens struktur. I sin bok *Emotions and Reasons* (1988) beskriver P.S. Greenspan en emotion på följande sätt. Ett emotionellt tillstånd innehåller å ena sidan en behaglig eller obehaglig affekt eller känsla och å andra sidan en värderande proposition. Affekten är riktad och har propositionens innehåll som sitt föremål; propositionen i sin tur kan beröra ett objekt eller sakförhållande utanför emotionen. Den sak som propositionen berör är emotionens yttre objekt och propositionens innehåll som affektens mål är emotionens inre objekt. Det inre objektet är vanligen affektens orsak. När någon är rädd för en hund, till exempel, finns det en obehaglig affekt eller känsla, att denna hund är farlig, och den här riktade affekten tillsammans med den värderande tanken, som berör hunden, utgör emotionen. Ett emotionellt tillstånd kan vara behagligt och obehagligt på samma gång, och det är möjligt, att af-

fekten och den motsvarande tanken inte är medvetna. Riktade affekter kan motivera handling, och deras förekomst kan i vissa fall också justifiera den utan att man har format eller kan forma något omdöme. Green tänker, att objektlösa emotioner i bemärkelsen av emotioner med illusoriska objekt inte förorsakar svårigheter i hennes teori — de har dock ett inre objekt. Då distinktionen mellan en emotion och en stämning (*mood*) har dragits genom att påpeka att den senare inte nödvändigtvis har ett objekt, tänker Greenspan att det också här är fråga om avsaknaden av yttre objekt eller av ett objekt som ett identifierat objekt — som kan vara fallet då man till exempel tänker på en hotande fara.

Greenspan betonar att den värderande propositionen inte behöver vara en trosföreställning. Det finns många slag av propositionella attityder, som inte innehåller accepterande som är typisk för tro och vetande. Det är snarare den inriktade affekten som innehåller en viss praktisk förbindelse. Denna fråga är också historiskt intressant. Då Adam Wodeham beskriver diskussionen om emotioner i Oxford vid början av 1300-talet, skiljer han först en värderingsteori och en komponentteori med affektiv-konativa och kognitiva komponenter. Adam anser, att felet i båda teorierna är att man förutsätter att det propositionella innehållet borde vara trosattitydens objekt. Han själv anser, liksom Greenspan, att i samband med en emotion behöver den värderande propositionen inte vara en trosföreställning; det räcker att det finns en föreställning. (Adam de Wodeham, *Lectura secunda*, d. 1, 272–293.) Man kan finna samma idé hos antika skeptiker. (Se t.ex. Sextus Empiricus, *Pyrr: hyp.* I.25–30, *Adv. Math.* XI.167.)

4.

Såsom många andra författare tänker sig de Sousa, att emotionerna hör till den grundläggande nivån av intentionalt beteende. Man lär sig en del av dem i barnaåldern, och därigenom blir man delaktig av en livsform med vissa kognitiv-axiologiska och motiverande strukturer. Tillägandet av emotioner, som kan ha en biologisk bakgrund, innebär att man lär sig ett

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

modellscenario. Ett emotionsscenario innehåller en situationstyp med karakteristiska objekt och typiska attityder och beteendeklinationer. Enkla scenarier kan utvecklas till komplexa strukturer. Som inlärda kognitiva och dynamiska modeller påverkar emotioner vårt sätt att uppfatta och beakta saker och på samma gång innehåller de motiverande beteendetendenser.

En stor del av de Sousas bok består av diskussionen om kriterier på rationalitet av en aktuell känsla eller av en emotionstyp. I sista delen behandlar han emotioner som etikens grundval. Detta tema har särskilt utvecklats i den aristoteliska dygdetiken, där de dygdiga dispositioner, som utgör förutsättningen för det goda livet, karakteriseras som dispositioner att känna olika emotioner på ett adekvat sätt. (Se t.ex. M.C. Nussbaum 1990.)

Enligt det aristoteliska synsättet motiverar emotionerna inte bara genom att fästa uppmärksamhet vid vissa saker, utan ofta också genom de inre krafterna som är förbundna med dem. P. Greenspan tänker sig, att det ofta är just detta affektiva element som erfordras för att kunna fylla etiska fordringar. Å andra sidan betonar hon, att den affektiva känslan är viktig också i den bemärkelsen, att det kan påminna oss om något, som det icke-emotionella tänkandet och önsknigen annars lätt förbigår i en konkret situation.

Litteratur

- Adam de Wodeham, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, ed. R. Wood. 3 vols. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications 1990.
- Alston, W. (1967), »Emotion and Feeling» i P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, 479–86. New York: MacMillan and Free Press.
- Aquila, R. (1975), »Causes and Constituents of Occurrent Emotion», *Philosophical Quarterly* 25, 346–9.
- Arnold, M. (1960), *Emotion and Personality*. 2 vols. New York: Columbia University Press.
- Averill, J.R. (1980), »A Constructivist View of Emotion» i R. Plutchik och

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

- H. Kellerman (ed.), *Emotion: Theory, Research and Experience*, vol. 1, 305–59. New York: Academic Press.
- Broad, C.D. (1954/71), »Emotion and Sentiment» i *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, ed. D.R. Cheney. London: Allen & Unwin.
- Churchland, P.M. (1981), »Eliminative Materialism and Propositional Attitudes». *Journal of Philosophy* 78, 67–90.
- Davidson, D. (1976), »Hume's Cognitive Theory of Pride», *Journal of Philosophy* 73, 79–101.
- Davis, W. (1981), »A Theory of Happiness», *American Philosophical Quarterly*, 18, 111–20.
- Day, J.P. (1991), *Hope. A Philosophical Inquiry* (Acta Philosophica Fennica 51). Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Dennett, D.C. (1978), *Brainstorms*. Brighton: Harvester.
- de Sousa, R. (1987), *The Rationality of Emotions*. Cambridge, Mass. och London: MIT Press.
- Farrell, D.M. (1988), »Recent Work on the Emotions», *Analyse & Kritik* 10, 71–102.
- Gordon, R.M. (1987), *The Structure of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, O.H. (1992), *The Emotions* (Philosophical Studies Series 53). Dordrecht, Boston och London: Kluwer.
- Greenspan, P.S. (1988), *Emotions and Reasons. An Inquiry into Emotional Justification*. New York och London: Routledge.
- Harré, R., ed. (1986), *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell.
- Izard, C.E. (1977), *Human Emotions*. New York: Plenum Press.
- Kenny, A. (1963), *Action, Emotion, and Will*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lazarus, R.S. »Emotions: A Cognitive-Phenomenological Analysis» i R. Plutchik och H. Kellerman (ed.), *Emotion: Theory, Research and Experience*, vol. 1, 189–218. New York: Academic Press.
- Lyons, W. (1980), *Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marks, J. (1982), »A Theory of Emotion», *Philosophical Studies* 42, 227–42.

DISKUSSIONEN OM EMOTIONER I ANGLOSAXISK FILOSOFI

- Melden, A. (1969), »The Conceptual Dimensions of Emotions» in T. Mischel (ed.), *Human Action*, 199–221. New York: Academic Press.
- Neu, J. (1977), *Emotion, Thought and Therapy*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M.C. (1990), *Love's Knowledge. Essays in Philosophy and Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Ortony, A. et al. (1988), *The Cognitive Structure of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, R. S. (1970), »The Education of Emotions» i M. Arnold (ed.), *Feelings and Emotions*, 187–203. New York: Academic Press.
- Pitcher, G. (1965), »Emotion», *Mind* 74, 326–46.
- Plutchik, R. (1980), *Emotion: A Psychoevolutionary Synthesis*. New York: Harper and Row.
- Rorty, A.O., ed. (1980), *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press.
- Rorty, A.O. (1988), *Mind in Action*. Boston: Beacon Press.
- Sartre, J.-P. (1939/1962), *Sketch for a Theory of the Emotions*, övers. av P. Mairet. London: Methuen.
- Searle, J.R. (1983), *Intentionality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Solomon, R.C. (1976), *The Passions*. New York: Anchor/Doubleday.
- Stich, S. (1984), *From Folk Psychology to Cognitive Science*. Cambridge, Mass. och London: MIT Press.
- Taylor, G. (1985), *Pride, Shame and Guilt: Emotions of Self-Assessment*. Oxford: Oxford University Press.
- Thalberg, I. (1977), *Perception, Emotion and Action*. New Haven: Yale University Press.
- Thalberg, I. (1978), »Could Affects Be Effects», *Australian Journal of Philosophy* 55, 143–155.
- Trigg, R., (1970), *Pain and Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, J.R.S. (1972), *Emotion and Object*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sokrates inför rätta

Popper contra Stone

Hans Regnéll

Den kände amerikanske journalisten I.F. Stone var en stor beundrare av de gamla grekerna. I förordet till sin bok *Rättegången mot Sokrates*¹ ger han på ett sympatiskt sätt uttryck för denna inställning. Samtidigt förklarar han:

Men ju mer förälskad jag blev i grekerna, desto smärtsammare blev åsynen av Sokrates ställd inför sina domare. Den förförde mig som medborgerlig frihetsivrare. Den skakade min jeffersonska tilltro till gemene man. Den var en fläck på själva Athen och den frihet det symboliserade. Hur kunde rättegången mot Sokrates ha ägt rum i ett så fritt samhälle? Hur kunde athenarna vara så trolösa mot sig själva?

Stone kände ett behov av att själv undersöka, hur detta hade kunnat hända. Han ansåg inte, att domstolsutslaget kunde försvaras, men han ville undersöka, om det inte fanns några förmildrande omständigheter i stadens brott.

Platons och Xenofons beundrande skildringar av Sokrates och hans gärning har kommit den athenska folkdomstolens utslag att för eftervärlden framstå som ytterst orättfärdigt. Den man som dömdes till döden framställs som en sällsynt god och vis människa — ett slags profant helgon. Är denna bild av Sokrates säkert sann? För att närmare undersöka saken studerar Stone noga de vittnesbörd i den antika litteraturen som bevarats till

vår tid. Dessutom tar han fasta på en antisokratisk pamflett som spreds ett antal år efter Sokrates död. Denna skrift har gått förlorad, men det har varit möjligt att gissa sig till en del av dess innehåll.²

Stone gör inte anspråk på att ovedersägligen kunna avgöra, hur den historiske Sokrates egentligen var beskaffad. Primärkällorna är inte samstämmiga och inte heller senare auktoriteter. Stone blir emellertid under sina studier övertygad om att Platon i sina berättelser har slätat över mindre fördelaktiga drag hos Sokrates och förtigit omständigheter som var grave-
rande. Detsamma skall väl gälla också om Xenofon, fast han — enligt Stones uppfattning, som jag inte delar — i sina skrifter ger oss en bild av Sokrates som »närmast snusförnuftig och banal». Senare författare med sympatier för Sokrates har enligt Stone blundat för eller varit ovetande om förhållanden som visar, att Sokrates var en fiende till det öppna samhället och demokratin i Athen.

Flera andra har tidigare varit ute i samma ärende som Stone och försökt lyfta ner Sokrates från den piedestal där den tongivande filosofihistoriska traditionen placerat honom. Nietzsche gjorde som bekant gällande, att den berömde filosofen egentligen bara var ett gatuoriginal, som Platon använt sig av i syfte att göra sina filosofiska skrifter mera populära. Stone håller tydligen med om detta. Att Sokrates måste tömma giftbägaren skulle inte ha räckt till för att göra honom odödlig som martyr, om inte Platon hade gjort honom till huvudperson i sina geniala dialoger.

Det är möjligt att Platon i dialogerna idealiserat sin lärare, men om hans Sokrates imponerar på oss mera än Xenofons, kan ju detta också bero på, att Platon måste ha haft större förutsättningar än Xenofon att uppfatta de djupare aspekterna av Sokrates undervisning och att se hans storhet som personlighet. Då jag läser dialogerna, ter sig för mig bilden av Sokrates som så verklighetsnära och självupplevd att jag inte kan tro, att framställningen av honom som en stor personlighet och som en stor tänkare bara är en dramatisk fiktion. Uppenbarligen anser Stone, att så är fallet. Han kan känna sig djupt gripen av dramatiken i t.ex. *Faidon* och *Försvarstalet*, men han delar alltså inte den åsikt som jag själv finner vara övertygande, att Pla-

SOKRATES INFÖR RÄTTA

tons författarskap i mycket hög grad inspirerats av en *välmotiverad*, stor och äkta beundran för Sokrates personlighet och filosofi.

I det följande kommer jag att ägna mest uppmärksamhet åt frågan, om Sokrates kan anses ha haft antidemokratiska åsikter och tagit parti för de kretsar som föraktade »folket» och frihetsvärdena — framför allt den ytt-
randefrihet för alla som var en fundamental del av den demokratiska ideologin i Athen. Dessa kretsar bestod av rika aristokrater som strävade efter att med våld etablera ett auktoritärt fåvälde i Athen. Stone anklagar Sokrates för att sympatisera med dessa personers åsikter, även om han inte ville delta i deras konspirationer. Resultatet av hans efterforskningar visade, tyckte han, att dessa anklagelser hade fog för sig. Då kan man också, menar Stone, bättre förstå, varför den athenska demokratin agerade som den gjorde — låt vara att domslutet och dödsstraffet inte kan försvaras.

Förmodligen är det riktigt att politiska överväganden spelade en viktig roll och kanske var avgörande, då Sokrates drogs inför rätta och förklarades skyldig av majoriteten av den jury eller folkdomstol som dömde i målet. Visserligen skall det enligt en uppfattning ha funnits ett hämndmotiv hos Anytos³, men det förefaller inte sannolikt, att detta varit avgörande, även om uppgiften varit riktig. Åtskilliga andra män i staten var under alla förhållanden irriterade på Sokrates, som genom sina utfrågningar försatt dem i pinsamt bryderi. Det är också uppenbart, att juryns majoritet lät sig påverkas av känslor av förargelse, särskilt då straffet utmättes. Vidare är det inte omöjligt, att somliga jurymedlemmar trott på den officiella anklagelsen om religiöst kätteri och dåligt inflytande på ungdomen och att de känt indignation mot Sokrates av sådana skäl. I varje fall ansåg sig Sokrates vara tvungen att bemöta dessa anklagelser.⁴ Ändå tyder det mesta på att processen mot Sokrates satts igång av politiska skäl, fastän dessa måste döljas med anledning av en amnesti som utfärdats som ett led i försoningen mellan de olika partierna i Athen. Stones teori, att så var fallet är sedan gammalt en väletablerad uppfattning. Sokrates åsikter i politiska frågor nämndes alltså inte i själva anklagelseakten, men redan samtida dokument antyder, att de i sak hade betydelse.⁵ En viktig orsak till oviljan mot Sokrates var att han an-

SOKRATES INFÖR RÄTTA

sågs ha varit lärare till Kritias, den värste av de s.k. trettio tyrannerna som under en tid etablerade ett veritabelt skräckvälde i Athen. En annan »lärjunge» som var en belastning för Sokrates var Alkibiades. Flertalet av hans unga adepter tycks ha varit aristokrater. Han måste själv ha förstått, att en orsak till åtalet var av politisk natur. I sitt försvarstal (i Platons dialog) betonar han, att det var en medlem av det *demokratiska partiet* som i Delfi frågade oraklet, om det fanns någon visare man än Sokrates.

Jag skall inte diskutera den uttryckligen formulerade religiösa anklagelsen att Sokrates inte aktade statens gudar och ville införa nya gudomligheter. Inte heller skall jag närmare befatta mig med påståendet, att Sokrates med sin verksamhet utövade ett dåligt inflytande på ungdomen. Det som framför allt intresserar mig nu är anklagelsen mot Sokrates för antidemokratiska åsikter. I detta sammanhang måste man också beröra frågan om hans personlighet och karaktär.

Vår tids frihetsideologi har obestriddligen sina djupaste rötter i det politiska system som rådde i antikens Athen under dess glansdagar. Särskilt under sin finaste period var det athenska samhället och den athenska kulturen väl värda den stora beundran som Stone och många andra har känt inför dem. En sådan beundran behöver inte utesluta insikt om att samhällssystemet i Athen trots allt hade många brister i såväl teori som praxis. Den tidens demokrati hade förvisso stora problem likaväl som vår tids. Inte heller tycker jag, att den »jeffersonska tilltron till gemene man» behöver skakas, även om det förhöll sig så, som jag själv tror, att det var förtal, okunnighet och dåligt omdöme som segrade vid omröstningen under rättegången mot Sokrates. Hur många gånger har det inte hänt liknande ting under tidernas lopp, även om domen mot Sokrates kommit att bli särskilt uppmärksammas? Visst kan en humanist känna beundran för *Människan* av vad samhällsklass som helst, även om han har en realistisk föreställning om alla hennes brister.⁶

Då Sokrates och senare Platon berörde svagheterna i Athens demokratiska system, uppträdde de tydligen inte som partigångare. Dvs. de engagerade sig inte direkt i den politiska maktkampen. De *diskuterade* sätt att

förverkliga idealet om ett samhälle som styrdes klokt i alla medborgares välförstådda intresse. Deras mål var såtillvida humant, men de framförde ibland tankar om samhällsfilosofiska problemlösningar som kan te sig problematiska ur demokratisk synpunkt. Särskilt gäller detta Platon. Hur mycket det också gäller Sokrates är av kända skäl svårt att avgöra, men kanske fanns det också hos honom vissa tänkesätt som är svårförenliga med inte bara dåtida utan också nutida demokratiska ideal. Stone — och de föregångare han har — saknar nog inte *belt* fog för sin kritik av Sokrates utifrån sina radikalt demokratiska värderingar. Sedan detta är sagt, skall jag försöka visa, att Stone på väsentliga punkter har felbedömt den inställning som Sokrates hade.

Låt mig påminna om att Karl Popper i *The Open Society and its Enemies* mycket bestämt hävdar motsatsen till det som Stone gör gällande om Sokrates som en fiende till det öppna samhällets ideal.⁷ Var och en som läser Stones bok om Sokrates förment antidemokratiska inställning borde samtidigt noga studera Poppers text. Det är anmärkningsvärt att Stone inte nämner Popper i sin bok och — såvitt jag kan finna — heller inte i sak tar hänsyn till de åsikter om Sokrates som Popper gör gällande. Syftet med min uppsats är framför allt — fast inte enbart — att ställa Stones och Poppers åsikter om Sokrates mot varandra och värdera dem.

Meningsskiljaktigheterna mellan Stone och Popper har delvis att göra med frågan om förhållandet mellan Platons Sokrates och verklighetens Sokrates. Poppers ståndpunkt är bestämd av övertygelsen, att det var fråga om en radikal skillnad just ifråga om inställningen till det öppna samhällets ideal. Som redan antytts, kan jag tänka mig, att Sokrates inställning var något mindre entydig än vad Popper anser. På det hela taget finner jag emellertid Poppers argumentation vara övertygande.⁸ Jag skall återkomma till denna fråga och då motivera min åsikt.

Enligt Popper var det Sokrates som bland sin tids tänkare bidrog mest till tron på det öppna samhället. Han var dess martyr. Han var inte en demokratisk ledare som Perikles. Inte heller skapade han en teori för detta samhälle så som t.ex. Protagoras hade gjort. I själva verket kritiserade han

den athenska demokratins institutioner. I det avseendet kan det finnas en yttlig likhet mellan honom och några ledare för reaktionen mot det öppna samhället. Att kritisera demokratin och demokratiska institutioner är emellertid inte samma sak som att vara demokratins fiende, förklarar Popper. Sokrates kritik var demokratisk. Den var ett uttryck för det som utgör »the very life of democracy».⁹

Hos Sokrates uppskattar Popper framför allt viljan att underkasta allt en intellektuell kritisk prövning i förening med uppfattningen, att han själv inte kommit fram till några definitivt hållbara åsikter. Detta är motsatsen till den dogmatism, den fasta trosförvisning, som präglar det slutna samhället. Detsamma gäller om Sokrates metod att genom en serie frågor sporra samtalspartnern att tänka självständigt. Han ville »förlösa» tankar istället för att indoktrinera folk med sina egna teorier. I Platons dialog *Menon* skildras, hur Sokrates på det sättet hjälper en slavgosse att tänka ut hur man skall konstruera en kvadrat som är dubbelt så stor som en given kvadrat. Att det är en slavgosse som undervisas ser Popper som ett bevis för att enligt Sokrates medlemmar av det enkla folket var mottagliga för undervisning likaväl som medlemmar av överklassen.¹⁰

Denna bild av Sokrates stämmer väl med den föreställning om honom som man får i de platondialoger som på goda grunder kan betraktas som de äldsta, t.ex. *Försvarstalet* och *Kriton*. Däremot framstår han i senare dialoger som en filosof som gör bestämda åsikter gällande. Som exempel kan nämnas, att, medan Sokrates i *Försvarstalet* är osäker på om läran om själens odödlighet är sann eller inte, är han i *Faidon* fast förvissad om att själen överlever kroppen.¹¹

I *Staten* uppträder Sokrates också som en filosof som gör bestämda åsikter gällande. Den sokratiska frågestilen kan där te sig som ett utanverk. Platon pläderar för en statskonstitution som onekligen i en viss mening kan sägas vara *totalitär*: Vissa *holistiska* drag kan man kanske notera, i och med att Platon gör en jämförelse mellan staten och en enskild människa.¹² Onekligen har man också skäl att tala om ett *förmyndarsambälle*. Åtminstone i dialogen *Lagarna* finner man minst sagt betänkliga lagförslag av den typ som

hör *polisstaten* till. Att den historiske Sokrates skulle ha uttryckt sympati för allt detta ter sig ytterst osannolikt. Detta är Poppers uppfattning, medan Stone har motsatt åsikt.

Vidare gör Stone gällande, att Sokrates sympatiserade med förhållandena i Sparta, som verkligen inte kan anföras som ett exempel på ett öppet samhälle och som i detta avseende var något av en kontrast till Athen. Det hade onekligen ur demokratisk synpunkt varit komprometterande för Sokrates, om han betraktat *den spartanska statsfilosofin* som alltigenom fördömlig. Speciellt om han gillat de spartanska bestämmelser och normer som var avsedda att skydda staten från att besmittas av sådant inflytande utifrån som ansågs kunna äventyra det etablerade samhällets bestånd.¹³

Såvitt jag förstår, går Stone alldeles för långt, då han tillskriver Sokrates en ganska reservationslös beundran för förhållandena i Sparta. Man kan å andra sidan inte hävda, att det saknas skäl att räkna med några som helst sympatier hos Sokrates för sättet att leva i Sparta. Den karaktärsfasta hållning och de enkla vanor som kännetecknade den typiske spartanen (enligt allmän uppfattning) bör ha tilltalat Sokrates, som själv utmärkte sig ifråga om sådana dygder. Vissa drag i Spartas statsförfattning kan han också mycket väl ha gillat.¹⁴

Tanke- och yttrandefrihet. Det öppna samhället

Det slag av frihet som Stone allra starkast kände för är, tror jag, tanke- och yttrandefrihet. Han berättar i förordet till sin bok om att han efter avslutningen av sin journalistiska karriär 1971 hade planer på att skriva en historisk studie om rätten att tänka och tala fritt. Därmed återupptog han sin ungdoms studier i filosofi och historia. Hans historiska forskningar ledde honom tillbaka till det gamla Athen »det första samhälle där tankefriheten och dess uttryck blomstrade i en omfattning som tidigare varit okänd och sällan haft sin motsvarighet sedan dess.»

I motsättning till Popper gör Stone gällande, att Sokrates var motståndare till yttrandefriheten.¹⁵ Påståendet kan i förstone förefalla orimligt för

den som tillägnat sig den traditionella uppfattningen om Sokrates och som kanske också tagit del av lärda forskares bedömning av tidigare skribenter som hävdat åsikter som liknade Stones. Jag anser, att hans åsikter om Sokrates är oriktiga, men han är inte en motståndare som kan avfärdas lättvindigt. Han är en skicklig och kunnig debattör. Säkert lyckas han övertyga många läsare. För att vederlägga honom krävs det att man noga granskar akterna i målet så långt detta är möjligt och att man dessutom gör sig möda att analysera frågeställningarna. Någon strikt *bevisning* är inte möjlig. Man måste vara medveten om att det gäller en bedömning av vad som är sannolikt, eftersom våra kunskaper om »fakta» i målet år 399 f.Kr. är mycket begränsade av naturliga skäl. De relativt fåtaliga vittnesbörd som överlevt till vår tid kan givetvis inte i sin helhet och utan vidare godtas. Ändå tror jag, att man kan visa, att det är högst sannolikt, att Stones åsikter om Sokrates inställning till det öppna samhället är felaktiga.

Frågan är alltså om Popper eller Stone har rätt beträffande Sokrates åsikter om tankefrihet. Uppenbarligen har åtminstone en av dem misstagit sig grundligt. Enligt Stone var alltså Sokrates en fiende till yttrandefriheten. Han borde ändå ha kunnat vinna målet i den athenska domstolen, förklarar Stone, om han väddat till athenarna att betänka, att anklagelsen mot honom stred mot den princip om yttrandefrihet som var en av grundpelarna i den athenska demokratin. Visserligen godkände han inte själv denna princip, men han var i sin fulla rätt att fritt tala emot den.¹⁶

Stone gör gällande, att Sokrates såg ner på enkelt folk och att det var deras yttrandefrihet han framför allt vände sig emot. Stone grundar detta påstående på en analys av ett avsnitt i Xenofons *Memorabilia*, där Xenofon bemöter en i hans tycke orimlig beskyllning mot Sokrates av just det slag som Stone tar fasta på. Personer som kritiserade Sokrates och hans uttalanden hade tydligen hört honom med gillande citera några versrader i *Iliaden*, där Odysseus handgripligen tillrättavisar meniga soldater, medan han mycket akttningsfullt bemöter kungar och andra framstående personer. Kritikerna ansåg, att det var Sokrates mening, att enkelt folk borde behandlas enligt Odysseus recept. Xenofon förklarar, att vad Sokrates verkligen menade

var, att man borde tygla människor som varken kunde säga eller uträtta något av värde. Detta gällde speciellt, om de var pretentiösa. Om det var fråga om rik eller fattig spelade ingen roll. Sokrates var en folkets vän och välvilligt stämd mot alla. Själv var han ju en av de fattiga, och, om dessa skulle behandlas brutalt, måste ju det gälla också honom.¹⁷

Stone anser, att Xenofons försvar av Sokrates faktiskt kan betraktas som ett instämmande i anklagelsen. Då Xenofon säger, att rika likaväl som fattiga odågor skulle tyglas, viftar Stone bort detta som ett försök till »populistisk demagogi». Den radikale Stone vill till varje pris driva sin tes, att det enligt Sokrates är fattigdom och låg börd som gör en person olämplig att delta i överläggningar om politiska frågor. I samma syfte hänvisar han till episoden om Thersites i *Iliaden*. Thersites skildras där som en oförsynt och odräglig bråkmakare och som en överhuvudtaget motbjudande person. Stone, som här tycks glömma, att *Iliaden* är en dikt, vill betrakta Thersites som en orädd man av folket som vågar kritisera och utmana överheten. I enlighet med Homeros auktoritära ideologi hånas och föraktas han av sin omgivning. Därvid är det enligt Stone inte det han säger som egentligen är det klandervärda utan det faktum att detta sägs av en fattig och lågättad man. — Stone menar, att en sådan inställning var utmärkande också för Sokrates. Visserligen nämner inte Xenofon Thersites men Platon gör det med stort förakt.¹⁸

Stone tar för givet, att Xenofon, avser »uppkomlingar», då han talar om rika personer. Xenofons text ger inget grundlag för riktigheten av denna tolkning, lika litet som för påståendet, att det är fråga om »populistisk demagogi». Är inte Stone ute på hal is, då han söker belägg för sin teori, att Sokrates var en reaktionär som ansåg, att fattiga och enkla människor skulle lyda herrarna och hålla tyst med sin egen mening? Såvitt jag förstår, är denna teori både grundlös och grovt orättvis. Man kommer inte ifrån att Sokrates själv var fattig och utan stolta anor. Dessutom måste man konstatera, att anklagelsen mot Sokrates för sociala fördomar och auktoritära böjelser inte låter sig förenas med den utpräglade individualism och rationalism som Popper på goda grunder tillskriver Sokrates.

SOKRATES INFÖR RÄTTA

Det är också svårt att förstå, hur somligt som Stone själv säger är förenligt med hans tes. Då Sokrates enligt Xenofon talar om monarkins fördelar, noterar Stone, att enligt Sokrates den kung som styr skall *ha de styrdas samtycke* till sina åtgärder. I vår tid skulle vi väl då tala om en konstitutionell monarki — för övrigt ett statsskick som inte behöver göra någon god demokrat upprörd.¹⁹ Stone förklarar vidare i det femtonde kapitlet av sin bok, att Sokrates var »yttrande- och tankefrihetens förste martyr». I ett senare kapitel beskriver han den liberala ideologi som i Athen gjorde yttrandefriheten till en grundpelare i politikens värld liksom för övrigt också i teaterns. Vidare hänvisar han till den angloamerikanska författningstraditionen om rätten att yttra sig i parlamentet och sedermera i kongressen. Därvid låter han hela tiden Sokrates filosofi framstå som en motpol till denna liberala tradition. Hur skall man kunna förstå Stone? Är han kluven i sitt innersta ifråga om bedömningen av Sokrates och hans gärning? Delar han trots allt i någon mån Poppers uppfattning? Eller är det möjligt att förstå honom på annat sätt?

Stones resonemang kanske kan bli mera konsekvent, om han låter Sokrates inräkna sig själv i den grupp som skulle ha yttrandefrihet. Då kunde han ju bli »martyr» för denna begränsade yttrandefrihet. Detta är emellertid lösa spekulationer som inte är mycket värda. Dvs., i och för sig är det viktigt att betänka, att yttrandefrihet i alla stater varit en gradfråga och att alltid vissa slag av yttranden varit otillåtna och ibland belagda med straff. Förvisso har inte vem som helst rätt att yttra sig i en parlamentarisk församling i ett nutida samhälle med indirekt demokrati. I det gamla Athen med dess direkta demokrati hade bara friborna athenska män rätt att tala. Att detta var en ofullkomlighet hos den athenska demokratin är naturligtvis Stone väl medveten om. Vari består då Sokrates speciella försyndelse enligt Stone? Uppenbarligen består den i att han kritiserar »den athenska församling där alla kunde tala fritt, antingen de var snickare, smed och skomakare, grosshandlare och skeppare, rik och fattig, hög och låg».²⁰

Stone refererar inte Platons text i dialogen *Protagoras* alldeles korrekt. Det är strängt taget inte fråga om att *tala fritt* utan om att *ge råd utan sakkun-*

skap. De nämnda yrkeskategorierna figurerar inte här som en samling av representanter för underklassen som bör uteslutas från deltagande i statens rådslag. Lägg märke till satsens avslutning: »rik och fattig, hög och låg»! Det är i och för sig inte fråga om att argumentera mot *jämlikhet*. Vad det handlar om är som sagt kravet på sakkunskap inom politiken likaväl som inom andra områden av samhällslivet. Ett sådant krav är inte nödvändigtvis oförenligt med en demokratisk ideologi, men man kan tala om en spänning mellan det ena och det andra. Denna spänning blir särskilt påtaglig, då man, som i det gamla Athen, har en *direkt demokrati* och därtill regler om tillsättning av politiska befattningar genom lottdragning.²¹

Folkvälde

Yttrandefrihet är *en* aspekt av demokrati i ordets vidaste mening. En annan aspekt är det *styrelseskick* som vi brukar beteckna som demokratiskt i ordets ursprungliga och trängre mening. I en demokrati härskar »folket» till skillnad från förhållandet i en stat med en enda eller ett fåtal härskare. Med undantag för ett par korta perioder styrdes Athen på Sokrates tid av »folket». Staden var emellertid, som redan påpekats, inte en mönstergill demokrati enligt våra nutida begrepp, eftersom den politiska makten var förbehållen fria män av ursprungligen athensk härkomst, dvs i själva verket en ganska liten minoritet av Attikas befolkning. Å andra sidan hade alla dessa män rätt att delta i folkförsamlingen som fattade politiska beslut med lika rösträtt, där majoriteten av röster fällde utslaget. Ärenden av administrativ natur handlades av tjänstemän som vanligtvis tillsattes genom lottdragning. I rättsfrågor dömde en på samma sätt tillsatt jury med flera hundra medlemmar. Det var en sådan folkdomstol som dömde Sokrates till döden.

Skickliga talare kunde då som nu utnyttja sin konst till att få majoriteten på sin sida. Stone ägnar ett kapitel åt kritik av Sokrates åsikter om retoriken. Han gör gällande, att Sokrates betraktade talekonsten som ett medel att ställa sig in hos folket genom smicker och fagra ord. Gentemot detta framhåller Stone, att »inte all talekonst i folkförsamlingen och domstolarna

var lumpen inställsamhet». ²² Konsten att övertyga är, förklarar han, något i och för sig respektabelt och något mycket betydelsefullt i varje demokrati. Att sedan allt gott kan missbrukas och däribland retoriken, anmärkte redan Aristoteles. Visst har Stone rätt såtillvida, men han borde ha riktat sin kritik mot Platon, som i sin dialog *Gorgias* angriper missbruk av retoriken på ett sätt som onekligen svartmålar de faktiska förhållandena inom politiken i Athen. (I dialogen *Faidros* diskuteras retoriken på ett betydligt mindre utmanande sätt.) Man kan inte som Stone ta för givet, att resonemangen i *Gorgias* återger den historiske Sokrates åsikter. Hela dialogen gör snarast intryck av platonsk förkunnelse — ett lidelsefullt angrepp på vålds- och maktideologier. Att retoriken därvid rätt och slätt stämplas som ett instrument för maktmänniskor må vara orättvist, men klandret bör alltså riktas mot Platon och inte mot Sokrates. Man kan emellertid gissa, att Sokrates i enlighet med sin egen pedagogik föredragit »förlossningskonsten» och dialogen framför ett långt tal som passiviserar lyssnaren och kan få honom att okritiskt godta åsikter som framställs på ett skickligt sätt. Eftersom vidare Sokrates ville underkasta alla frågor förnuftets granskning och därtill krävde sakkunskap, var han säkerligen kritisk till anföranden som var präglade av dålig kunskap om det ämne som avhandlades och som vädjade till känslan snarare än till förnuftet. — Ingen av dessa åsikter kan rimligtvis vara oförenlig med demokratisk ideologi. Tvärtom! Man kan naturligtvis sedan inte utesluta, att Sokrates — liksom Platon — hade små förhoppningar om möjligheten för saklighet, förnuft och filosofiska värderingar att hävda sig i de politiska realiteternas värld.

Bilden av Sokrates i *Gorgias* kan alltså inte utan vidare betraktas som porträttlik. Detta gäller också om framställningen av Sokrates i *Staten*. Där framför den platonske Sokrates onekligen konstitutionsförslag som är demokratiska och auktoritära, såtillvida som de utesluter folkmajoritetens deltagande i beslut som gäller samhällsangelägenheter och ger en liten intellektuell elit makten i staten.

För undvikande av missförstånd bör emellertid betonas, att den stat som Platon tecknar, *inte* hade som uppgift att *favorisera* en viss grupp i samhäl-

let, t.ex. den förnäma överklassen eller en intellektuell och moralisk elit. Visserligen skulle alltså en sådan elit ha ansvaret för statens styrelse, men den skulle förvisso inte ha några privilegier. Medlemmarna av den styrande gruppen fick inte ha någon privategendom, och de skulle leva under ytterligt »spartanska» villkor. För statens väl skulle de offra alla själviska böjelser. En målmedveten skolning i statens regi skulle f.ö. gjort dem helt hängivna statens väl och i stånd att styra klokt.²³

Andra medborgare skulle ägna sig helt åt de sysslor de var bäst lämpade för. Deras insatser som yrkesmän var högst betydelsefulla för staten. Att de inte gällde som kompetenta att delta i beslut om statsangelägenheter innebär i och för sig inte någon allmän nedvärdering av dem. Inte heller var det fråga om att sätta likhetstecken mellan det enkla folket och dem som inte fick delta i statens styrelse. Det må vara, att enligt Platon hög begåvning var vanligare inom aristokratin än inom lägre samhällsklasser, men *i och för sig* hade urvalet av de styrande i staten ingenting med social ställning att göra utan enbart med intellektuella och moraliska meriter.

Den platonske Sokrates samhällsfilosofi syftar till en arbetsfördelning i samhället, där varje befattningshavare är specialist på sitt område. Han betraktar också politiken som en uppgift som skall skötas av specialister utan inblandning av gemene man. En sådan åsikt är naturligtvis kontroversiell. Den är oförenlig med en demokratisk statsfilosofi. Platon har själv i dialogen *Protagoras* — inte utan sympati — framställt en motsatt uppfattning, som f.ö. Stone fäster stort avseende vid. Man kan säga, att Platons tankar om ett så utpräglat »meritokratiskt» samhälle är — som jag redan formulerat saken — uttryck för en i viss mening *totalitär* statsfilosofi — även om *syftet* var humant och motiven helt andra än i de totalitära stater som fascister och kommunister skapat i vår tid. Frågan är nu, om verklighetens Sokrates hade något med denna totalitära åskådning att göra eller om Platon i *Staten* tagit sig friheten att låta Sokrates representera synsätt som i verkligheten var främmande för honom.²⁴

Skall man tro, att Platon i sina dialoger kunde tillskriva Sokrates åsikter som han i verkligheten aldrig hyste? Skall man tro, att han kunde låta So-

krates yttra åsikter som direkt stred mot hans verkliga tänkesätt och attityder? De flesta filosofihistoriker har på goda grunder ansett, att t.ex. idéläran inte koncipierats av Sokrates själv — även om ett par stora auktoriteter som Burnet och Taylor haft motsatt åsikt. Man har ansett, att de tidigaste dialogerna, där inte idéläran finns med, speglar Sokrates egen filosofi, medan så inte är fallet med de senare, där Sokrates blivit ett talrör för Platon själv. Popper delar denna åsikt. Har man sedan väl accepterat denna teori, är det lättare att inom statsfilosofin göra en liknande boskillnad mellan sokratiskt och rent platonskt. Pappers tolkning ter sig nära nog nödvändig, om inte bilden av Sokrates skall bli extremt motsägelsefull.

Ändå blir det lättare att förstå Platon, om man tänker sig, att det trots allt fanns anknytningspunkter hos Sokrates själv för vissa av de tankegångar inom statsfilosofin som Platon senare utvecklade. Framför allt kan man ju här nämna kravet på sakkunskap vid fattandet av politiska beslut.

Stone har ytterligare ett i hans tycke viktigt argument för sin uppfattning om Sokrates politiska åsikter. Som bekant framförde Sokrates ofta teorin att »dygd» (*areté*) var *insikt*. Denna teori var enligt Stone ett uttryck för Sokrates antidemokratiska inställning. Till saken hör nämligen att enligt Stone Sokrates fränkande vanliga enkla människor förmåga till sådan insikt/dygd som krävs för att kunna delta i statens styrelse. Stone invänder mot Sokrates, att en människas duglighet inom politiken först och främst är en fråga om karaktär, sunt förnuft och förmåga att skilja mellan rätt och orätt. Dessa kvalifikationer uppfyller visserligen inte alla människor, men det stora flertalet individer gör det. I annat fall vore inte ett civiliserat samhällsliv möjligt. På detta förhållande bygger idealen om frihet, jämlikhet och broderskap och idealet om folkstyre.

Sokrates lära om dygden som insikt är alltså, menar Stone, helt oförenlig med dessa ideal. Medborgerliga dygder kan enligt Sokrates inte av naturen finnas hos hantverkare och köpmän. Sådana dygder kan heller inte inplantas i dem genom undervisning. Stone anser, att Sokrates på den punkten hade en annan åsikt än sofisterna. Då Sokrates angrep dessa, var orsaken därtill hans arroganta inställning till det enkla folket. Stone har vissa svå-

righeter att få denna kritik av Sokrates att stämma med den sokratiska tesen att den högsta visdomen består i erkännandet, att man själv strängt taget ingenting vet. Låt oss emellertid nu bortse från denna komplikation.

Stone åberopar sig på Aristoteles kritik av Sokrates tes, att dygd är lika med insikt. Visst är det riktigt, att Sokrates lära i förstone kan te sig som verklighetsfrämmande intellektualism. Den skulle innebära, att *vetskapen* om vad som är rätt innebär rättrådighet, att mod och besinning uteslutande gäller *kunskapsfrågor* och att man inte *kan* handla orätt, fegt eller obehärskat *mot bättre vetande*. Skall man verkligen tro, att Sokrates framfört en så enfaldig teori? Denna fråga bekymrar tydligen inte Stone, men andra har sökt efter mera plausibla tolkningar. Bestod inte Sokrates egen suveräna moral till stor del i en ovanlig viljestyrka som höll primitiva begär och känslor i schack? Inte kunde han bortse från viljans och karaktärens betydelse för den som lever ett rättrådigt liv! Förmodligen tänkte han, att man inte kan se klart, att man inte kan äga verklig insikt om vad som är bäst för en själv *utan* en stark vilja och karaktär som håller oförnuftiga lidelser på avstånd. Sokrates teori förutsätter ett annat, mera sofistikerat, begrepp om insikt än det man tänker på, då man talar om orätt handlande mot bättre vetande. Detta har t.ex. Hans Larsson noterat och likaså Guthrie.²⁵ Den renodlat intellektuella faktorn kan vara ett nödvändigt men inte tillräckligt villkor för medborgerliga dygder. Sokrates kan inte ha påstått, att vare sig denna eller de andra faktorerna i »dygden» som helhet enbart förekom hos personer inom den athenska överklassen. Han räknade säkert inte med att dygden, alias visheten, i all sin fulländning fanns hos någon människa. Man kan bara *sträva efter* visdom som verkliga filosofer gör.

Sokrates bestred säkerligen inte, att vanliga människor kan skilja mellan rätt och orätt i vanlig mening och heller inte, att personer utan hög social status kan resonera förnuftigt. Det tidigare nämnda exemplet om slavgossen i dialogen *Menon* är, som ju Popper påpekat, ett bevis på motsatsen. Beträffande lärarens uppgift, ansåg han ju, att det gällde att med frågor hjälpa eleven att tänka själv. Samtidigt måste man inse sin begränsning.

För att inte alldeles missförstå Sokrates — och Platon — måste man för-

söka, så långt det går, att hålla isär deras resonemang om vad visdom innebär och fordrar från deras tankar om i vanlig mening politiska frågor. Jag tror, att de, som jag anser, felaktiga slutsatserna hos Stone har mycket att göra med detta, som emellertid är svårt att uttrycka på ett enkelt och klargörande sätt. Vågar man formulera sig en aning högstämt, kan man nog säga, att Sokrates klaraste filosofiska förkunnelse var hans sätt att leva — och dö. Både genom det ena och det andra utmanade han obestridligen de politiska makthavarna, demokraterna likaväl som deras motståndare. Jag tror inte, att hans teori att dygden är lika med insikt spelade någon nämnvärd roll, då demokrater upplevde honom som en fiende. Det fanns mycket allvarligare förhållanden att ta fasta på.

Det kan knappast betvivlas, att åklagarna *ansåg*, att Sokrates var en farlig fiende till demokratin och sättet att leva i Athen. Stone menar ju också, att så var fallet, även om han alltså inte påstår, att Sokrates var direkt inblandad i de konspirationer mot den demokratiska regimen som förvisso förekom. Hur som helst var Sokrates, menar Stone, djupt komprometterad genom sitt umgänge med personer som tydligt nog visat sitt antidemokratiska sinnelag. På denna punkt har särskilt Xenofon men också Platon framgångsrikt försvarat Sokrates.²⁶ Kanske ingick de synpunkter de framför faktiskt i Sokrates eget försvarstal. Jag skall inte nu diskutera denna sak mera ingående. Låt mig bara understryka, att Sokrates relationer till män som Kritias, Charmides och Alkibiades inbjöd till alltför snabba slutsatser angående hans egen inställning.

Det går inte att förneka, att Sokrates allvarligt ifrågasatt riktigheten av vissa demokratiska spelregler i Athen. Som Popper framhåller, är detta i och för sig inte något gott skäl för att beteckna honom som en fiende till demokratin och det öppna samhället. Också den som finner mycket gott i det athenska samhällets teori och praxis måste för det första medge, att det fanns åtskilligt att anmärka på. Metoden att låta lotten avgöra vem som skulle inneha viktiga poster i samhället hade kanske från början en begriplig motivering i religiös tro. I längden måste denna regel te sig helt orimlig. Sokrates hade goda skäl att fråga, om den var förnuftig. Därmed blev han

SOKRATES INFÖR RÄTTA

förvisso inte en fiende till demokrati i vår mening.

Inte heller blev han detta genom att fråga, om inte verklig sakkunskap är behövlig inom politiken likaväl som på andra områden, där viktiga beslut fattas. Det är klart att sådana frågor inte upptogs nådigt av dem som utgick från att den *direkta demokratin* i Athen var sakrosankt och gärna ville blunda för det faktum att olika människor har mycket olika förutsättningar att finna goda lösningar på politiska problem. Den *indirekta demokratin* i vår tids mogna demokratiska system har löst de kompetensproblem som oundvikligen gör sig gällande i en direkt demokrati. Men den har förvisso inte helt och hållet kommit till rätta med frågan om expertisens roll inom politiken. Ändå har man kommit ett långt stycke på väg genom att merendels grunda politiska beslut på undersökningar av den bästa sakkunskap som står till buds, genom diskussioner i mindre grupper inom parlamentet osv.²⁷ Med detta har jag inte sagt, att Sokrates skulle ha betraktat den indirekta demokratin av modern typ som ett idealiskt styrelseskick. Antagligen skulle han ha betvivlat gemene mans förmåga att välja de bästa representanterna.

Jag har sagt, att Sokrates *allvarligt ifrågasatt* spelregler i den athenska demokratin, medan jag undvikit att förklara, att han *fördömt* dessa regler. Det är mycket möjligt att han faktiskt gjorde detta, men det förefaller mig vara mera i överensstämmelse med hans odogmatiska och skeptiska attityd att inte tillskriva honom några mycket trosvissa uttalanden om fel i den athenska demokratin. Det kan hända, att Platon och Xenofon låtit honom gå längre här än han i verkligheten gjorde, då de ibland lät honom tala om värdet av upplyst monarki. Om han trots allt fällde sådana yttranden, är det enligt min mening i varje fall ytterst osannolikt, att han önskade vrida tillbaka utvecklingen till det primitiva skede, då den politiska makten låg i händerna på en *monark som styrde godtyckligt*.²⁸ Vad han i så fall menade, var, gissar jag, rättens, sakkunskapens och förnuftets herravälde i staten.

Sokrates personlighet

Stones angrepp på Sokrates gäller inte bara hans ideologiska åsikter utan

SOKRATES INFÖR RÄTTA

också hans karaktär och personlighet. Sokrates anklagas för bristande ansvarskänsla beträffande statsangelägenheter. Han visade klandervärd passivitet under den tid då det oligarkiska partiet hade makten i Athen. Han deltog inte i motståndsrörelsen mot förtryck och skräckvälde. Han uttalar sig högmodigt om sig själv och sin verksamhet, samtidigt som han nedvärderar stora politiska ledare och hedervärda män i staten.

Platon — liksom Sokrates — ogillade förvisso människor som drevs av sin ambition att sträva efter högre befattningar än vad deras natur gjorde dem skickade för. Jag kan emellertid inte finna belägg för att Sokrates uttryckt »förakt» för dem som inte hörde till den styrande eliten eller för det enkla folket i allmänhet eller för enskilda personer som inte var högättade. Man kan *spekulera* om aristokraten *Platons* fördomar om »underklassen», men jag tycker inte, att diskussioner om sådant har vetenskapligt värde.

Stone tillskriver alltså Sokrates och Platon förakt mot människor som inte tillhörde aristokratin. Som redan Xenofon påpekat, hade Sokrates inga fina anor att yvas över. Därför ter sig beskyllningen mot honom för social fåfänga och nedlåtande inställning till »underklassen» som helt befängd.²⁹

Det var av allt att döma faktiskt så, att Sokrates drog sig undan den athenska politiken så mycket han kunde. Xenofon låter honom försvara sig med att säga, att han kan göra mera nytta som lärare åt blivande politiker än som deltagare i folkförsamlingens debatter. Detta innebar, att det enligt hans mening var viktigt för en politiker att inse sin begränsning, skaffa sig goda kunskaper, lära sig tänka självständigt, ifrågasätta etablerade åsikter och — framför allt — att vara en god människa. Detta var säkert först och främst ett individualistiskt program men på samma gång ett politiskt program. Människor som kunde förverkliga detta etiska ideal var också de bästa politikerna. Att vara en god människa betydde frihet från illusionen att lyckan består i förnäm börd, rikedom, berömmelse, makt och primitiva njutningar. Det betydde också frihet från ambitioner som man inte har förutsättningar att förverkliga. Framför allt betydde det klarsyn, förmåga att intensivt uppleva värdet av ett liv som präglas av rättrådighet, mod, vishet

och herradöme över sig själv — allt detta i en förening där den ena »kardinaldygden» förutsätter varje annan.³⁰

Stone betraktar Sokrates som en bakåtsträvar och fiende till det nya och progressiva i tiden. Är det inte svårt att föreställa sig en grövre missuppfattning? I själva verket ville Sokrates radikalt reformera individen och samhället. Dvs. ordet »reformera» är egentligen inte adekvat. Sokrates ville frigöra och framlocka de stora resurser som han menade sig se hos människan. Som redan framhållits trodde han inte, att andlig tvångsmatning, indoktrinering, kan göra människan god. Hans metod var inte att predika moral och slå fast »sanningar». Den gick ut på att genom frågor få samtalspartnern att tänka efter själv.

I enlighet med historiens ironi — eller list — led Sokrates filosofi ett grymt nederlag. Några av hans högst begåvade adepter svek hans ideal genom att slå vakt om sin politiska makt med ytterligt inhumana metoder. Då de föll, kom de att i fallet dra med sig de humana värdenas store förespråkare — Sokrates — och göra honom odödlig. Det är likaledes historiens ironi, att de som var pionjärer för demokrati och ett öppet samhälle — athenarna — kom att bli skyldiga till missdådet. De förstod inte Sokrates. Han var *för* stor.

Stone har tydligen inte heller velat förstå eller inte velat erkänna Sokrates djupt humanistiska motivation. Han bedriver ett slags undersökande historisk journalistik, som syftar till att avslöja Sokrates och därmed rädda Athens ära. Han vill visa, att den traditionella bilden av filosofen är en myt. I själva verket var enligt Stone Sokrates inte alls något profant helgon och ingen vishetsman av stora mått. Han var enligt Stones mening omåttligt högmodig under en mask av falsk blygsamhet. Han njöt av att förudmjuka aktningvärda personer genom att få sina offer att stå svarslösa efter en infam utfrågning. Han fick dem att framstå som okunniga och dumma inför en förtjust publik av osnutna överklassungdomar. Att de blev svarslösa är inte konstigt, eftersom frågorna gällde intrikata definitionsfrågor som filosoferna ännu idag tvistar om. Dessa frågor var dessutom helt irrelevanta för bedömningen av samtalspartners kunnighet och klokhet. Enligt Stone

hade Sokrates också en vana att tala illa om personer som förtjänade respekt och aktning. Däremot vågade han inte utmana orätttrådiga makthavare så som han borde ha gjort, även om han obestriddligen visade passivt civillukage vid ett par tillfällen.³¹

I denna beskrivning kan ligga ett korn av sanning. Även om Sokrates med rätta brukar prisas som en filosofisk banbrytare i konsten att definiera begrepp och göra nyttiga distinktioner, är hans sätt att resonera *inte alltid* präglad av logisk stringens och kan ibland te sig som opraktiskt hårklyveri. Vidare finns onekligen i Sokrates berömda *ironi* ett starkt inslag av maliciös humor. Han blandade allvar med ett uppsluppet och inte alltid godmodigt skämtlynne. Han var road av att skoja med självsäkra auktoriteter. Han var inte snäll och menlös, fast han njöt av att spela en sådan roll. Han var respektlös på ett sätt som egentligen journalisten Stone borde ha uppskattat. Denna sida av hans personlighet överensstämmer kanske inte med den konventionella bilden av ett helgon — låt vara profant — men den bidrar i hög grad till charmen hos den Sokrates som vi möter i framför allt Platons finaste dialoger. Helt oberörd av denna charm är nog inte ens Stone.

Var Sokrates undfallande i sin attityd till en grym maktmänniska somt.ex. Kritias? Stone gör inte gällande, att Sokrates gillade de hänsynslösa metoder som Kritias och andra oligarkiska ledare använde för att knäcka motståndet mot sin regim. Han återger faktiskt ett avsnitt i Xenofons *Memorabilia* där det skildras en konfrontation mellan Sokrates å ena sidan och å andra sidan Kritias och en av hans kumpaner. Händelsen skall ha ägt rum under »de trettio tyrannernas» skräckvälde. Sokrates hade genom sina kritiska samtal med folk på gator och torg väckt de makthavandes ogillande. De kallade honom till sig och förbjöd honom att fortsätta med sin verksamhet. Stone menar, att Sokrates borde ha passat på tillfället att läxa upp sina gamla bekanta ordentligt. Det gjorde han inte. Stone anser, att hans opposition mot denna kränkning av yttrandefriheten var eländigt slapp.³²

Själv ser jag helt annorlunda på saken. Då jag läser Xenofons skildring

av episoden, tycker jag, att Sokrates uppträder suveränt i samtalet med sina f.d. vänner. Han bemöter dem med en mördande ironi som i mitt tycke biter långt bättre än en moralpredikan skulle ha gjort. Med sina »underdåniga» frågor om vad förbudet att samtala innebär sätter han höga vederbörande på det hala, så att till slut ingenting annat återstår för dem än att tillgripa brutalt maktspråk. På detta sätt håller han upp en spegel för dem. Där kan de forna adepterna se sig själva som sådana brutala makt-människor som i Sokrates (och senare Platons) filosofi var de främsta måltavlorna för den politiska kritiken.³³

Stone tycker vidare, att det var fel av Sokrates att stanna i Athen under den antidemokratiska regimens herravälde. Han borde ha gått i landsflykt för att utifrån bekämpa oligarkin tillsammans med de demokratiska ledarna. Är inte detta ett svagt resonemang? Var det fel att många motståndsmän stannade i sina ockuperade hemländer under andra världskriget?³⁴

Låt mig till slut ta upp frågan om Sokrates »högmöd». I sitt försvarstal hade han — genom ett uppträdande som kan te sig mycket arrogant — väckt anstöt hos majoriteten av sina 501 domare. För den som ville få en mild dom i Athen gällde det — liksom annorstädes — att väcka juryns sympati och medlidande och att vara passande ödmjuk. Sokrates framställde sig själv som ett utvalt verktyg för gudomliga makter som talade till honom och som givit honom i uppdrag att ägna sig åt den verksamhet han var åtalad för. Oraklet i Delfi hade på förfrågan svarat, att ingen var visare än Sokrates. Genom sina insatser var han förtjänt av den största hedersbevisning som förekom i Athen — fri bespisning i Prytaneion. Naturligtvis hade detta »försvar» som effekt, att flertalet i folkdomstolen blev upprörda och fientligt inställda mot den anklagade. Var det inte en allmänt spridd uppfattning, att han utövade ett för samhället skadligt inflytande på ungdomen, spred kätterska åsikter i religiösa frågor och var nära lierad med demokratins fiender? Själv framställde han sig som en gudainspirerad profet i det godas och rättas tjänst. Var inte detta förmädet och hädiskt och samtidigt en förolämpning mot dem som dragit honom inför rätta?³⁵

Hur skall då vi ta ställning i frågan om Sokrates »högmöd»? Svaret beror

på hur man ser på Sokrates. Var han i verkligheten en ordinär och kanske obetydlig filosof och hade han alla de fel som Stone tillskriver honom, så var uppenbarligen hans stora ord ett uttryck för en måttlös självöverskattning och en rent av löjeväckande fåfänga. Men antag att han faktiskt var en betydande filosof och andlig ledare. Antag, att hans tal om sin »daimonion» var ett uttryck för en genuin erfarenhet. Antag, att han faktiskt kände sig ha en »mission» som var utomordentligt viktig. Hade det då inte ha varit fel av honom att inte inför sina domare öppet framlägga motiven för sin verksamhet och klargöra den mission han ansåg sig ha fått ansvar för? Antag att Sokrates var en sådan undantagsmänniska som han gjorde anspråk på att vara och som lärjungen Platon intygat att han var på ett i mitt och många andras tycke övertygande sätt. Är det då inte fel att mäta Sokrates med de mått som är tillämpliga i vanliga fall?

En epilog

Enligt Diogenes Laërtios ångrade sig athenarna efter Sokrates död. För att hedra Sokrates lät man göra en bildstod av Sokrates. Den uppställdes i Pompeion.³⁶ Diogenes talar inte uttryckligen om *när* detta ägde rum, men han nämner konstnärens namn: Lysippos. Eftersom Lysippos var verksam under senare delen av 300-talet f. Kr. kan man — om Diogenes uppgift är riktig — sluta sig till att det dröjde länge, innan athenarna bevisade Sokrates denna heder. I motsats till Stone finner jag ingen anledning att betvivla riktigheten av Diogenes uppgift. Stone förklarar för övrigt själv att han tror, »att det måste ha kommit en reaktion mot domen över Sokrates». Men »Sokrates blev ingen kultfigur utanför den platonska akademien förrän långt efter sin död.»³⁷

Diogenes uppger också, att Sokrates anklagare, Anytos och Meletos, rådde illa ut. Den senare blev dömd till döden. Den förre blev förvisad från Athen. Stone vill gärna tro, att vi här har att göra med en legend utan sanninghalt. Han polemiserar också mot Diogenes påstående, att athenarnas behandling av Sokrates inte var en unik händelse i Athen.³⁸

SOKRATES INFÖR RÄTTA

Avslutningsvis vill jag understryka, att mycket mera kunde sägas om mitt ämne. Det vore intressant att göra en mera ingående analys av kontroversen mellan Stone och Popper om Sokrates inställning till det öppna samhällets ideal. Naturligtvis är Stone som filosof underlägsen Popper, som ju är en av vår tids mest framstående tänkare. Att ställa honom och Popper mot varandra är ändå av intresse med tanke på att deras ideologiska utgångspunkter är så likartade. En viktig fråga, som säkert kan belysas bättre än jag har gjort i min uppsats är Sokrates och de athenska demokraternas inställning till frihetsproblematiken i största allmänhet. För båda parter var »frihet» något ytterst värdefullt, men deras respektive begrepp om frihet var förvisso inte identiska. Detta är ett tema som jag gärna skulle vilja återkomma till i en annan skrift.

Noter

- 1 Originalets titel är *The Trial of Socrates* (1988). Översättning till svenska 1991 av Per Erik Wahlund. Stone dog 1989.
- 2 Författaren till denna skrift hette Polykrates. Det är sannolikt, att Xenofons för-svar av Sokrates i *Memorabilia*, bok I, kap. 1–2 speglar en del av innehållet i den. Se Xenophon, *Conversations of Socrates: Socrates' Defense; Memoires of Socrates; The Dinner Party; The Estate Manager*, översättning till engelska av H. Tredennick och R. Waterfield (Penguin Classics, 1990). Närmare uppgifter om Polykrates och hans pamflett ger Holger Thesleff i sin bok *Platon* (1990) ss 78 f. Se också W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. III (1969), s 346 och A.H. Chroust, *Socrates Man and Myth: The Two Socratic Apologies of Xenophon* (1957), ss 69 ff. Chroust gör en ganska detaljerad rekonstruktion av Polykrates skrift. Polykrates anklagelser var tydligen delvis av politisk natur: Sokrates skulle ha anbefallt ett oligarkiskt styrelseskick och kritiserat det athenska systemet att välja förtroendemän genom att dra lott. Stone anser, att Polykrates pamflett innehöll argument som skulle ha hjälpt oss att se rättegången mot Sokrates också i åklagarnas perspektiv, dvs mindre ensidigt än vad vi kan göra på grundval av Platons och Xenofons »partiska» versioner av händelseförloppet och dess bakgrund. Se Stone, a.a., ss 48 ff. Som framgått ovan, är han emellertid inte den förste som försökt att via Xenofon skaffa sig en uppfattning om innehållet i Polykrates stridsskrift. Han nämner inte Chrousts bok om Sokrates (men väl en annan om Aristoteles). Inte heller nämner Stone ett antisokratiskt arbete från 1939 av två amerikaner AD. Winspear and T. Silver-

SOKRATES INFÖR RÄTTA

berg, *Who was Socrates?* Enligt dessas åsikt var Sokrates en överlöpare från det demokratiska partiet till det konservativa. Sokrates kom att ta del i en »konspiration mot Athens demokratiska författning och att ägna sig åt ett intellektuellt angrepp på hela det demokratiska sättet att leva» (s 84). Att framställa Sokrates som en idealist ovan de kämpande politiska rörelserna var ett listigt knep av den konservativa falangen. — Då W.K.C. Guthrie i sitt ovan nämnda arbete refererar dessa åsikter, avvisar han dem med stöd av Karl Poppers radikalt annorlunda syn på saken (Guthrie, a.a., ss 414 f). Se K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, Vol I, *Plato*. (Boken utkom på svenska 1980.) Popper har dock inte nämnt och tagit ställning till Winspears och Silverbergs bok. Däremot hänvisar han på ett par ställen beträffande Platon till Winspears *The Genesis of Plato's Thought* (1940). Vad gäller *Platon*, har han på viktiga punkter samma uppfattning som Winspear. Själv kommer jag att mera utförligt än Guthrie återge Poppers synpunkter på Sokrates och hans filosofi. — Det kunde ha varit av intresse att närmare undersöka i vilken utsträckning Stones åsikter kan sägas vara originella i fråga om detaljer. En sådan undersökning skulle föra för långt. I en kort uppsats måste jag också avstå från att kommentera en hel del av Stones resonemang som jag i och för sig har invändningar mot.

- 3 Anytos var en framstående demokrat och en ledare i kampen mot de trettio tyrannerna. Han var en av Sokrates tre anklagare och säkerligen den som i sak bar huvudansvaret, även om själva anklagelseakten var ingiven i en annans, Meletos, namn. Uppgiften om Anytos personliga motiv ger Xenofon i sin version av *Försvaret av Sokrates*. Se *Conversations of Socrates* (Penguin Classics, 1990) ss 48 f. Se vidare W.K.C. Guthrie, a.a., ss 381 ff.
- 4 Dessutom måste han naturligtvis utgå från anklagelseaktens innehåll, hur svagt detta än var rent sakligt. Både Platon och Xenofon kan med lätthet påvisa, att tillvitelserna mot Sokrates om religiöst kätteri och dåligt inflytande på ungdomen var grundade på okunnighet, missförstånd och förtal. Deras uppgifter om vad Sokrates själv yttrade vid rättegången är samstämmiga på den punkten. (Naturligtvis är mycket i deras respektive »försvarstal» litterär fiktion men återger ändå sannolikt huvudpunkterna i Sokrates faktiska anförande inför rätta.) Av Platons *Sokrates Försvarstal* kan man förstå, att missuppfattningarna om Sokrates filosofi och förtalet mot honom var spritt i vida kretsar. Sokrates förstod själv, att han inte hade möjlighet att beriktiga alla dessa missuppfattningar och lögner under den korta tid han hade till sitt förfogande under rättegången. Se *Sokrates försvarstal*, Lindskog, I, s 32.
- 5 Polykrates ovan nämnda skrift är ett exempel. Ett annat sådant är ett uttalande av Aiskines, en av Sokrates lärjungar, som anklagade athenarna för att ha dödat Sokrates, därför att han varit lärare till Kritias. Se A.E. Taylor, *Socrates* (1932) ss 113 ff.

SOKRATES INFÖR RÄTTA

- 6 Enligt Platon brännmärkte Sokrates i sitt försvarstal den orättrådighet som atternarna ibland gjorde sig skyldiga till — *oberoende av vilket slags regim som styrde*. Det kunde vara livsfarligt att inte foga sig i de makthavandes godtycke, även om deras beslut var olagliga. Sokrates kunde av egen erfarenhet intyga, att så var fallet. Se, *Sokrates försvarstal*, Lindskog I, ss 26 f. Det är möjligt att Platons egen upprördhet färgat den bild han här ger av rättsväsendet i det demokratiska Athen. I *princip* fanns inget att anmärka. Sokrates hänvisar till den ed varje domare fick svärja att »ej godtyckligt gynna den ene eller den andre, utan döma efter lag» (s 30). Domstolen skall inte kunna påverkas av böner om »gunst eller nåd» eller av den anklagades sätt att uppträda. I praxis höll, enligt Platon, ofta inte domarna sitt löfte att vara sakliga. Det bör dock framhållas, att under rättegången mot Sokrates en stark minoritet röstade för frikännande. Det är vanskligt att uttala sig generellt om den moraliska standarden hos rättsväsendet i det demokratiska Athen. Att svartmåla detta rättsväsen som Platon gör kan vara orättvist. Att förbehållslöst prisa det är naivt. Vad själva systemet beträffar, kan man med skäl ha kritiska synpunkter på folkdomstolar i allmänhet och i synnerhet på frånvaron av rätten att få sin sak prövad vid mer än en enda rättegång. Sokrates pekar själv på denna svaghet i systemet. Se Lindskog I, s 32.
- 7 Se Popper, *The Open Society and its Enemies*, (1945; Fifth ed. paperback 1966) Vol. 1. Chapt. 10, V, ss 189 ff.
- 8 Se Popper, a.a., s 307.
- 9 Ibid., s 189.
- 10 Ibid., s 129.
- 11 Endnote Text
- 12 Jag anknyter här till Poppers resonemang om det slutna samhället och dess karaktéristika. Jfr kap. 10 i *The Open Society and its Enemies*. Jag tycker, att Poppers beskrivning av de två typerna av samhällen är värdefull och mycket tänkvärd. Emellertid skulle man nog behöva en klargörande analys av förhållandena mellan en rad viktiga nyckelbegrepp. Hur förhåller sig närmare bestämt begreppet *demokrati* till begreppet *öppet samhälle*? Hur förhåller sig begreppen *individualism* och *kollektivism*, *totalitärt* och *liberalt* till dessa begrepp? Jag skall avstå från att här försöka besvara dessa frågor och kan därför inte göra anspråk på precision, då jag själv använder någon av de termer det gäller. — Medan jag instämmer i Poppers åsikter om Sokrates, har jag reservationer beträffande hans syn på Platon. Låt mig hänvisa till min uppsats om »Totalitärt och humant i Platons moralfilosofi», *Antikkens moraltenkning*, Platonselskabets symposium i København 1987 (1988). Jag skall emellertid här göra ett tillägg beträffande de eventuella *holistiska* dragen i Platons samhällsfilosofi som den framställs i *Staten*. Att staten av Platon skulle betraktas som ett slags högre väsen torde man inte kunna påstå. Då han säger, att de styran-des motiv skall vara hela statens väl och inte någon enskild gruppens väl, behöver

SOKRATES INFÖR RÄTTA

inte detta vara ett uttryck för en »holistisk» syn på staten. Det är ju först och främst fråga om att ingen eller inga skall privilegieras. Emellertid anser han, att staten bör fungera rationellt som en helhet. Han motiverar samhällets existens med att den enskilde inte kan vara sig själv nog. Olika yrkesmän hjälps åt att fylla varandras behov. En strikt arbetsfördelning fordras för att dessa behov skall fyllas så väl som möjligt. Olika individer och grupper har olika funktioner i samhället, liksom de olika organen i kroppen har det. Om detta system fungerar väl, har vi att göra med ett friskt samhälle, respektive en frisk individ. Att varje »organ» är väl skickat för sin uppgift är ett självklart krav, men Platon är i *Staten* mest intresserad av statsledningens kompetens. Vidare fäster han stor vikt vid kravet att såväl individ som samhälle inte skall hänge sig åt ett utsävande liv med omåttliga fordringar. Ett sådant liv är skadligt för den enskildes själ och för samhällets välgång. Bl.a. leder det till njutningslystnad, snikenhet, ärelystnad, tvedräkt och krig. — Hans recept för att hålla individen och samhällskroppen friska är kontroversiella. Kravet på arbetsfördelning driver han så långt att också politiken skall skötas av specialister — högt begåvade, karaktärsfasta och för ändamålet välutbildade män eller kvinnor med största möjliga förståelse för vad som verkligen är bäst för samhället. (Så kan man, tycker jag, på nutidsspråk omformulera den berömda platonska läran att filosoferna skall vara konungar.) Denna princip kommer givetvis i konflikt med demokratins ideal att staten *kan* och *skall* styras av *folket* — i någon mening av detta ord. Demokratin i dess athenska form, dvs den direkta demokratin, polemiserar han mot genom att bestrida, att vem som helst passar som politiker, även om han är aldrig så skicklig i sitt egentliga yrke. Vidare beskyller han folket för att sträva efter att tillfredsställa onödiga och skadliga behov. Slutligen fordrar samhällets väl enligt Platon, att varje yrkesutövare arbetar med sina yrkesuppgifter på heltid. — Platon har i tankarna en analogi med själen hos en individ. Förnuftet bör styra suveränt, inte begär och lidelser. En sådan analogi är enligt demokratiska tänkare falsk eller åtminstone inte tillämplig på det sätt Platon tänkte sig. — Vad Sokrates beträffar, torde det ha varit så att han övervägde liknande problemlösningar som Platon, dvs tänkte sig en »meritokratisk» regim som den bästa tänkbara. Man skall bara akta sig för att dra paralleller mellan ett sådant system och vår tids diktaturer. Dessa svarar närmast mot de »tyrannier» som både Sokrates och Platon skarpt tog avstånd från. Vidare skall man betänka, att det mål som Platon och Sokrates — i enlighet med sin filosofi om vad som verkligen var gott — uppställde för människan och för staten innebar en långt större utmaning för statens ledning än de mera blygsamma mål som kan sägas gälla i ett samhälle med ordinära begrepp om livsmål och välfärd. — Inget av dessa påpekanden fritar vare sig Platon eller Sokrates från »beskyllningen» att ha drivit förnuftskraven och den sociala ingenjörskonsten in i absurdum och att ha umgåtts med oligarkiska idéer om en statsledning utan förankring i de breda lagren. Saken är bara den att den indignation som i det-

SOKRATES INFÖR RÄTTA

ta sammanhang är naturlig för oss inte riktigt hör hemma i den tidsepok vi här har att göra med.

13 Se Stone, a.a., ss 165 ff.

14 I Sparta hade enbart det gamla erövrarfolket, spartiaterna, politisk makt, men en liknande begränsning ifråga om medborgerliga rättigheter gällde ju också i Athen. Det spartanska herrefolkets förtryck gentemot andra grupper av befolkningen var dock exceptionellt. Sparta förtjänade faktiskt att betecknas som en polisstat. Regimen var emellertid inte någon diktatur. Makten hos de två kungar som fanns inskränkte sig till överbefäl i krig. Ett råd på 30 personer valdes av folkförsamlingen som bestod av alla spartiatier som fyllt 30 år. Fem »eforer» hade stor makt men valdes av folkförsamlingen, och deras ämbetsperiod varade endast ett år. Förtroendemän utsågs *inte* som i Athen genom lottdragning. Med viss rätt betecknar Aristoteles den spartanska statsförfattningen som en syntes av oligarki och demokrati. Förhållanden mellan olika spartiatier var reglerade i enlighet med en jämlikhetsfilosofi, som tog sig uttryck på olika områden. Se Aristoteles, *Politiken*, 1294^{b 15–40}. — En del av dem som svärmat för Sparta och spartanerna har varit deciderade antidemokrater. Detsamma gäller för en del beundrare av Sokrates och Platon. Detta förhållande snedvrider lätt perspektivet på Sparta och de båda filosoferna efter de kusliga erfarenheter vi i vår tid haft av totalitära regimer.

15 Se Stone, a.a., s 271. Stone låter Sokrates förklara i ett fingerat försvarstal: »Jag tror inte på er så kallade yttrandefrihet».

16 Se Stone, a.a., ss 268 ff.

17 Se Stone, a.a., s 52. Xenofon, *Memorabilia*, bok 1, kap 2. Penguin Classics, a.a., ss 84 f.

18 Se Stone, a.a., ss 53 ff.

19 Se Stone, a.a., s 34. Det är svårt att finna ett klart sammanhang i Stones resonemang om Sokrates inställning i frågan om det bästa statsskicket. Å ena sidan ger han intryck av att mena, att Sokrates pläderade för en *enväldig* härskare i staten och att han sökte sitt samhällsideal hos Homeros med hans utpräglat aristokratiska värderingar. Sokrates skulle ha beundrat akajernas överbefälhavare Agamemnon, som i *Iliaden* omtalas som »folkets herde». Detta innebär enligt Stone, att folket betraktas som en hjord av omyndiga, som behöver tas om hand och måste lyda sin herre. Å andra sidan anmärker Stone, att Agamemnon *ingalunda var enväldig*. Dessutom noterar han ju, att enligt Sokrates en god konung skulle regera *med folkets samtycke* och *i enlighet med konstitutionen*. Se Stone, a.a., s 34. Ett sådant statsskick är enligt nutida sätt att se inte oförenligt med principen att samhället ytterst styrs av medborgarna själva. Man kan f.ö. fråga sig, om uttrycket »folkets herde» i detta sammanhang betyder något annat än att kungen känner sitt ansvar gentemot folket. Mot Stones åsikter om Sokrates plädery för envælde kontrasterar Poppers uppfattning, att Sokrates var lojal mot demokratin. Denna uppfattning bygger

SOKRATES INFÖR RÄTTA

framför allt på Platons dialog *Kriton*. Där (51^{d/e}) betonas lagarnas demokratiska prägel; medborgarna har rätt att ändra lagarna på grundval av rationella argument men utan våld. Vidare (52^b) försäkrar Sokrates, att han inte har något otalt med Athens författning. Sedan (53^{c/d}) förklarar han, att Athens institutioner och lagar är de bästa inom mänskligheten. Slutligen (54^c) säger han, att han inte är ett offer för lagarna utan för människor. Detta synsätt överensstämmer med vad Platon låter Sokrates säga i försvarstalet 32^c. Se Popper, a.a., s 305. Det bör tilläggas, att Popper vållas visst huvudbry av ett textställe i *Kriton* där Sokrates uttalar sympati för lagarna i Sparta och på Kreta. Han tror, att detta textställe är ett senare tillägg som gjorts för att skapa bättre överensstämmelse mellan *Kriton* och Platons senare skrifter. De som vill stämpla Sokrates som antidemokrat anser, att de välvilliga uttalandena om demokratin i *Kriton* var ett uttryck för en opportunistisk önskan hos Platon att undgå beskyllningen för att vara revolutionär. Själv anser jag, som redan torde ha framgått, att Sokrates haft allvarliga invändningar mot delar av det *speciella* demokratiska systemet i Athen, som t.ex. val av förtroendemän genom lottdragning, en regel som inte gällde i Sparta. Han var emellertid lojal mot de etablerade lagarna på grund av sin tro på nödvändigheten av rättens herravälde i en stat.

- 20 Se Stone, a.a., ss 70 f. Stone citerar från dialogen *Protagoras*, Lindskog II, s 142.
- 21 Låt mig här citera ett tänkvärt stycke i Hans Larssons fina bok Platon och vår tid (3 uppl. 1924; 1 uppl. 1913): »Närmare besett har Protagoras här framfört ett tanke-motiv som är genomgående hos Platon och berört en svårighet av just den sorten som blir ny för varje tid och ej minst gjort sig påmind i vår: att på vissa områden alla människor måste ha en mening, trots att de ej alla kunna skaffa sig en grundad sådan, eller med andra ord att i statskonst och i filosofi alla måste uppträda som sakkunniga. Vad först statskonsten beträffar, låg svårigheten ändå till mycket betydlig del i det ofullkomliga statsskick som även de bästa stater på den tiden levde på, då ju nämligen medborgarna direkt avgjorde statsangelägenheter-na. Vi äro i det fallet bättre ställda. Vi ha i det stora hela överlämnat åt institutioner och representanter att sköta de mera fackmässiga detaljerna av rättsskipning, lagstiftning, förvaltning. Själva ha vi, i någorlunda demokratiska samhällen, endast förbehållit oss att ha inflytande på val av representanter.» (ss 35 f) Ett sådant val, förklarar Hans Larsson, kräver ändå av oss »kännedom om åtskilliga svårfattliga saker». Förhållandena har blivit så komplicerade, att annars ingen kan ta ställning på ett förnuftigt sätt vid valet.
- 22 Se Stone, a.a., s 126.
- 23 Se *Staten*, Tredje boken, 412, 416–417; Lindskog III, ss 132 f; 137 f. Man bör observera, att Platon anbefaller ståndscirkulation; om man i hans stat kan tala om stånd och klasser, är dessa i varje fall inte bestämda av föräldrars status. Ibid., 415, Lindskog III, s 136.

SOKRATES INFÖR RÄTTA

- 24 Jfr not 12 ovan. Då jag talar om »en i viss mening totalitär statsfilosofi» i Platons *Staten*, avser jag det statsskick han anser skulle råda i den ideala staten som alltigenom styrs med förnuft. Det är naturligtvis vanskligt att här göra en jämförelse med nutida faktiska statsskick och att försöka mäta förtjänster och fel i Platons »idealstat» med en vanlig politisk måttstock. Detta gör emellertid Stone, och jag får lov att ta upp diskussionen med honom på detta plan. — I en modern totalitär stat i vanlig mening har ju ett enda parti eller i praktiken en diktator all politisk makt. Partiet kan göra anspråk på att vara en elit. Man kan naturligtvis inte betrakta Platons styrande elit som ett politiskt parti. Ändå finns kanske en viss systemlikhet som kan göra det befogat, att i Platons fall tala om en totalitär statsfilosofi i viss mening. Den ideala staten var en medveten utopi. Platon insåg säkerligen, att det i verklighetens värld saknades förutsättningar för denna utopis fulla förverkligande. Han hade förvisso inte några illusioner om människorna. Man kan därför inte diskutera utopin som vore den ett vanligt politiskt program. Som Platons själv antyder, kan dessutom hans egentliga ärende vara att framföra sina åsikter om den enskilda människans andliga väl genom en liknelse med staten. Detta hindrar inte, att han är intresserad av de statsfilosofiska resonemangen också i och för sig. — Jag har ansett det vara lämpligt att i min uppsats om Sokrates i någon mån beröra också platonismen, men jag är medveten om att mina synpunkter på *Staten* är föga originella och inte baserade på någon större sakkunskap. Låt mig istället hänvisa till H. Thesleff, a.a., ss 71 ff och till C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings. The Argument of Plato's Republic*, 1988.
- 25 Jfr Guthrie, a.a. III, s s 450 ff, spec s 461. Se också Hans Larsson, a.a., ss 40 ff.
- 26 Se Stone, a.a., ss 91 ff; Xenofon, *Memorabilia*, bok 1, kap 2. Platon låter Sokrates säga om lärjungarna i försvarstalet: »det är inte rätt, att jag får ansvaret, om någon av dessa blir en god människa eller motsatsen, då jag aldrig någonsin varken erbjudit eller meddelat undervisning åt någon.» Lindskog, I, s 27. Sokrates menade, att han samtalade, inte indoktrinerade.
- 27 Jfr fotnot nr 21. Då Stone talar om den »fria staden», får man det bestämda intrycket, att för honom »demokrati» är liktydigt med »direkt demokrati». Den som i likhet med Sokrates kritiserar den senare är — tycks Stone tyst förutsätta — motståndare till den förra. Jfr Stone, a.a., s 34.
- 28 Stone förklarar (s 28) att Sokrates pläderade för en politik som för hans samtida måste ha sett ut som »en återgång till kungadömet i dess mest absoluta form».
- 29 Jfr Stone, a.a. s 158: »Bakom Sokrates' hånfulla avfärdande av den athenska demokratin döljer sig omisskännlig social högfärd». Stone imponeras inte av Xenofons resonemang om Sokrates fattigdom. Sokrates tillhörde, menar han, medelklassen, och »som vi vet påträffas ibland de värsta högfärdsblåsorna i medelklassen» (s 160). Även om Sokrates vanligtvis uttalar sig mycket erkännamt om t.ex. hantverkarens och skeppares yrkesskicklighet, är det obestridligt, att han har uttalat sig

SOKRATES INFÖR RÄTTA

nedsättande om *intelligensen och kunskapen* hos hantverkare och andra i folkförsamlingen, om man skall tro Xenofon, då han berättar om Sokrates samtal med Karmides. Se *Memorabilia*, bok 3, kap 7. Är detta ett uttryck för social högfärd? Med större rätt kunde man då beteckna Sokrates som intelligensaristokrat, men jag tycker inte att den karakteristiken är träffande heller. En huvudtes hos Stone är att Sokrates inte räknade med någon förmåga hos gemene man att leva etiskt och bedöma vad som är rätt. Detta är, menar Stone, dels uttryck för en »omätlig högfärd» och dels den yttersta grunden för den antidemokratiska förkunnelse som Stone tillskrev Sokrates. På Sokrates tid trodde man enligt Stone allmänt på motsatsen till vad Sokrates gjorde gällande på denna punkt: varje medborgare hade »tack vare sin medfödda natur av samhällsvarelse de elementära egenskaper som krävdes för samlevnad» (s 63). Jag kan inte finna, att Stone visat, att Sokrates bestritt detta.

- 30 Se Xenofon, *Memorabilia*, Bok 1, kap. 6. Sokrates hade ju som privatperson kritiserat såväl enskilda som staten och därigenom väckt ovilja bland många. Platon låter honom i sitt försvarstal förklara, att det inte är rätta sättet att undgå klander att döda honom, »Nej, det bästa och vackraste sättet är ej att täppa till munnen på andra utan arbeta på att man själv blir en så god människa som möjligt» (Lindskog I, s 36.) Vad staten beträffar, liknar Sokrates den vid en »ståtlig och ädel häst, som på grund av sin storlek är en smula trög och därför behöver hållas vaken av sporen». På gudomligt uppdrag ägnar sig Sokrates åt att väcka, övertala och banna *var och en enskilt*. Sokrates råder åhörarna att skona honom för sitt eget bästa. Han förutser emellertid, att hans verksamhet som obehaglig kritiker kommer att resultera i en dödsdom. (Lindskog I, ss 24 f.)
- 31 Se Stone, a.a., kap 6, ss 98 ff.
- 32 Se Stone, a.a., ss 206 ff; Xenofon, *Memorabilia*, bok 1, kap. 2.
- 33 Sokrates blir förbjuden att alls samtala med ungdomar men gör narr också av detta raka besked.
- 34 Se Stone, a.a., ss 199 ff.
- 35 Att Sokrates anföranden inför rätta i hög grad väckte anstöt bland juryns medlemmar har redan anmärkts. Platon, som själv var närvarande, berättar, att Sokrates uppmanade sina åhörare att inte väsnas, och det är tydligt, att det var hans stora ord om sig själv som var anledningen. Se Lindskog I, ss 10 och 24. Låt mig påminna om att Sokrates var väl medveten om att han sedan länge varit föremål för hätskt förtal. Han väntade inte, att han skulle bli trodd av flertalet, då han tillbakavisade alla de falska rykten om honom som fått stor spridning. Då han själv berättade om sitt liv och sin mission som sanningssökare, var det naturligt, att han skulle väcka sina fienders vrede.
- 36 Se Diogenes Laërtios, II 43; i den tyska övers. *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Philosophische Bibliothek 53/54, 3 uppl 1990, s 95. En engelsk översättning,

SOKRATES INFÖR RÄTTA

Lives of the Philosophers har utgivits av H.S. Long 1964.

- 37 Se Stone, a.a., ss 227 ff. En högst sannolikt legendarisk uppgift om athenarnas sätt att behandla Homeros tar Stone som intäkt för sitt påstående, att *allt* som Diogenes berättar om athenarnas ånger efter Sokrates död är sanningslöst. Dessutom, förklarar han, att om uppgiften om bildstoden varit riktig, skulle säkert Platon och Xenofon ha omnämnt denna bildstod. Men eftersom skulptören säges vara Lysippos och om Diogenes visste, när denne var verksam, gör han tydligen inte gällande, att hedersbevisningen mot Sokrates ägt rum under dessa filosofers livstid. Utgår man från Diogenes ordval, är dock Stones tolkning i och för sig rimlig, och det är naturligtvis möjligt, att Diogenes gjort sig skyldig till en kronologisk blunder.
- 38 Se Stone, a.a., s 228 och Diogenes, a.a., II 43 och V 10. Då Stone förkastar uppgiften om Anytos och Meletos, har han två skäl, som dock bara gäller Anytos. Den senare skall ha omnämnts som betrodd politiker i Athen mer än 10 år efter Sokrates död. Detta utesluter dock inte, att han kan ha fördrivits tidigare och återvänt. Fördrivningen kan också ha ägt rum mera än tio år senare. Det andra skälet har att göra med en anekdot som Diogenes berättar i kapitlet om Anthistenes. Stone tolkar texten så, att unga sokratesbeundrare från Pontos skulle av Anthistenes ha förts till Anytos bostad och ironiskt förklarat, att Anytos var visare än Sokrates. Ungdomarna skulle då med förtrytelse ha jagat bort Anytos från staden. Om referatet är riktigt, motsäger det uppgiften i Diogenes kapitel om Sokrates. I själva verket finns ingen sådan motsägelse i texterna. Det talas om att »de kringstående» (dvs rimligen athenare, som hörde på samtalet) greps av sådan förbittring, att de genomdrev Anytos förvisning. (I detta sammanhang hade utlänningar ingen talan.) — Min kritik av Stones resonemang *bevisar* naturligtvis inte, att Diogenes uppgifter är sanna, helt eller ens delvis. Det är *tänkbart*, om också obevisat, att de bygger på på källor, där man i efterhand *konstruerat* ett samband mellan Sokrates död och athenarnas domar mot Anytos och Meletos. Också uppgifterna om dessa domar *kan* vara myter med uppgift att visa, hur ödet straffar dem som vållat den vises död.

Anmärkning om litteratur

Utöver de arbeten som figurerar i huvudtexten och i noterna vill jag gärna nämna ett par skrifter från de senaste åren: Thomas C. Brickhouse & Nicholas D. Smith, *Socrates on Trial*, 1990 (Clarendon Paperbacks) och *Essays on the Philosophy of Socrates*, utg. av Hugh H. Benson, 1992 (Oxford University Press).

För att bilda mig en så självständig uppfattning som möjligt om Stones bok har jag avsiktligt underlåtit att ta del av recensioner av den i facklitteraturen.

Hans Larsson Samfundet,

som stiftades i Lund 1953, har till syfte att främja humanistisk vetenskap och systematiska studier av väsentliga livs- och kulturfrågor. Samfundet utger publikationen *Insikt och Handling*, varav föreliggande volym är den adertonde i ordningen. Den innehåller ett urval studier i humanistiska ämnen.

Fil. dr. Dan Egonsson skriver om »Moraliska roller» medan docent Bo Hanson, som också är skriftens redaktör, under rubriken »Speciesism och humanism» behandlar förhållandet mellan djur och människor. Fil. kand. Victoria Höög bidrar med en uppsats om »David Hume och förnyelsen av den klassiska filosofin». Prof. Siimo Knuuttila från Helsingfors presenterar »Diskussionen av emotioner i nyare anglosaxisk filosofi». Hans Larsson Samfundets ordförande, prof. Hans Regnéll återför oss avslutningsvis till klassisk mark i en diskussion med K. Popper och I.F. Stone om »Sokrates inför rätta».