

# Etikämnet — en översikt

GÖRAN BEXELL

*Detta häfte av STK utgörs av en ämnespresentation av ämnet etik vid teologisk fakultet och har planerats av Göran Bexell och Carl-Henric Grenholm. STK:s förra ämnespresentation stod religionssociologin för, häfte 4, 1991.*

*I denna inledande artikel ges en översikt över etikämnets utveckling och innehåll i Sverige samt utblickar åt situationen internationellt och i närgränsande ämnen. Författaren är sedan 1990 professor i etik vid Lunds universitet.*

## Allmän inledning

Etikämnet vid teologisk fakultet ligger i skärningspunkten: å ena sidan inåt mot teologin och filosofin, å andra sidan utåt mot samhället, kulturen och den enskilda människan. Ämnets uppgift är ytterst att undersöka frågor om vad som är moraliskt rätt och orätt, gott och ont. Det bör uppfattas som en lära främst om men också delvis i moral. Ämnets specialinriktning, given av dess placering vid teologisk fakultet, är att särskilt uppmärksamma etikens samband med religion och livsåskådning. Med hänsyn till den omgivande kulturen och de studerandes behov i vårt land är det rimligt att ämnet i detta senare avseende kommit att få en särskild inriktning på kristendomens etik i historia och nutid, vilket ingalunda bör innebära en ensidig inriktning på endast kristendomens etik.

En enkel uppdelning av etikens studieobjekt visar många delområden inom ämnet. Med hård begränsning kan följande exempel nämnas, utan rangordning:

– Principiella moralfilosofiska frågor om den etiska argumentationens villkor, värdeteorier och normativa teorier och dessas relation till ontologiska teorier, analys av det etiska språket, viktiga etiska fenomen och begrepp (t.ex. rättvisa, människovärde, barmhärtighet) men också t.ex. den feministiska etikens teoribildning.

– Principiella teologiskt-etiska frågor som t.ex. relationen mellan religion och moral, kristet och humant, kriterier för en nutida kristen etik,

samvetet, Bibelns roll i kristen etik, det specifika i Jesu etiska undervisning.

– Etikens historia, särskilt den teologiska etikens historia, fram till nuet.

– Tillämpningsfrågor som gäller vilken fråga som helst med etisk innebörd, t.ex. trafiketik, ekonomisk etik eller politik och etik.

– Empiriskt studium av vilka värden och normer människor i olika länder och sociala grupper faktiskt har, t.ex. vilka värderingar som finns i olika europeiska länder, i kyrkor och samfund och hur värdena förändras.

– Analys och komparation av de stora världsreligionernas och livsåskådningarnas etik.

– Etisk analys av konstnärliga och samhällseliga fenomen och uttryck, inte minst skönlitteratur och film men också t.ex. populärkultur och penningspel.

Eftersom etiken blivit efterfrågad och frågornas mängd och komplexitetsgrad ökat har ämnet internationellt och alltmer i Sverige gått mot ökad specialisering. Ett exempel är den professur i medicinsk etik som Medicinska forskningsrådet nyligen inrättade, nu placerad i Lund med Göran Hermerén som innehavare. Ämnet vårdetik har blivit etablerat, särskilt inom omvårdnadsforskningen. Jurister och ekonomer har börjat efterfråga etikkompetens inom sina ämnen. Inom samhällsvetenskaperna har statsvetarna själva utvecklat sådan kompetens. Ett bra exempel på detta är boken *Byråkratisk etik*, 1988, författad av professorn i statsvetenskap i Lund, Lennart Lundquist. En i Lund nyligen ventilerad

avhandling i ämnet statskunskap hette betecknande nog *Etik i hemtjänst. En studie av förvaltnings- och professionsetik*.

I USA och alltmer i Europa, särskilt Nederländerna, har specialiseringen och tvärvetenskapligheten gått långt. Centrumbildningar, inte minst inom bioetiken, växer upp i anslutning till universiteten. Ett exempel i USA är Kennedy Institute of Ethics, Washington, som är specialiserat på bioetiska frågor under ledning av etikern Tom L. Beauchamp, känd handboks författare.

I kort historiskt perspektiv kan sägas att etikämnet fram till och med 1960-talet hade en i huvudsak inomteologisk inriktning; dock med klara undantag. Under 1970-talet markerades att etiken skulle bli mer öppen mot etiska frågor i allmänhet, bland annat för att avgränsa ämnet från övriga systematisk-teologiska ämnen men också för att den nya öppenheten var sakligt motiverad.

Det var således tidstypiskt att representanterna för «teologisk etik» i Uppsala 1973 fann epitetet «teologisk» otillfredsställande och föredrog den allmänna beteckningen «etik».<sup>1</sup> Efter Wingrens avgång ändrades ämnesbeteckningen i Lund 1977 till endast etik, den beteckning som fortfarande gäller. I Uppsala kom ändringen 1974, då ämnet fick heta etik, särskilt socioetik. Vid Ragnar Holtes avgång 1992 blev beteckningen även i Uppsala endast etik.

Etikämnets vidgning under de senare decennierna har utan tvivel varit värdefull och bör bevaras. Etik är för närvarande det enda ämnet vid teologisk fakultet som är så öppet i sin ämnesbeteckning. Det heter t.ex. religionsfilosofi och inte filosofi, religionssociologi och inte sociologi. Den nämnda specialiseringstendensen medför dock att etiken vid teologisk fakultet också bör kunna fråga efter och markera sin profil; i ämnesbeskrivningar har den hela tiden funnits med. Etiken borde i framtiden kanske åter kallas — inte religionsetik — men möjligen teologisk etik, dock inte till priset av att den kombination av allmänetisk kompetens och teologisk-

etisk specialisering som för närvarande präglar ämnet skulle gå förlorad.

Lärare och forskare i etik är på grund av etikintresset i hög grad efterfrågade som föreläsare och debattörer, utbildare och handledare. Behovet av nya resurser till fler tjänster i utbildning, forskning och mer utåtriktad verksamhet är påtagligt.

Översikten här gäller etikämnet vid teologisk fakultet.<sup>2</sup> Det finns därmed mycket inom etiken som inte behandlas här, t.ex. etikundervisning vid skolor, lärarhögskolor, folkhögskolor, frikyrkliga seminarier<sup>3</sup> men också verksamheter inom t.ex. Svenska ekumeniska nämnden med Anne-Marie Thunberg som drivande kraft, Svenska kyrkans forskningsråd med Gert Nilsson som etikansvarig och Ersta vårdetiska institut med Göran Lantz som föreståndare. Etikverksamheter av detta slag sker ofta i nära samarbete med etikämnet vid fakulteterna.

Dessutom finns alltför verksamheter med etisk inriktning inom olika samhällsområden. Exempel är Statens medicinsk-etiska råd, som ger ut skriftserien *Etiska vägmarken*, de forskningsetiska kommittéerna vid större sjukhus och Socialstyrelsens rådgivande nämnd för etiska frågor, som kontinuerligt diskuterar etiska frågor i socialvården; inget av detta tas upp här.

## Läroböcker

Långt in på 1960-talet var det egendomligt nog fortfarande dansken N.H. Söes barthianskt färgade lärobok *Kristelig Etik*, utgiven 1942, som

<sup>2</sup> 1977 skriver Jarl Hemberg en omfattande presentation, «Ethik in Schweden», i *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, samt «Rapport från etikens arbetsfält», *STK* 1976, s. 162 ff. Jfr också Ragnar Holte, «Ethics», i *Faculty of Theology at Uppsala University, Acta Universitatis Upsaliensis*, 1976. Den senaste internationella presentationen av svensk teologisk etik finns i Göttingen-teologen Dietz Langes stora arbete *Ethik in evangelischer Perspektive*, 1992, s. 103–157.

<sup>3</sup> Vid Lidingö teologiska seminarium är teol.dr. Lenart Molin lärare i etik. Han har nyligen publicerat *Livets gåva och ansvar. Om kristen tro och moral*, 1993. Vid ÖM:s seminarium i Örebro är doktorand Björn Cedersjö etiklärare. F. rektorn vid SAM:s skola Kortebo Paul Wern gav 1992 ut *Etiska frågor i Bibelns ljus*.

<sup>1</sup> *Humanistisk och teologisk forskning i Sverige. Nuläge och framtidsperspektiv*, 1973, s. 77.

var kurslitteratur på grundutbildningen i Lund tillsammans med vissa delar i del I av Nygrens *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. I Uppsala lästes under motsvarande tid också Söes bok.

Det skulle dröja innan det kom nya läroböcker. 1970 utgavs *Etiska problem*, med uppsalateologerna Hans Hof, Ragnar Holte, Anders Jeffner och Jarl Hemberg som medverkande. Denna lärobok har sedan med revideringar utkommit i tre upplagor och använts i över 20 år i både Lund och Uppsala. *Etiska problem* har därmed givit flera studentgenerationer den första bilden av etiken vid teologisk fakultet.

Året efter, 1971, gav Gustaf Wingren ut *Etik och kristen tro* under medverkan av Birger Gerhardsson, Johan B. Hygen, Harry Aronson och Bruno Schüller samt K.E. Lögstrup, som skrev om etiska grundfrågor. Denna bok kom till användning mest på nivåer över grundutbildningen men inte alls i samma utsträckning som *Etiska problem*.

Båda läroböckerna uttrycker en viss hållning till etikämnet. I *Etiska problem* finns ett enhetligt och gemensamt analyspråk. Den moralfilosofiska terminologin och upplägningen är besläktad med t.ex. W. Frankenas spridda lärobok *Ethics*. *Etik och kristen tro* saknar detta och ger i stället en då traditionell historiskt-systematiskt orienterad framställning av några avsnitt i den teologiska etikens historia, typiskt nog Bibeln, reformationen och nutiden. Skarpast framträder skillnaden mellan böckerna, om man mot Hans Hofs av anglosaxisk moralfilosofisk metod präglade introduktion ställer Lögstrups motsvarande fenomenologiska analys av etiska begrepp och problem. Böckerna säger därmed också något om de olikheter mellan Uppsala och Lund som tidigare präglade etikämnet.

Nu är båda böckerna delvis föråldrade; det finns planer på att ersätta dem med en ny lärobok, skriven i både Uppsala och Lund.

## Etikämnet i Lund

Den teologiska etiken i Lund under 1900-talets mitt har dominerats av två namn, Anders Nygren och Gustaf Wingren. Båda var professorer i var-

dera cirka 25 år, båda hade profilerade teologiskt-etiska program.

Nygren lanserade som bekant vad han kallade motivforskningsmetoden. Wingren har sällan skrivit något om metod i trängre mening. Det finns inte någon som gått vidare med Wingrens mer teologiska metodansats i boken *Predikan*. Samma öde drabbade Nygren. Det finns ingen forskningstradition med ett konsekvent tillämpat motivforskningsprogram. Om detta är tecken på respektive metodprogramsvagheter eller på forskarnas oförmåga eller ointresse skulle vara intressant att få veta.

Nutida etik vid teologisk fakultet utmärks inte alls, som det ibland sägs, av att inte påstå något om innebörden i olika etiska synsätt, t.ex. vad en kristen eller human nutida etik skulle kunna innebära. Det påstås en hel del om detta och däri skiljer sig det nutida etikämnet från Nygrens i teorin formulerade ideal, men det skiljer sig även från Wingrens metodförslag i *Predikan*; däremot tror att jag många etiker ligger närmare Wingrens synpunkter på hur en teologisk kristendomsforskning bör kunna bedrivas.<sup>4</sup>

Under Wingrens tid publicerades 22 avhandlingar i ämnet. Hans seminarium var i stort sett den sista utlöparen av den stora lutherforskningstradition i Sverige som inleddes av Einar Billing och Söderblom. Till de ämnen som togs upp hör skapelsen, överheten, predikan, äktenskap och skilsmässa, bikt och avlösning, kyrkotukt och relationen gudomligt-mänskligt. Om det inte var en rent immanent-systematisk undersökning, var det ofta en jämförelse mellan å ena sidan Luthers teologiska etik, å andra vad som kunde visas vara vissa avvikelser inom t.ex. luthersk ortodoxi och pietism.

Denna grupp avhandlingar fick uttalat en viss normativ betydelse som uttolkare av vad en evangelisk-luthersk kyrkas genuina tradition skulle innebära i den mån den ville vara trogen mot Luthers program, vilket innebar en trohet mot evangeliet och i etiskt avseende en trohet mot tesen om en kristen människas frihet, contra såväl biblicism som falsk moralism och sam-

<sup>4</sup> Jfr min analys av Wingrens metod, i *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*, s. 147 ff.

manblandning av lag och evangelium. Dessa lutheravhandlingar, liksom motsvarande i Uppsala, har därmed haft en underskattad betydelse som identitetsgivare åt en huvudlinje i Svenska kyrkans teologiska etik; flera av dess författare påverkade starkt svenskt kyrkoliv under 1900-talet.

En grupp avhandlingar skrevs om dansk teologi i Grundtvig-traditionen. Överhuvud gällde ofta frågan vad en skapelseteologiskt förankrad etik och antropologi betyder som bakgrund till det specifikt kristna.<sup>5</sup>

Efter Wingren hann Jarl Hemberg vara professor i tio år, 1977–1987. De två mest värdefulla och lästa av Hemberts etiska arbeten är först *Etik och lagstiftning*, 1975, som tog upp principiella frågor om naturrätten och relationen etik—lagstiftning samt konkret lagstiftningsarbete ur värdesynpunkt. Mest använd torde *Djuretik*, 1976, ha blivit. Den behandlade en fråga som fortsatt blivit hett debatterad bland såväl moralfilosofer som andra djurvänner. Hemberts ståndpunkt var välvägd och är fortfarande hållbar, särskilt om den kombineras med en ännu starkare betoning av den ekologiskt förstådda helheten och principen om naturens skydds- och kanske till och med egenvärde.

Efter 1977 skulle det dröja ända till 1992 innan någon ny avhandling i etik lades fram i Lund, vilket i sig är noterbart. Det var då Henning Sandström, som i *Ars gratia Dei* tog upp traditionen att behandla teologiskt-estetiska frågor inom den teologiska etikens ram. Avhandlingen drar upp riktlinjer för en teologisk estetik och behandlar sedan Thomas Mertons konstuppfattning och dennes kritik av tre skönlitterära författare, Pasternak, Camus och Faulkner. Sandström visar att Merton bedömer dessas konst som innehållande en «trohet mot livet»; den är sant mänsklig och därför också, trots sin icke-konfes-

sionalitet, överensstämmande med grundläggande egenskaper i kristen etik.

Som lärare och forskare i etik i Lund har under senare år främst Lars-Olle Armgard, Göran Bexell, Ulf Görman och Bo Hanson varit verksamma. Armgard, som numera arbetar åt Lunds stift, har ägnat sig åt värdeetiska frågor och konsulterat som etisk rådgivare åt t.ex. landsting. Hanson, numera direktor för Sigtunastiftelsen, behandlade i sin avhandling, *Application of Rules in New Situations*, tolkningsfrågan vad en norm, given i en situation, betyder i en annan. Dessutom har Hanson publicerat främst *Etik, liv & hälsa*, 1988.

Görman tog i sin avhandling *A Good God?*, 1977, upp teodicéfrågan ur moralisk synpunkt, har sedan behandlat relationen naturvetenskap—religion och driver numera ett forskningsprojekt om biologi och etik, vilket presenteras i en följande artikel. Bexell är sedan 1990 professor i ämnet och har förutom avhandlingen om frågor inom gränsområdet teologi och psykoanalys publicerat den idéhistoriskt och systematiskt inriktade *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*, samt ett arbete om kriterier för utformning av en nutida kristen etik med tillämpning på frågor om t.ex. könsroller. Hittills opublicerade är en studie av etiska frågor i svenskt riksdags- och regeringsarbete från 1950-talet och framåt samt en moralfilosofisk studie om främst den moraliska oenighetens problem. *Moralisk oenighet och etisk teori. Kyrkan och etiken*, 1992, är namnet på en mer populär skrift.

Till etikämnet i Lund har i över 15 år varit knutna kurser med namnet Etiska problem i människovärden, som från första början — och det var ett tidigt tecken på etikintresset — varit mycket eftersökta och nu ges på flertal platser i södra Sverige. Under planering är för närvarande ett tvärvetenskapligt och internordiskt forskningsprojekt med den preliminära arbetstiteln «Värde-traditioner, värdekonflikter och värdegemenskap i de nordiska länderna. Kontinuitet och förnyelse» samt i samarbete med teologiska seminarier i Lidingö ett projekt om frikyrklig moralbildning i Sverige, vilket i sin tur får sin komplette-

<sup>5</sup> Stor betydelse har Lars-Olle Armgards avhandling om Lögstrups etik haft. Den visade nämligen hur en nutida lära om en allmänmänsklig etik, en modern variant av läran om den naturliga lagen eller en skapelseteologiskt förankrad etik, kan vara beskaffad.

ring av motsvarande undersökningar av Svenska kyrkans moraltradition under 1900-talet.

Nutida doktorander i Lund arbetar med ämnen som t.ex. människovärde och livskvalitet, individens upplevelse av arbetet i olika slags företag, etik och livsåskådning i Lars Ahlins litterära värld, vårdetik, Lacan och thomistisk etik, fosterdiagnostikens etiska problem, husdjushållningens etik och feministisk etik, frikyrkans etik, kriterier för en global etik, samvetet.

## Etikämnet i Uppsala

Etikämnet i Uppsala kan under 1900-talet räkna först Einar Billing, därefter Arvid Runestam, Sigfrid von Engeström och Herbert Olsson som ämnesföreträdare. Här koncentreras intresset på perioden från och med Ragnar Holtes tillträdande av professuren.

Ragnar Holte, professor 1966–1992, har i en artikel i *STK* nyligen berört även etikämnet under denna tid.<sup>6</sup> Internationellt är Holte känd inte minst som Augustinus-forskare genom avhandlingen *Beatitudo och sapientia*. Intressant är att jämföra hur två eminenta forskare som Nygren och Holte med olika metoder kan komma till så olika resultat i tolkningen av Augustinus' kärleksuppfattning. Deras olika tolkningar utgör ett klassiskt exempel i etikämnets tradition på en forskningsdebatt, väl värd ett studium av nutida doktorander. — I övrigt har Holtes analys av särskilt kristendomen och moralfrågorna i läroboken *Etiska problem* blivit av stor betydelse, bland annat för den analysmetod och begreppsapparat som han där introducerade.

Under Holtes professorstid genomgick etikämnet en förnyelse, som för närvarande i hög grad präglar ämnet i Sverige. Till den grupp som medverkade till detta under 1960-talet och framåt får förutom Holte räknas främst Holsten Fagerberg, Robert Heeger, Jarl Hemberg och Anders Jeffner.

Fagerberg publicerade de mycket använda undersökningarna om eutanasi med titeln *Om rätten att dö*, 1967, samt om homosexualiteten, *De homosexuella och kyrkan*, 1974. Fagerberg har sedan medverkat i några statliga utredningar i medicinsk-etiska frågor och skrev i samarbete med bl.a. jesuitpatern Erwin Bischofsberger en populär lärobok, *Människan inför livsfrågorna*, samt en brukad lärobok, *Medicinsk etik och människosyn*, 1984. Fagerberg har under senare år i debatter försvarat människovärdesprincipen gentemot moderna hedonistiska utilitarister.

Heeger disputerade 1975 på en avhandling om ideologi- och maktbegreppet i Gramscis *Quaderni* och är professor i Utrecht, där han bidragit till uppbyggnaden av en centrumbildning för bioetik och särskilt behandlat frågor om relationen mellan etisk teori och tillämpad etik.

Den empiriskt inriktade livsåskådningsforskningen i Uppsala, där numera Carl-Reinhold Bråkenhielm innehar en professur och där även Jeffner medverkar, bedriver i samarbete med religionssociologerna forskning som är av relevans för etiken.<sup>7</sup> Deras resultat har bl.a. visat förändringar i värderingar angående relationen människa—djur. De stora undersökningarna inom EVSSG-projektet om nutida värderingar och värderingsförändringar i Europa är av största intresse för etiken.

Under Holtes tid som seminarieledare publicerades en rad avhandlingar i serien *Uppsala Studies in Social Ethics*. Eftersom professuren i motsats till Lund fick en specialinriktning på socialetik blev just denna del av etiken prioriterad i forskningen. Ett stort forskningsprojekt, som burit frukt i flera avhandlingar och andra arbeten, gällde arbetslivets etik.

Till ämnen som undersöktes hörde t.ex. egendomsrätten, risktagandet, fredsdebatten samt den kristna socialetikens grunder, men även andra

<sup>6</sup> «47 år som teologie studerande», i *STK* 3/1992.

<sup>7</sup> Jfr Thorleif Pettersson, «Kyrkfolket, den gode medborgaren och demokratin», *STK* 4/1991, samt *Bakom dubbla lås*, 1988 och «Välfärd, värderingsförändringar och folkrörelseengagemang», i Axelson, S., och Peterson, T., red., *Mot denna framtid*, 1992, s. 33 ff.

ämnestyper finns representerade: Gunilla Hvarfner skrev om E.H. Eriksson och dygdetiken, Barbro Gustafsson om erotiska motiv i Tove Janssons senare författarskap och Per-Olof Lundberg om människan i själavården. Nära knutet till etiken blev ett annat större forskningsprojekt om «Kvinnligt/manligt/mänskligt», som avsatt forskningsresultat från kristendomens tidiga idéhistoria.

En typisk avhandling i denna tradition — som den väl numera får kallas — är Kristina Nilssons jämförande analys av Lögstrups, Reinhold Niebuhrs och Keith Wards etik, *Etik och verklighetstolkning*, 1980. Denna och flera andra avhandlingars analysapparat rör sig inom ramen för den begreppsbildning som drogs upp i läroboken *Etiska problem*: det gäller t.ex. begreppen strängt teologisk etik, strängt human etik och påbyggnadsetik, uppfattningen om vad teologernas metaetiska ståndpunkt kan vara och deras position i relation till deontologiska och teleologiska teorier.

Till de etiker med anknytning till Uppsala som fick sin skolning i Holtes seminarium och som nu är aktiva inom etiken hör Carl-Henric Grenholm, sedan 1992 Holtes efterträdare i Uppsala, Göran Lantz (föreståndare för Ersta vårdetiska institut), Göran Collste (högskolelektor i Linköping), Göran Möller (högskolelektor i Uppsala) och Mats G. Hansson (forskare i Uppsala).

Göran Lantz disputerade 1977 på en avhandling om egendomsrätten, *Eigentumsrecht — ein Recht oder ein Unrecht?*, som är en finslipad argumentanalys av texter hos bl.a. Aristoteles, Thomas, Marx och Grotius. Under senare år har Lantz som nämnts ägnat sig främst åt vårdetiska och medicinsk-etiska frågor och har bl.a. skrivit en vårdetik med skönlitterär inriktning, *Berättelsen om Arthur*.

Göran Collste skrev sin avhandling, *Makten, moralen och människan*, 1984, inom arbetslivsprojektet. Där analyseras material om medbestämmande och löntagarstyre från främst LO, TCO och SAF med inriktning på kartläggning av ev värdekonflikter. Materialet är således inte hämtat från teologin eller kristet sammanhang,

vilket markerar en strävan att i enlighet med namnet vidga ämnets omfång från en snävare till vidare ram. Det är också typiskt att en normativ teori formuleras och att ett kapitel heter «Vem har rätt?», där argumentens hållbarhet prövas, en i tidigare avhandlingar otänkbar uppgiftsformulering.

Collste har därefter arbetat särskilt med data-etiska problem och nyligen publicerat *Etik i datasamhället*, 1993.

Göran Möller behandlar i sin avhandling, *Risker och människolivets värde*, 1986, den i nutida etik viktiga frågan om risktagandets etik och lägger fram olika metoder för att bedöma acceptabel risknivå. Möller publicerar snart undersökningen *Etikens landskap*, vilken ger en övergripande framställning av en etik, förankrad i en kristen trosåskådning.

Mats G. Hansson tog i sin avhandling *Human Dignity and Animal Well-being*, 1991, upp vad ett kantianskt bidrag till biomedicinska frågor kan betyda, särskilt med hänsyn till våra plikter mot mänskliga varelser och djur; kantiansk etik bedöms ge ett fruktbart alternativ i biomedicinska frågor. Hansson arbetar för närvarande med ett par projekt inom biomedicinsk etik, vilka behandlar dels organtransplantation, dels djuretiska problem.

En omfattande produktion inom främst social-etiken och arbetsetikens område föreligger slutligen hos den nye ämnesföreträdaren Carl-Henric Grenholm. Förutom avhandlingen 1973 om kristen socialetik har Grenholm inom ramen för arbetslivsprojektet producerat två större monografier inom arbetsetiken: *Arbetets mål och värde*, 1987, som analyserar uppfattningar inom LO, TCO och SAF, samt *Arbetets mening*, 1988, med analys av sex historiska och nutida teorier om arbetets syfte och värde. Nyligen utkom *Protestant Work Ethics*, 1993, som tar upp samtida protestantisk etik hos t.ex. Brunner, Oldham, Tor Aukrust och Arthur Rich samt ger ett eget förslag till utformningen av en arbetsetisk teori.

Nutida doktorander i Uppsala sysslar med ämnen som t.ex. argument för rättighetsbegreppet, misshandel av kvinnor, frihets- och jämlik-

hetsbegreppen i socialistisk och liberal tradition, kvinnans ställning i arbete och familj, pluralismens gränser samt bibelns roll i kristen etik.

Teologiska etiker från Uppsala och Lund har varit och är aktiva i den europeiska etikersammanslutningen Societas Ethica, som varje år har en veckas konferens på olika platser i Europa; både Wingren och Hemberg var presidenter, numera är det Heeger. Detta ger en stark internationell, främst europeisk, forskargemenskap.<sup>8</sup>

## Moralfilosofin

Etikämnet gränsar till och sammanfaller till viss del med ämnet praktisk filosofi vid humanistisk fakultet, främst beträffande viss moralfilosofi och etikhistoria samt det nutida intresset att tillämpa etiken.

I Sverige finns ämnet praktisk filosofi vid följande universitet, med ämnesföreträdarna inom parentes: Lund (vakans efter Göran Hermerén), Uppsala (Sven Danielsson), Stockholm (Lars Bergström). I Göteborg finns planer på en professur; Mats Furberg innehar en professur i teoretisk filosofi. Att karakterisera den nutida verksamheten i praktisk filosofi skulle kräva mer kunskap och utrymme än vad jag nu har, men tre iakttagelser kan ändå göras.<sup>9</sup>

Den första är att såväl i Sverige som internationellt är intresset sedan några decennier vänt från idealiseringen av metaetikens problem till prioriteringen av den normativa och tillämpande etikens problem. Det skrivs nu avhandlingar i praktisk filosofi om normativa frågor, som för ett

par decennier sedan lyste med sin frånvaro. Som exempel kan nämnas Thomas Anderbergs om suicidfrågan, Per Bauhns om terrorismen, Christian Munthes om aborten, Bertil Strömbergs om rättvis lön och solidarisk lönepolitik

Den andra iakttagelsen är att utilitarismen fortsätter att ha en relativt stark om än alltmer ifrågasatt ställning bland nutida moralfilosofer; diskussionen gäller fortfarande ofta, åtminstone i svensk debatt, vilken slags utilitarism som bör föredras. Givetvis finns också alternativ företrädda; t.ex. har Harald Ofstad länge framträtt som kritiker av utilitarismen. I internationell litteratur har utilitarismen fått nutida alternativ i tre inflytelsesrika författarskap: i A. MacIntyres etik samt i John Rawls' och Robert Nozicks socialetik och politiska filosofi (jfr Göran Collstes översikt s. 140 ff).

En tredje iakttagelse är att teorin om s.k. reflektivt ekvilibrium står högt i kurs; utgångspunkten finns hos John Rawls. Teorin kan uppfattas som ett sätt att nå kriterier för rätt handling, varvid innebörden främst är att flera olika skäl tillsammans får avgöra, inte bara en enda princip. Moraliskt relevanta fakta, intuitioner och principer balanseras mot varandra tills ett ekvilibrium är uppnått.

Beträffande utilitarismen uppfattar Lars Bergström denna som handlings- och inte regelutilitarism, som universalistisk men knappast som renodlat hedonistisk. Visserligen bedöms lycka och frånvaro av lidanden liksom i klassisk utilitarism vara det tyngst vägande värdet, men detta bör, menar Bergström, kompletteras med värdena liv och jämlikhet. Nyttomoralen ses inte som en färdig teori men likväl som «den mest acceptabla, av alla de moralsystem som har föreslagits under historiens lopp».<sup>10</sup>

Docent Torbjörn Tännsjö, från samma institution som Bergström, företräder däremot i princip en renodlad hedonistisk utilitarism och försöker — utan att helt lyckas — att konsekvent tillämpa denna i sina intressanta analyser i *Göra barn* och *Välja barn*, båda 1991.

<sup>8</sup> Till traditionsförmedlingen inom Societas Ethica hör berättelser om den minnesvärda konferens i Båstad, då en stor del av den europeiska teologiska etikexpertisen med Wingren i spetsen genom båtöverfarten utanför Hallands Väderö var nära att nå botten i bokstavlig mening.

<sup>9</sup> En översikt över forskningen inom praktisk filosofi skrevs 1987 av Dag Prawitz i *Vetenskap idag*, red. Y. Wessman. Prawitz skiljer där mellan generell och tillämpad normativ etik och påpekar just den tidigare utbredda misstron mot denna verksamhet och att både generell och tillämpad normativ etik är «mycket livaktiga områden», s. 255. Enligt Prawitz har diskussionen ofta rört argumenten för och emot olika slags utilitarism.

<sup>10</sup> *Filosofi och samhälle. Studier i praktisk filosofi*. Utgivna av fil.inst. vid Stockholms universitet, s. 42, 1978.

Ett aktuellt exempel är Christian Munthes väl-skrivna avhandling, *Livets slut i livets början*, 1992; Munthe är elev till Bergström och Tännsjö och företräder en handlingsutilitaristisk etik i abortfrågan. Enligt denna teori är en handling rätt om utförandet av den aktuella handlingen leder till ett åtminstone lika stort överskott av lust över lidande som varje annat alternativ.

Problemet formuleras så här: «Är det någonsin — och i så fall, under vilka betingelser — moraliskt rätt (alt. fel) att göra abort och finns det några fall där det vore fel att inte göra abort?»<sup>11</sup> Vad blir svaret? Knappt 400 sidor längre fram sägs att frågeställningen «har visat sig omöjlig att besvara på något välgrundat sätt», vilket också bedöms som den «viktigaste slutsatsen» i avhandlingen.<sup>12</sup> Munthe är välgörande försiktig och tentativ, men provar likväl ett normativt resonemang enligt utgångspunkten.

Han anför nämligen vad som kallas överföringsargumentet: låt oss anta att en kvinna gör abort och använder de resurser som skulle använts för att ge det då ofödda barnet ett gott liv på ett annat barn, som lever ett liv som är värre än att inte existera alls. En sådan abort och resursöverföring ökar den sammanlagda mängden preferenstillfredsställelse.

Eftersom världens resurser är orättvist fördelade, formulerar förf. en normativ tes, nämligen att «det för många västerländska gravida kvinnor gäller att var och en av dem bör utföra abort & resursöverföring.»<sup>13</sup> Många aborter som görs t.ex. i Sverige följs dock inte upp på detta sätt; de är därmed moraliskt orätta. Härigenom når förf. fram till formuleringen av vad han uppfattar som dilemman: eftersom många kvinnor som gör abort aldrig följer upp med resursöverföring, handlar de orätt. Då verkar det bättre att de avstår från abort, men då har de å andra sidan avhänt sig möjligheten att göra det de bör göra, nämligen abort och resursöverföring.

Jag har tagit upp Munthes avhandling som ett tidstypiskt exempel på nutida moralfilosofi:

<sup>11</sup> Christian Munthe, *Livets slut i livets början. En studie i abortetik*, 1992, s. 23.

<sup>12</sup> Munthe, s. 403.

<sup>13</sup> Munthe, s. 387.

(a) den är inte bara deskriptiv och analytisk utan också normativ och påstår något i en klassisk etisk konfliktfråga,

(b) den normativa teorin är handlingsutilitaristisk och därmed omformuleras det traditionella etiska dilemman beträffande konflikten mellan två liv; resonemanget vilar på en tilltro till att just denna etiska normteori är bäst ägnad att avgöra vad som är etiskt rätt,

(c) kritiken mot en s.k. konservativ syn går bl.a. ut på att det inte är hållbart att dra en moraliskt relevant gräns runt människan som artillhörig homo sapiens. — Jag har tyvärr inte utrymme att i detta sammanhang diskutera avhandlingen.

## Några aktuella frågor i teologisk etik

I punktform antyds avslutningsvis några tendenser, nyare litteratur och områden, där behov av forskning finns.<sup>14</sup> Det är bara några exempel, ingen fullständig lista, och utan inbördes rangordning; exemplen kompletterar de inledningsvis nämnda delområdena inom etiken.

1. Sedan MacIntyre genom *After Virtue* förnyat intresset för dygdetik och aristotelisk-augustinisk etik överhuvud har även teologiska etikern tagit upp det i äldre tradition väl genomarbetade temat om dygder, så t.ex. den i USA välkände teologiske etikern Stanley Hauerwas, som skrivit en socialetik med den betecknande titeln *A Community of Character*, 1981, samt publicerat titlar som *Vision and Virtue* och *Character and Christian Life*. Till detta kommer, också i anslutning till MacIntyre, ett ökat intresse för moraluppfattningarnas sociala sammanhang och traditionskontexter. Hos Hauerwas kombineras detta med den narrativa etikens idé om den traditionsberoende berättelsen som etikens grund.

Den gamla läran om kardinaldygderna borde kunna få en förnyad prövning genom konfrontation med nutida människokunskap, t.ex. teorier

<sup>14</sup> En översikt över främst den tyskspråkiga teologiska etikens ställning, nutida problem, forskning och litteratur ges i Martin Honecker, *Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe*, 1990.



inom pedagogik och psykoanalys. Den franske psykoanalytikern Jaques Lacan har i sina seminarier levererat en kritik av aristotelisk-thomistisk etik, som är av relevans för dygdförståelsen. Hit hör den klassiska frågan om en dygd, t.ex. klokhet eller måttfullhet, verkligen kan uppövas eller om människans konstitution konstant motverkar en verklig moralisk förbättring av henne; frågan är om natur och nåd, humant och kristet verkligen går harmoniskt ihop till slut eller om nåden med dess moral kommer in som ett omvälvande tilltal i diskontinuitet med det redan kända mänskliga tillståndet.

Närbesläktad med dygdetiken är ansvarsetiken, i nutiden särskilt framförd av den judiske filosofen Hans Jonas' (död 1993) i *Das Prinzip Verantwortung*, och särskilt tillämpad på miljöetiken, där Jonas menar att människans ansvar måste uttryckas i att ingrepp i miljön inte får göras, om det inte först positivt visas att detta inte medför skada på miljön på sikt och i sin helhet.

2. Fortsatt viktig för ämnet är frågan vad en modern utformning av läran om den naturliga lagen eller en allmänmänsklig etik skulle innebära. Hur försvarbar är den? Vilka argument talar i nutiden för respektive mot en sådan lära? Detta blir desto viktigare som den ökade värdepluralismen i europeiska och andra samhällen för stater och enskilda ställer frågan om det överhuvud finns någon värdegemenskap i samhällena som lagstiftningen och samhället kan bygga på eller om den etiska relativismen är det slutliga alternativet.

Ett av den kristna etikens bidrag i detta sammanhang synes paradoxalt nog kunna bli att hävda möjligheten av en viss allmängiltighet i etiken. — Efter regeringen Bildts regeringsdeklarationer om att «Skolans verksamhet skall grundas i de etiska normer som genom kristen etik och västerländsk humanism har djup förankring i vårt land» har det för övrigt förts en intensiv debatt om innebörden i kristen etik; debatten har avslöjat stora okunskaper om kristen etik och dess relation just till en human och allmänmänsklig etik — i den utsträckning en sådan finns.

Även frågor om människovärdesprincipens innebörd, status och svaga acceptans inom

nutida moralfilosofi hör hit liksom frågan om den deskriptiva och normativa etiska relativismens ställning visavi tesen om allmängiltighet. Två intressanta arbeten är här Jeffrey Stout, *Ethics after Babel*, 1988, som gentemot relativismen hävdar en försiktig form av en allmängiltig etik, och Charles Taylor, som i *Sources of the Self*, 1989, behandlar «the Modern Identity» med hänsyn till subjektivismens avigsidor.

3. «Kvinnligt och manligt i etiken» är namnet på en kurs som erbjuds i ämnet i Lund från och med höstterminen 1993. Denna rubricering inkluderar feministiska teoribildningar och kritiska perspektiv på etiken men också olika försök att formulera nya etiska synsätt; det är därmed något annat än traditionell feministteologi. Begreppen kvinnligt respektive manligt kan ju användas som beteckning på en samling egenskaper, som kan innehas av omväxlande kvinnor och/eller män. En fråga är om den biologiska och/eller den sociala tillhörigheten till ett visst kön (gender) också medför innehavet av vissa egenskaper och kanske t.o.m. vissa moraliska preferenser; eller är det bara en utsliten schablon att män är mer benägna för principer medan kvinnor är mer situationsetiker? En viktig normativ fråga är: hur kan strävan efter jämlikhet mellan könen förenas med en sensibilitet för den olikhet som kanske finns?

En första uppgift är att analysera innehållet i den ökande mängden litteratur<sup>15</sup> och olika riktningar inom feministisk etik, t.ex. den amerikanska och den franska. Särskilt den franska framträder som en kritisk teori gentemot ett ämne, som på ett samhällsavspeglande sätt varit dominerat av mäns tänkande och erfarenheter. En annan uppgift är att undersöka hur olika religiöst motiverade synsätt förhåller sig till den feministiska etikens kritik.

Ett exempel på teologisk etisk bearbetning av hithörande frågor är B.W. Harrisons författarskap; hon är professor i kristen etik vid Union

<sup>15</sup> Översikter ges i Andrea Nye, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, 1988, samt i *Ethics. A Feminist Reader*. En ny svensk avhandling i praktisk filosofi i Göteborg är Ulla Holm, *Modrande och Praxis*. En feministfilosofisk undersökning, 1992.

Theological Seminary i New York. I sin installationsföreläsning<sup>16</sup> menar hon — med rätta — att en nutida etik, även kristen etik, bör bygga på allmänsklig erfarenhet, dvs. inte domineras av manliga perspektiv utan innehålla både manliga och kvinnliga. Den vrede många kvinnor känner i samhället och mänskliga relationer är, menar hon, en bra utgångspunkt för analys av vad som är moraliskt orätt.

Frågan vad odogmatisk och teoriprovande feministisk vetenskapsteori betyder för etiken och om nya metoder kommer fram är en fruktbar fråga, vars innebörd och resultat vi ännu bara sett början av.

4. Förhållandet mellan religion och moral är, som framhållits, ett viktigt tema, inte minst i ljuset av de stora världsreligionerna och med tanke på religionernas inflytanden på politik och ideologi; det räcker att erinra om situationerna i Mellanöstern, på Balkanhalvön och i Indien. Förhållandet mellan världsreligionernas etik är för övrigt ett eftersatt undersökningsområde.<sup>17</sup>

Relationen mellan kristen tro och etik förblir här ett centralt ämne att undersöka; i följande artiklar tas det upp av Carl-Henric Grenholm och Göran Lantz. Ett specialproblem, lika angeläget för nutida som dåtida teologie studerande, är här vilken roll biblisk etik spelar och bör spela i en nutida kristen etik.<sup>18</sup>

<sup>16</sup> B.W. Harrison, «The Power of Anger in the Work of Love. Christian Ethics for Woman and Other Strangers», i *Making the Connections. Essays in Feminist Social Ethics*, 1985, s. 3 ff.

<sup>17</sup> I «Religionernas etik, gudslära och etisk relativism», har jag påbörjat en behandling av ämnet, se *Etik, religion och samhälle. En festskrift till Ragnar Holte*, 1992, s. 15–40.

5. Det finns alltid stora normativa tillämpningsfrågor, som kräver ingående analys:

(a) människans relation till naturen, vilken bör tilldelas någon form av rättigheter,

(b) utarbetande av sociala och politiska handlingsnormer och levnadssätt inför mänsklighetens överlevnad; några experter talar om högst ett par decenniers frist innan våra kultursamhällen faller sönder,

(c) överbefolkningen och dess etiska aspekter, ett specialfall av (b) ovan; båda frågorna har samband med rättvisa inom ramen för en global och inte bara internationell etik.<sup>19</sup>

Etiken kommer inte sällan in i efterhand och kritiserar enskilda frågor, när de avgörande etiska valen redan är gjorda av den till synes självgående utvecklingen, som i sin tur likväl är styrd av grundläggande samhälleliga värderingar, vilka bör friläggas. Detta har blivit klargjort i några nutidsdebatter och remissvar om t.ex. kärnkraftavfallet, gentekniken och trafikpolitiken. Den kritiska delen av etiken borde ägna kraft åt att kritisera detta förhållande och visa vilka värden och normer som i realiteten styr det nationella och internationella samhället.

<sup>18</sup> I *Etiken, bibeln och samlevnaden*, 1985, har jag delvis behandlat bibeltolkningsfrågan och etiken.

<sup>19</sup> Jfr här Kyrkornas världsråds projekt Justice, Peace and Integrity of Creation samt den internationella och tvärvetenskapliga nätverksgruppen WOMP. The World Order Models Project, som syftar till att befrämja en rättfärdig världsordning: en av medlemmarna är Richard Falk, prof. vid Princeton University och förf. till *Explorations at the Edge of Time. The prospects for World Order*, 1992.

## Summary

The article gives an outline of the academic discipline Ethics at the faculties of Theology in Sweden, Lund and Uppsala, with an emphasis on contemporary research and problems. Literature, teachers and dissertations during the last 15 years are mentioned.

Some remarks are made about the dissertations in Lund during Wingren's time as a professor and the present teachers Bexell and Görman are mentioned. Recent research and dissertations in Uppsala during Holte's time are described as well as the present teachers Grenholm, Möller, Hansson, Lantz. Collste.

Contemporary moral philosophy in Sweden is described, especially a new dissertation by Munthe on abortion with an act-utilitarian view. Finally some important topics in ethics, especially in theological ethics, are presented.

# Etik och kristen livsåskådning

CARL-HENRIC GRENHOLM

*Kristendomens relation till etiken utgör ett centralt studiefält för etikämnet vid teologisk fakultet. I denna artikel diskuteras olika synsätt beträffande en kristen livsåskådnings relation till etiken. Finns det en kristen etik som skiljer sig från annan slags etik, vilka bidrag ger kristen tro till etiken? — det är två av frågorna. En av teserna är att en kristen etik vilar på såväl mänsklig erfarenhet som kristen uppenbarelsetro. Författaren är sedan 1992 professor i etik vid Uppsala universitet.*

Som vetenskaplig disciplin ägnar sig etiken åt att studera och kritiskt reflektera över moralen. Ämnets uppgift är att beskriva och klargöra olika uppfattningar om vad som är rätt och gott. Dess uppgift är också att analysera etiska utsagors semantiska funktion och att bearbeta frågan om på vilka grunder ett etiskt omdöme kan sägas vara giltigt.

Till etikens uppgift hör dessutom att utforma förslag till mer genomreflektade etiska teorier. Dessa teorier utgörs av en uppsättning övertygelser om vad som kännetecknar sådana handlingar som är rätta, sådana upplevelser som är goda och sådana karaktärsegenskaper som är önskvärda. Etiska teorier av detta slag kan inte göra anspråk på absolut giltighet, men de hjälper oss att hantera de moraliska dilemman vi alla ställs inför.

En viktig uppgift för etikämnet vid teologisk fakultet är att söka klargöra relationen mellan sådana etiska teorier och skilda livsåskådningar. Ämnet studerar sambanden mellan religiösa övertygelser och människors moraluppfattningar. I vår kulturkrets är det motiverat att särskilt studera olika utformningar av kristen etik, dvs. sådana etiska teorier som är förankrade i kristen verklighetsuppfattning och människosyn.

## En etisk contextualism

Vad för slags överväganden är det som ligger till grund för innehållet i skilda etiska teorier? I vilken utsträckning är etiska teorier beroende av våra livsåskådningar? Etiker vid teologisk fakul-

tet antar i allmänhet att det råder ett nära samband mellan etiska uppfattningar av olika slag och skilda religiösa övertygelser och andra livsåskådningar. Detta antagande är emellertid inte okontroversiellt.

Sedan upplysningen har en vanlig uppfattning i västerländsk idétradition varit att etiken är livsåskådningsoberoende. Det är möjligt att på rent rationella grunder argumentera för våra moraluppfattningar. Oberoende av vilken tradition vi tillhör kan vi enas om vissa kriterier på rationalitet, och det finns också en gemensam moral som vi alla kan nå insikt om. Inte heller religionen ger något speciellt bidrag till utformningen av en etisk teori.

Den s.k. postmodernismen är förenad med en kritik av denna ståndpunkt. Den hävdar att våra moraluppfattningar är kulturbestämda, präglade av speciella traditioner och sammanhang. Vi lever i ett mångkulturellt samhälle, där den kulturella kontext vi tillhör formar vårt moraliska språk och våra moraliska övertygelser. Därför råder det också en hög grad av moralisk oenighet mellan skilda kulturer och traditioner. Det finns ingen gemensam moral, som är kontextöverskridande. I stället präglas etiken av våra skilda religioner och livsåskådningar.<sup>1</sup>

Denna ståndpunkt kan vi kalla för en **etisk contextualism**. Den förnekar inte att vi kan

<sup>1</sup> En ståndpunkt av detta slag möter i MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, s. 351 f., 8 ff.

anföra rationella skäl för och mot etiska utsagor. Men den hävdar att dessa skäl är kontextberoende. Varje tradition har också sin egen rationalitet, sin egen förståelse av vad som är ett rationellt argument för och mot etiska omdömen. Såväl våra moraluppfattningar som våra kriterier på rationalitet är kontextuella.

Den etiska kontextualismen behöver inte vara förenad med en etisk relativism, enligt vilken en etisk utsaga som är sann i en kulturell kontext kan vara falsk i en annan. Det förhållande att vi är berättigade att tro på ett påstående behöver nämligen inte innebära att detta påstående är sant. Vi kan ha goda skäl att tro på något, vara berättigade att ha en viss uppfattning, även om det senare visar sig att motsvarande påstående är falskt. Men enligt kontextualismen är rättfärdigandet av våra moraluppfattningar relativt, i förhållande till den kontext man tillhör.<sup>2</sup>

Denna ståndpunkt kan jag inte i alla avseenden dela. Enligt min uppfattning förefaller det finnas skäl för och mot etiska teorier som är möjliga att godta oberoende av vilken livsåskådning man omfattar. Etiska teorier är åtminstone delvis förenade med erfarenheter och överväganden som är allmänmänniska, i den meningen att de inte ingår i någon livsåskådning eller kan vara gemensamma för människor med olika livsåskådningar.

I likhet med kontextualismen menar jag emellertid att etiska teorier också är förenade med sådana teoretiska uppfattningar som ingår i skilda livsåskådningar. Det kan vara en människosyn, som innefattar både en uppfattning om vad som är specifikt för människan som art och ett antagande om vad ett gott mänskligt liv innebär. Även en teori om verklighetens beskaffenhet och en teori om den historiska utvecklingen kan vara förenad med en uppfattning om vad som är syftet med det mänskliga livet.

Detta samband kan uttryckas så att en livsåskådning innehåller åtminstone två komponenter. Det är vissa teoretiska övertygelser om människan och hennes omvärld, t.ex. en människosyn, en historieteori och en uppfattning om verklighetens beskaffenhet. Det är också ett centralt

värderingssystem, dvs. vissa grundläggande uppfattningar om vad som är gott och rätt. Dessa komponenter samvarierar, så att om de teoretiska övertygelserna förändras i väsentlig grad så förändras också värderingssystemet.<sup>3</sup>

Detta gäller också om en kristen livsåskådning. Även här gäller att etiken samvarierar med de teoretiska uppfattningar som ingår i en kristen trosåskådning. Hur en kristen etik är utformad hör nära samman med hur innehållet i en kristen människosyn utformas. På motsvarande sätt kan också en kristen etik vara förenad med läran om skapelsen, kristologin och eskatologin.

## Kristen trosåskådning och etik

Vilka delar av kristen trosåskådning är då etiken förankrad i? Hör en kristen etik framför allt samman med en lära om skapelsen eller är den förankrad i kristologin och eskatologin? Bland teologer möter teorier som ger olika svar på denna fråga. I denna artikel skall jag diskutera tre sådana skilda teologiska ståndpunkter.

Dessa teorier är inte empiriskt prövbara. De förenas med olika förslag till hur man bör utforma innehållet i en kristen etik. De är också förenade med olika uppfattningar om vilka slags överväganden som ligger till grund för detta innehåll. Somliga menar att etiken åtminstone delvis är grundad i livsåskådningsoberoende erfarenheter, medan andra hävdar att etiken uteslutande är förankrad i kristen trosåskådning. Därigenom uttrycker de också olika uppfattningar om människans möjligheter och begränsningar.

De teologiska ståndpunkter som jag här skall behandla förenas också med skilda uppfattningar i en annan fråga. Det gäller frågan om hur innehållet i en kristen etik förhåller sig till innehållet i etiska teorier som är förenade med andra livsåskådningar. Ger kristen tro något unikt bidrag till utformningen av en etisk teori, eller har kristen etik ett innehåll som är gemensamt för etiska teorier med skilda livsåskådningsmässiga förankringar? Skilda svar på denna fråga

<sup>2</sup> Denna uppfattning möter hos Jeffrey Stout i *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*. Beacon Press, Boston 1988, s. 25 f., 29 f.

<sup>3</sup> Jag ansluter mig här till den livsåskådningsdefinition som Anders Jeffner föreslår i Bråkenhielm, Carl-Reinhold m.fl. (red.): *Aktuella livsåskådningar, del 1*. Doxa, Stockholm 1982, s. 13.

hör samman med olika ståndpunkter om etikens relation till kristen trosåskådning.<sup>4</sup>

## En skapelseteologisk etik

Den första ståndpunkten går ut på att etiken är förankrad i en lära om skapelsen. Vi kan kalla den för en **skapelseteologisk etik**. Enligt denna ståndpunkt har Gud som skapare en vilja med det mänskliga livet, vissa bestämda syften med vad det är att vara människa. Samtidigt har han givit oss alla en förmåga att upptäcka dessa syften. Vi är skapade till Guds avbild och har som sådana ett ansvar för vår omvärld. Som sådana har vi också en förmåga att genom egna överväganden inse vad som är gott och rätt.

En skapelseteologisk etik kan utformas på olika sätt. En utformning antar att det finns en skapelsegiven struktur som ger bestämda ramar för det mänskliga livet. Till dessa hör att vi alla är beroende av varandra. Var och en har därför ett ansvar för andra människors livsvillkor. Så växer ur själva den skapade existensen fram ett krav på omsorg om andra. I själva mötet med en annan människa erfår vi ett krav på att ta vara på hennes liv.<sup>5</sup>

En annan form av skapelseteologisk etik antar att det finns vissa ordningar som är givna åt människan av Gud i skapelsen. Det är äkten-skapet och familjen, arbetet och den ekonomiska ordningen, staten, kulturen och kyrkan. Dessa grundstrukturer för social samlevnad är nödvändiga för att upprätthålla det mänskliga livet. Människan är nämligen inte bara en självständig individ utan också oupplösligt förenad med den sociala gemenskapen. Kriteriet på en rätt handling är att den överensstämmer med Guds vilja med dessa skapelseordningar.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vissa likheter finns sålunda mellan de teologiska ståndpunkter jag diskuterar och de teorier som behandlas i Holte. Ragnar m.fl.: *Etiska problem*, Verbum/Håkan Ohlssons, Lund 1977, s. 85 ff., även om min terminologi och karakteristik av ståndpunkterna är en annan.

<sup>5</sup> Løgstrup, K.E.: *Den etiske fordring*. Gyldendal, Köpenhamn 1966, s. 17 f. och 27 f.

<sup>6</sup> Brunner, Emil: *Das Gebot und die Ordnungen*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1932, s. 275. Thieliicke, Helmut: *Theologische Ethik*. Band I. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951, s. 244 f., 701.

Denna ståndpunkt förenas inte alltid med uppfattningen att rådande sociala ordningar är uttryck för Guds vilja med skapelsen. Den kan också hävda att dessa är uttryck även för syndens verklighet, varför inget existerande system helt kan identifieras med Guds vilja. Men skapelseordningsteologin har i allmänhet en konservativ karaktär, därigenom att Guds vilja med ordningarna uppfattas vara att där skall råda en hierarkisk över- och underordning. Rättvisa är en fördelning som tar hänsyn till de faktiska olikheter som finns mellan människor både vad gäller deras egenskaper och deras sociala funktioner.<sup>7</sup>

En skapelseteologisk etik förenas i allmänhet med uppfattningen att etiken åtminstone delvis är förankrad i sådana erfarenheter och överväganden som är livsåskådningsoberoende. Varje människa har möjlighet att nå insikt om vad som är Guds vilja med det mänskliga livet och skapelseordningarna. Denna insikt förutsätter inte den särskilda uppenbarelsen i Kristus.

Flera utformningar av en skapelseteologisk etik hävdar att alla de skäl som kan anföras för att en etisk teori är giltig är livsåskådningsoberoende. Till grund för etikens innehåll ligger inte alls uppenbarelsen i Kristus utan enbart sådana överväganden som kan godtas av människor i skilda traditioner. I Jesu förkunnelse möter inget annat etiskt krav än det som är rotat i tillvaron själv.<sup>8</sup>

En ståndpunkt av detta slag förenas med vad vi kan kalla en **identitetsteori**. Den hävdar att innehållet i kristen etik inte alls skiljer sig från innehållet i etiska teorier som är förenade med andra livsåskådningar. Det finns inte någon specifikt kristen etik. De moralprinciper och värden som hör samman med kristen tro sammanfaller med innehållet i andra etiska teorier.

Det finns ett starkt argument för en skapelse-teologisk etik. Det är att den låter sig väl förenas med uppfattningen att varje människa har en principiell möjlighet att nå etisk insikt oberoende av Kristus-uppenbarelsen. Denna uppfattning är uttryck för en människosyn som är till-

<sup>7</sup> Brunner, Emil, *a.a.*, s. 112 f., 321 f. Brunner, Emil: *Gerechtigkeit*. Zwingli-Verlag, Zürich 1943, s. 30 f., 51.

<sup>8</sup> Denna ståndpunkt driver K.E. Løgstrup i *Den etiske fordring*, s. 126.

talande, genom sin tilltro till vår förmåga som rationella varelser. Den möjliggör också en dialog mellan kristen etik och andra traditioner i dagens pluralistiska samhälle.

Det finns emellertid tre argument som kan anföras mot en skapelseteologisk etik. Det första är att den ofta förutsätter en människosyn som tycks vara för optimistisk. Den har en alltför stor tilltro till människans förmåga att genom rationella överväganden nå etisk insikt. En kristen människosyn räknar i allmänhet med att människan har en sådan förmåga, samtidigt som den antar att den pga. människans synd är begränsad. Människans moralinsikt är fördunklad, varför hon behöver etisk vägledning också genom uppenbarelsen.

Det andra är att flera utformningar av en skapelseteologisk etik är svåra att förena med den ståndpunkt jag tidigare benämnde etisk contextualism. Om våra moraluppfattningar är kontextberoende och inbäddade i skilda traditioner är det svårt att godta en identitetsteori. Det är då också rimligt att hävda att åtminstone vissa argument för en kristen etik är livsåskådningsberoende.

Det tredje argumentet är att vissa former av en skapelseteologisk etik legitimerat ett okritiskt accepterande av existerande, orättvisa samhällsordningar. Även när skapelseordningsteologin framhållit att rådande strukturer uttrycker inte bara Guds vilja utan också det onda i tillvaron har den innefattat ett hierarkiskt över- och underordningstänkande. Därmed har den inte givit utrymme för det mer radikala kärleksideal och den idé om alla människors lika värde som också är förenade med kristen tradition. Detta har förmodligen att göra med att inte kristologin och eskatologin fått inverka på etikens utformning.

## En kristologisk etik

Den andra ståndpunkten går ut på att etiken är förankrad i kristologin. Vi kan kalla den för en **kristologisk etik**. Enligt denna ståndpunkt är kriteriet på en rätt handling att den överensstämmer med Guds vilja. Vad som är Guds vilja får människan inte insikt om genom egna förnuftsöverväganden utan enbart genom uppenbarelsen i Kristus. Denna Kristus-uppenbarelse

är den enda källan till insikt om vad som är rätt och gott. Jesus Kristus visar oss vad som är människans bestämmelse och Guds krav på oss. Han förkroppsligar inte bara evangeliet utan också lagen.<sup>9</sup>

En kristen människosyn är enligt denna ståndpunkt nära relaterad till kristologin. Kristus är den sanna människan. I honom ser vi vad som är människans bestämmelse. Vi förstår vad det innebär att vara en person i relation till Gud. Vi upptäcker att ett gott mänskligt liv är förenat med en lidande, gränslös och självutgivande kärlek.

Därigenom förankras också etiken i kristologin. Denna ligger till grund för människans förståelse av det kristna kärleksidealet. I Kristus uppenbarar Gud sin kärlek till människan, men samtidigt klargörs också vad en kärlek till medmänniskan borde innebära. Kristus blir på så sätt en måttstock också för vårt förhållande till andra människor. Vår kallelse är att leva i Kristi efterföljd.

Kristologin kan också läggas till grund för en argumentation för principen om alla människors lika värde. Alla människor har lika värde eftersom vi alla i lika hög grad är föremål för Guds kärlek i Kristus. Hans försoningsverk innebär att alla är lika inför Gud, och därför har vi alla lika värde, oberoende av ras, kön och nationalitet.<sup>10</sup>

En kristologisk etik är i allmänhet förenad med uppfattningen att alla de skäl som kan anföras för etikens innehåll ytterst grundas på den gudomliga uppenbarelsen i Kristus. Till grund för etiken ligger inte några livsåskådningsberoende erfarenheter. På grund av sin begränsning kan människan inte nå fram till etisk insikt genom egna överväganden. Kristen gudstro är en nödvändig förutsättning för moralen.

Denna ståndpunkt förenas i sin tur i allmänhet med vad vi kan kalla en **kontrasteori**. Den hävdar att kristen etik är unik. Innehållet i kristen etik är enligt denna uppfattning av helt annat slag än innehållet i andra etiska teorier. Det finns

<sup>9</sup> Detta är Karl Barths ståndpunkt i *Die Kirchliche Dogmatik. III/2*. Evangelischer Verlag AG Zollikon, Zürich 1946, s. 628 och 630 f.

<sup>10</sup> På detta sätt argumenterar Günter Brakelmann i *Abschied vom Unverhindlichen*, Gütersloher Verlags-haus Gerd Mohn, Gütersloh 1976, s. 26 och 31, samt i *Zur Arbeit geboren?* SWI Verlag, Bochum 1988, s. 88.

ingen överensstämmelse mellan kristen etik och sådana etiska ideal som hör samman med andra livsåskådningar.<sup>11</sup>

En betydelsefull utformning av denna teori hävdar att kristen etik kännetecknas av ett speciellt kärleksideal. Det som gör en handling rätt är att den som utför den har ett kärleksfullt sinne-lag. Den kristna kärleken motiveras inte av föremålets värde utan skapar i stället ett sådant värde hos den älskade. Den präglas av en självutgivande omsorg om andra, som helt bortser från sitt eget bästa.<sup>12</sup>

Det finns goda skäl som talar för en kristologisk etik. Den motiverar en kritisk distans till rådande normer och samhällsstrukturer och är förenad med en öppenhet för social förändring. Den är medveten om de begränsningar som finns hos både enskilda människor och existerande sociala ordningar. Den låter sig väl förenas med en etisk kontextualism, enligt vilken våra moraluppfattningar och rationalitetskriterier präglas av de skilda traditioner vi tillhör.

Tre starka argument kan emellertid anföras mot denna teologiska ståndpunkt. Det första är att en kristologisk etik i allmänhet förutsätter en alltför pessimistisk människosyn. Även om människan är begränsad är hon också en fri och rationell varelse. I kristen tradition uttrycks detta så, att människan är skapad till Guds avbild. Det innebär att hon har en förmåga att genom egna överväganden, oberoende av uppenbarelsen, nå etisk insikt. Det förhållande att hon är en syndare innebär inte att hon helt har förlorat denna förmåga.

Det andra är att en kristologisk etik omöjliggör ett rationellt samtal mellan kristen etik och andra traditioner i ett mångkulturellt samhälle. Varje åskådning har nämligen enligt denna uppfattning helt unika kriterier på rationalitet, och de grundläggande skälen för etikens innehåll

förutsätter att man bejakar en kristen gudstro. Därigenom får också kristen etik en exklusiv karaktär med begränsad räckvidd. Den kan knappast göra anspråk på att dess innehåll gäller för fler människor än dem som tillhör den egna traditionen.

Det tredje argumentet mot en kristologisk etik är att den inrymmer en problematisk uppfattning om förhållandet mellan lag och evangelium. I kristen tradition har oftast antagits att människan redan på skapelsens plan, före mötet med Kristus, har vissa uppfattningar om vad som är gott och rätt. Kärnan i evangelium har antagits vara inte att det ger en etisk insikt utan att det innehåller ett budskap om förlåtelse. Detta budskap tycks förutsätta en allmänmänsklig insikt både om vad som är rätt och om sitt eget tillkortakommande.

## En eskatologisk etik

Den tredje ståndpunkten går ut på att etiken är förankrad i eskatologin. Vi kan kalla den för en **eskatologisk etik**. Enligt denna ståndpunkt är kristen existens ett liv i förväntan på det framtida Guds rike. Människan lever i spänningen mellan Guds rike som har kommit i Kristus och en framtida fullkomnad mänsklig existens. Utifrån detta hopp om det framtida himmelriket är det möjligt att ange vad som är ett sant mänskligt liv och därmed också en riktig utformning av sociala institutioner.

En eskatologisk etik motiverar en kritisk distans till varje rådande samhällsordning och normsystem. Enligt denna ståndpunkt lever de kristna här i världen, samtidigt som de är medvetna om att den inte är slutgiltig. De accepterar att leva under rådande sociala ordningar, samtidigt som de underkastar dem en kritisk granskning och är medvetna om deras relativa karaktär i ljuset av det framtida Guds rike. Samtidigt eftersträvar de en förändring av samhället i denna riktning.<sup>13</sup>

Denna ståndpunkt rymmer ofta en hög uppskattning av politiska utopier. Sådana utopier

<sup>11</sup> Denna uppfattning har emellertid inte Günter Brakelmann. Han menar att principen om alla människors lika värde och uppfattningarna att vi bör eftersträva frihet och rättvisa är gemensamma för kristna och ickekristna. Samtidigt menar han att dessa uppfattningar kan ges en specifikt kristen motivering och att kristen etik därutöver har ett specifikt innehåll.

<sup>12</sup> Nygren, Anders: *Eros och Agape. Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Aldus/Bonniers, Stockholm 1966, s. 158 ff.

<sup>13</sup> En ståndpunkt av detta slag möter hos Arthur Rich i *Wirtschaftsethik. Band 1*. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1987, s. 163 och 166 f.

uttrycker en protest mot rådande missförhållanden, pekar på en alternativ verklighet och fordrar nya sociala villkor. Samtidigt är inte Guds rike en sådan utopi. Sådana utopier är nämligen till skillnad från gudsricket skapade av människor. Men eskatologin har en indirekt relation till utopier, därigenom att den stimulerar till samhällskritik och strävan efter social förändring.<sup>14</sup>

En eskatologisk etik förenas i allmänhet med uppfattningen att en kristen gudstro utgör en nödvändig förutsättning för moralen. Till grund för etiken ligger inte några livsåskådningsoberoende erfarenheter och överväganden. Vad som är innehållet i gudsrikesidealet får vi i stället insikt om genom uppenbarelsen i Kristus.

Denna ståndpunkt är därför också oftast förenad med vad jag kallat en kontrastteori. I likhet med en kristologisk etik hävdar den att kristen etik har ett innehåll som är av ett helt annat slag än andra etiska teorier.<sup>15</sup>

Det finns skäl som talar också för en eskatologisk etik. Den är förenad med en kritisk distans till rådande samhällsordningar och normer. Den inspirerar till samhällskritik och social förändring, på ett helt annat sätt än den sociala konservatism som ofta går hand i hand med en skapelseteologisk etik.

Samtidigt kan samma invändningar anföras mot en eskatologisk etik som mot en sådan etik som är förankrad i kristologin. Den är förenad med en människosyn som tycks rymma en alltför liten tilltro till människans egen förmåga att nå etisk insikt. Därigenom försvårar den också en dialog mellan skilda traditioner i etiska frågor. Även om våra moraluppfattningar färgas av de skilda kontexter vi tillhör, förefaller det finnas skäl för och mot etiska teorier som kan godtas av människor som omfattar skilda livsåskådningar.

## En trinitarisk etik

Enligt min uppfattning är sålunda ingen av dessa tre teologiska ståndpunkter godtagbar. De rymmer alla väsentliga insikter, men mot var och en av dem kan också starka invändningar anföras. Att föredra är därför en fjärde ståndpunkt, som vi kan kalla för en **trinitarisk etik**. Den hävdar att kristen etik är förenad med såväl läran om skapelsen som kristologin och eskatologin. Etiken är inte förankrad i enbart en enda komponent i kristen trosåskådning.<sup>16</sup>

Enligt denna fjärde ståndpunkt är etiken till att börja med relaterad till läran om skapelsen. Denna lära antar att Gud har en bestämd avsikt med tillvaron. Dit hör bl.a. att den mänskliga gemenskapen skall präglas av fred och rättvisa. Dit hör att djur och växter skall ges möjlighet att utveckla sin egenart. Dit hör också att vi människor skall växa upp till Guds avbild, dvs. förverkliga oss som fria och medvetna varelser med förmåga till omsorg om andra. En handling är rätt som överensstämmer med denna avsikt.

Denna ståndpunkt behöver inte förenas med den statiska bild av skapelsen som hört samman med ordningsteologin. I stället kan skapelsen uppfattas som ett ständigt fortgående verk. Gud skapar alltjämt, han handlar i historien för att upprätthålla och bevara liv. Därför innefattar skapelseverket ständiga förändringar av samhället. I detta ständigt pågående skapelseverk är vi Guds medarbetare, inte minst genom arbetet.

Därigenom att etiken förenas med läran om skapelsen antar också denna ståndpunkt att varje människa, som skapad till Guds avbild, har en förmåga att nå åtminstone en viss etisk insikt, oberoende av uppenbarelsen i Kristus. Våra moraluppfattningar förankras också i sådana erfarenheter och överväganden som är gemensamma för människor med olika livsåskådningar. Redan i mötet med medmänniskor kan var och en upptäcka kravet på omsorg om andra.

<sup>14</sup> Så argumenterar José Míguez Bonino i *Toward a Christian Political Ethics*. SCM Press Ltd, London 1983, s. 92 f.

<sup>15</sup> Arthur Rich hävdar emellertid i *Wirtschaftsethik*, I, s. 184 f. att vissa av de moraluppfattningar som ingår i en kristen etik kan omfattas även av människor med annan livsåskådning.

<sup>16</sup> Intressanta utformningar av en sådan trinitarisk etik möter hos Wogaman, J. Philip: *Christian Perspectives on Politics*, SCM Press Ltd, London 1988, s. 114 ff., 117 ff., 120 f., Curran, Charles E.: *Directions in Fundamental Moral Theology*, Gill and Macmillan, Dublin 1986, s. 35 ff., Kammer, Charles L.: *Ethics and Liberation*, SCM Press Ltd, London 1988, s. 54 ff.



Samtidigt antar en trinitarisk etik också att uppenbarelsen i Kristus är en källa till insikt om vad som är gott och rätt. Etiken förankras även i kristologin. Läran om Kristi person och verk ger oss en fördjupad förståelse av vad ett gott mänskligt liv innebär. I kristen tradition uppfattas nämligen Kristus som den sanna människan, den som framstår som Guds sanna avbild.

Den bild av Kristus som möter i kristen tradition kan även antas fördjupa förståelsen av vad det innebär att ha omsorg om andra människor. Den klargör det kärleksideal som är gemensamt för flera livsåskådningar. En grundläggande norm i kristen etik är att vi i Kristi efterföljd bör ha omsorg om de svaga och vara beredda att lida för andras skull.

Enligt denna ståndpunkt är etiken också förankrad i eskatologin. Läran om Guds rike, som brutit in med Kristus och en gång i framtiden skall fullkomnas, är förenad med en vision av ett fullkomligt mänskligt liv och där är också den mänskliga gemenskapen fullkomnad. Detta Guds rike kan inte människan upprätta här i tiden genom egna ansträngningar. Men just därför inspirerar eskatologin till kritik av rådande förhållanden och öppenhet för samhällsförändring. Inget rådande samhällssystem är i ljuset av det framtida gudsriket fullkomligt.

Guds rike är inte en politisk utopi, men denna bild av ett sant mänskligt liv kan stimulera människor att skapa visioner av ett alternativt samhälle. Dessa utopier söker ange hur ett sådant samhälle skulle vara utformat som redan nu föregriper något av den fullkomliga mänskliga gemenskap som kännetecknar Guds rike. Därigenom kan de inspirera både till protest mot rådande förhållanden och till aktiva insatser för social förändring.<sup>17</sup>

En trinitarisk etik av detta slag låter sig bäst förenas med vad vi kan kalla en **teologisk anknytningsetik**. Den hävdar att de skäl som kan anföras för etikens innehåll är grundade både på uppenbarelsen i Kristus och på sådana erfarenheter och överväganden som är livsåskådningsoberoende. Den är förankrad i läran om skapelsen och antar att alla människor som

skapade till Guds avbild har en viss förmåga till etisk insikt, oberoende av uppenbarelsen. Samtidigt är den förankrad i kristologin och eskatologin, varför den antar att uppenbarelsen i Kristus ger ett unikt bidrag till moralen.<sup>18</sup>

En sådan anknytningsetik kan utformas på olika sätt. Ibland utformas den som en påbyggnadsteori. Den hävdar att allmänmänskliga erfarenheter ligger till grund för vissa moraluppfattningar, medan uppenbarelsen i Kristus motiverar andra principer och värden. Denna ståndpunkt förutsätter dock en alltför stel och statisk uppfattning om relationen mellan förnuft och uppenbarelse.

Att föredra är i stället en fördjupningsteori. Den antar att livsåskådningsoberoende erfarenheter kan ge oss en fragmentarisk insikt om vad som är rätt och gott. Denna förtydligas och fördjupas av uppenbarelsen i Kristus. Uppenbarelsen ger oss inte helt nya principer och värden, men den ger oss en djupare förståelse av etikens innehåll. Så sker ett ständigt samspel mellan uppenbarelse och mänskliga erfarenheter i strävan att nå etisk insikt.

Denna ståndpunkt förenas med vad vi kan kalla en **kombinationsteori**. Den hävdar att innehållet i en kristen etik delvis överensstämmer med sådana moraluppfattningar som ingår även i andra livsåskådningar. Samtidigt har kristen etik ett innehåll som delvis skiljer sig från dessa. Det kristna kärleksidealet kan inte helt reduceras till allmänmänskliga moraluppfattningar.

Två skäl talar för en sådan kombinationsteori. Den gör för det första rättvisa åt egenarten hos en kristen etik, samtidigt som den möjliggör en dialog mellan olika åskådningar i ett mångkulturellt samhälle. Den räknar med att moralen är inbäddad i skilda traditioner, samtidigt som den antar att dessa kan uppnå viss enighet om vad som är rationella skäl för ett etiskt omdöme.

Denna teori förenas för det andra med en människosyn som både räknar med människans möjligheter och hennes begränsningar. Som skapad till Guds avbild har hon en förmåga till etisk

<sup>17</sup> En trinitarisk etik av detta slag föreslår jag i Grenholm, Carl-Henric: *Protestant Work Ethics*. Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala 1993, s. 266 f.

<sup>18</sup> En sådan anknytningsetik möter också i Gustafson, James M.: *Can Ethics be Christian?* The University of Chicago Press, Chicago 1975, s. 158 f., 162 f., 164 f.

insikt. Samtidigt innebär hennes ofullkomlighet att denna förmåga är begränsad, varför hon behöver viss vägledning av uppenbarelsen.

## Det unika i kristen etik

Kombinationsteorin antar att en kristen etik innehåller moralprinciper och värden som ingår även i andra traditioner. En sådan är enligt min mening en människovärdesprincip. Denna hävdar att varje människa har ett värde i sig och därför bör behandlas inte bara som medel utan alltid även som ändamål. Den hävdar också att alla människor har ett lika högt värde, oberoende av ras, kön, nationalitet och socialgruppsstillhörighet. Vidare hävdar människovärdesprincipen att människan har ett värde som har större vikt än det som tillkommer andra levande varelser.

Människovärdesprincipen motiverar i sin tur två andra moralprinciper. Den första är en godhetsprincip, enligt vilken vi bör eftersträva det som är gott och undvika det som är ont för alla människor. Den andra är en rättvisesprincip, enligt vilken vi bör eftersträva en rättvis fördelning av det goda. Gemensam för kristen och humanistisk tradition är dessutom uppfattningen att lycka är ett värde i sig och att denna lycka uppnås när människan förverkligar de möjligheter som är gemensamma och specifika för alla människor. Det goda är det sant mänskliga.<sup>19</sup>

Men vari består då det unika i kristen etik? På denna fråga kan en kombinationsteori ge skilda svar. En vanlig ståndpunkt är att kristen tro kan förstärka vår psykologiska motivation att göra det som är rätt. Den förenas med en teori om människans gudsavbildhet som förstärker motiven att acceptera principen om alla människors lika värde. Den förenas med erfarenheter av Guds kärlek som kan öka benägenheten att handla kärleksfullt mot andra. Kristen tro inverkar på vad för slags person människan blir och vilka karaktärsegenskaper hon odlar. Det är denna inre förändring av människan som i kristen tradition kallas för helgelse. Den helige Ande antas öppna människan för vad kärleken kräver.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> En mer ingående diskussion om dessa principer för jag i Grenholm, Carl-Henric: *Protestant Work Ethics*, s. 267 ff.

Kristen tro kan emellertid också hävdas ge ett unikt bidrag till moralens innehåll. Detta innebär inte att uppenbarelsen i Kristus motiverar helt nya principer och värden, som går utöver dem som är gemensamma med andra traditioner. Däremot kan uppenbarelsen i Kristus förtydliga och fördjupa innebörden av sådana moralprinciper och värden som godtas av människor med skilda livsåskådningar.

Hur sker detta? Uppenbarelsen innehåller enligt min uppfattning inga etiska teorier och inte heller några originella moralprinciper. Dess innehåll är en historisk person, genom vilken Gud själv antas möta människan. Denne Jesus Kristus framstår som det unika i kristen etik. Han uppfattas i kristen tradition som den sanna människan, Guds sanna avbild. Den bild av honom som möter i bibliska berättelser och senare kristen tradition kan fördjupa förståelsen av etikens innehåll.

Detta kan ske i tre avseenden. För det första kan bilden av Kristus ge en fördjupad förståelse av vad omsorgen om andra innebär. Kristi självutgivande och gränslösa kärlek uppfattas som ett etiskt ideal, vilket ger nya perspektiv på godhetsprincipens innebörd. Uppmaningen att leva i Kristi efterföljd innefattar ett krav på självförneklelse. Den fordrar en beredskap att för andras skull bortse från sitt eget bästa.

Bilden av Kristus kan för det andra ge en fördjupad förståelse av vad ett gott mänskligt liv innebär. Lycka är att aktualisera människans möjligheter, och kristen människosyn tydliggör vad detta självförverkligande innebär. Den hävdar att människan förverkligar sig själv genom att offra sitt liv för andra. Den hävdar också att ett sant mänskligt liv innefattar en speciell förmåga till gemenskap med Gud. Först när denna gudsrelation etablerats uppnår människan den sanna lyckan.

För det tredje kan bilden av Kristus ge en fördjupad förståelse av vilka slags personer det är önskvärt att vi blir. De karaktärsegenskaper är

<sup>20</sup> Flera teologer menar att kristen tro förstärker vår benägenhet att utföra en rätt handling, men däremot inte ger något specifikt bidrag till etikens innehåll. Se exempelvis Schüller, Bruno: *Wholly Human*, Gill and Macmillan Ltd., Dublin 1986, s. 16 ff. och 126 f., samt Dwyer, John C.: *Foundations of Christian Ethics*, Paulist Press, New York 1987, s. 23 och 163 ff.

goda som disponerar oss att fullkomna våra möjligheter som människor. Enligt kristen övertygelse förkroppsligar Kristus dessa egenskaper. Kallelsen att leva i Kristi efterföljd innebär en uppmaning att odla sådana dygder som kärleken, rättvisan och ödmjukheten. Vad dessa dygder innebär klargörs genom berättelserna om Kristi sätt att vara och bemöta andra.<sup>21</sup>

Kristendomens unika bidrag till moralen har ibland begränsats så att detta ideal skulle gälla enbart vissa kristna eller enbart för vårt privata handlande. Dessa former av etisk dualism strider enligt min mening mot etikens universella anspråk. Därför är det rimligt att uppfatta bilden av Kristus som ett etiskt ideal, vilket gäller för varje människa och är relevant även för social-etiken.

Kristen etik framstår därigenom som omöjlig att helt förverkliga. Den skapar en medvetenhet om klyftan mellan det ideala mänskliga livet och våra faktiska liv. Uppmaningen att leva i Kristi efterföljd avslöjar våra etiska tillkortakommanden, både som individer och social gemenskap. Detta visar det nära samband som råder mellan en kristen etik och en kristen trosåskådning. I centrum för de flesta utformningar av en kristen trosåskådning står nämligen ett budskap om syndernas förlåtelse.

## En modifierad kontextualism

En trinitarisk etik av det slag som jag här har antytt antar att våra uppfattningar om vad som är gott och rätt samvarierar med de olika komponenter som ingår i en kristen trosåskådning. Detta innebär inte att det råder ett deduktivt förhållande mellan kristen etik och de teoretiska

övertygelser som ingår i en kristen livsåskådning, så att etiken härleds ur de senare. I stället torde det förhålla sig så att kristen etik och kristen trosåskådning är ömsesidigt beroende av varandra. Det förefaller svårt att avgöra vilka uppfattningar som är primära och vilka som är sekundära. Å ena sidan gäller att innehållet i en kristen trosåskådning stöder och förstärker vissa etiska värderingar och normer, samtidigt som det ger en motivation att handla i överensstämmelse med dessa. Å andra sidan gäller att våra uppfattningar om vad som är gott och rätt inverkar på hur vi utformar innehållet i en kristen trosåskådning.

På detta sätt kan kristen etik sägas ingå i en tradition, där olika komponenter samvarierar. Kristen verklighetsuppfattning, historiesyn och människosyn är förenade med vissa normer och värderingar. Dessa uppfattningar samvarierar och skall inte strida mot varandra. Men det förhåller sig inte så att vissa uppfattningar är mer grundläggande, så att alla övriga uppfattningar kan härledas utifrån dessa. I stället råder ett ömsesidigt samspel mellan de skilda komponenter som ingår i en kristen livsåskådning.<sup>22</sup>

Denna ståndpunkt låter sig i vissa avseenden förenas med den som jag kallat en etisk kontextualism. Skilda etiska teorier tycks utgöra delar av skilda traditioner. De är inbäddade i olika livsåskådningar och kulturströmningar. De är förenade med skilda verklighetsuppfattningar och teorier om människan. Olika traditioner tycks också vara förenade med skilda förståelser av rationalitet, som åtminstone delvis skiljer sig ifrån varandra. Inom olika livsåskådningar möter olika uppfattningar om vad som är rationella skäl att tro på något.

I vissa avseenden förefaller mig dock den etiska kontextualismen vara problematisk. Om varje tradition har en rationalitetsuppfattning som helt skiljer sig från andras, så omöjliggörs en dialog mellan olika traditioner i ett pluralistiskt samhälle. Vi kan då inte mötas i ett samtal om gemensamma etiska problem över traditionsgränserna, och en etisk teori blir relevant

<sup>21</sup> Den narrativa etik som möter hos Stanley Hauerwas (*Peaceable Kingdom. A Primer in Christian Ethics*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1983) och hos James Wm McClendon Jr (*Systematic Theology. Ethics*. Abingdon Press, Nashville 1986) framhåller med rätta den betydelse berättelser har för människans etiska insikt, inte minst i frågan om vilka karaktärsegenskaper som är goda. Enligt min uppfattning är emellertid berättelsernas funktion också att tydliggöra innebörden av vissa principer och värden. I detta avseende delar jag Richard J Mouws ståndpunkt i *The God who Commands*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, s. 150 ff.

<sup>22</sup> En intressant framställning om samspelet mellan en kristen världsbild och en princip om människans värde ger Basil Mitchell i *Morality. Religious and Secular*. Clarendon Press, Oxford 1989, s. 129 ff.

bara för den egna traditionen. Detta torde också leda till ett alltför okritiskt förhållningssätt till den egna traditionens uppfattningar.

En kristen etik tycks här ställas inför ett dilemma. Antingen betonar man den kristna traditionens identitet så starkt att man drivs in i en position där det blir omöjligt att föra en dialog med andra traditioner. Uppenbarelsens roll som källa till etisk insikt betonas så starkt att samtal med andra traditioner omöjliggörs. Eller också lyckas en kristen etik etablera en dialog med etiska teorier som är förenade med andra åskådningar. Men detta sker då till priset av att man misslyckas klargöra det specifika innehållet i kristen tradition.<sup>23</sup>

En trinitarisk etik av det slag jag här antytt skulle kunna erbjuda en lösning på detta problem. Å ena sidan kan den värna om den kristna

etikens identitet genom att relatera den till kristologin och eskatologin. Kristendomens bidrag till moralen är enligt denna uppfattning inte bara att den förstärker vårt moralengagemang utan också att den förtydligar och fördjupar etikens innehåll.

Å andra sidan kan den möjliggöra en dialog i etiska frågor över traditionsgränserna, genom att relatera etiken till läran om skapelsen. Den antar att det finns vissa moraluppfattningar som är gemensamma för skilda traditioner. Den antar också att etisk rationalitet inte är helt kontextberoende. Det finns en möjlighet att åtminstone delvis enas över traditionsgränserna om vilka slags skäl för våra moraluppfattningar som är rationella. I detta avseende framstår en trinitarisk etik som inte helt och hållet postmodern.

<sup>23</sup> Detta dilemma diskuteras i Stout, Jeffrey: *Ethics after Babel*, s. 163 och 184f. I detta sammanhang för Stout en kritisk diskussion av den teocentriska etiken som möter hos James Gustafson i *Theology and Ethics*. Blackwell, Oxford 1981. En intressant behandling av detta problem möter även i Meilaender, Gilbert: *Faith and Faithfulness*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1991, s. 19 ff. och 123 ff.

## Summary

Ethical theories are often combined with theoretical convictions which are part of a philosophy of life. Among Christian theologians there are different views about which parts of a Christian system of belief provide a basis for an ethical theory.

This article is a critical discussion of a theology of creation ethics, a Christological ethics, and an eschatological ethics. The thesis is that Christian ethics is based both upon a doctrine of creation and upon Christology and eschatology. This viewpoint can be called a trinitarian ethics.

A trinitarian ethics is combined with a partially Revelation ethics. According to this standpoint, ethics is based both upon the Revelation and upon human experiences which are independent of a philosophy of life. Stories within a Christian tradition can clarify the content of principles and values which are common for different traditions.

# Icke-kristen etik — finns den?

GÖRAN LANTZ

*Kristen etik kan inte sammanfattas till en enda formel, den är ingen monistisk principetik — det hävdas i denna artikel. Kärnan i den kristna trons bidrag till etiken ligger, menar författaren, i något som ligger före etiska normer, nämligen i respekten för den enskilde individen. Därefter diskuteras människovärdesidéns innebörd. Docent Göran Lantz är föreståndare för Ersta värdeetiska institut i Stockholm.*

När jag började studera ämnet Teologisk etik i Lund vid 60-talets början bestod kurslitteraturen i den s.k. översiktskursen av två arbeten; Søe, *Kristelig etik* och Nygren, *Eros och agape*, del 1. Var och en som har någon bekantskap med teologisk etik inser att detta inte var någon översiktskurs. Någon överblick över ämnesområdet gav den sannerligen inte. En ännu äldre generation teologer startade med Herrmann, *Ethik*. Denne kantianske allvarsman ger numera mest stoff till anekdoter vid disputationer.

Det innebar en pedagogisk revolution inom etikämnet när läroboken *Etiska problem* utkom 1970. Den gav en kort elementär introduktion i analytisk moralfilosofi, men framför allt gav den en översiktlig och strukturerad överblick över teologiska etiker. Den överordnade och strukturerande frågeställningen är som bekant denna: «Vilken är kristendomens relation till och vilket dess eventuella bidrag till moralen?» Skilda utformningar av teologisk etik låter sig utifrån denna fråga karaktäriseras som strängt teologisk etik, teologisk påbyggnadsetik eller strängt human etik beroende på om den anger enbart teologiska både humana och teologiska respektive enbart humana kriterier för vad som är en rätt handling.

Genom att inordna teologiska etiker under en viktig övergripande frågeställning skapades sammanhang och överblick. Detaljanalyserna av de skilda etikerna präglas naturligtvis av en läroboks begränsningar. Exempelvis ryms knappast inom en elementär läroboks ram en fullständig analys av varje kristen etiks uppfattning av förhållandet mellan humant och kristet.

Om man med kriterium på en rätt handling menar nödvändiga och tillräckliga betingelser för att en handling skall vara moraliskt rätt, så är

det väl inte många kristna etiker genom teologihistorien som har försökt sig på att ange sådana. I nutida moralfilosofi förekommer det. Utilitarismen i många varianter är ett exempel på detta. Men av åtskilliga filosofer ifrågasätts nuförtiden det möjliga i företaget. Och visst är det uttryck för en märkvärdig förenklingsoptimism, detta att tro sig kunna i en enda sats formulera principen för rätt mänskligt handlande? Det mänskliga livets uppgift och rättesnöre i en enda mening!

En monistisk principetik skulle vi kunna kalla en etik som anger ett enda kriterium på en moraliskt rätt handling. Utilitarismen är alltså av detta slag. Det är uttryck för ett vetenskapsmetodiskt enkelhetsideal. Den enklaste förklaringen eller teorin är den bästa. Det är om man så vill en variant av Occams princip. Men av principen att föredra den enklaste förklaringen följer inte att det faktiskt finns någon förklaring som är särskilt enkel. Inom etiken är det förresten över huvud taget inte fråga om teorier eller förklaringar utan om normer. Och att en enkel norm skulle vara att föredra framför ett helt konglomerat av normer och värden (ofta konkurrerande) är inte alls självklart. Det vore på sin höjd bekvämt, men kanske inte ens eftersträvänsvärt eller övertygande.

Även Kants etik är en monistisk principetik. Hur olik den än är utilitarismen är också den ett barn av upplysningstiden. Kants etik sätter förnuftet som högsta princip. Förnuftet är allmängiltigt. Förnuftet kommer till uttryck i själva universaliseringsprincipen, det kategoriska imperativet. Det brokiga människolivets mångfald skall skalas bort. Människans förnufts natur ensam är normerande.

Utilitarismen försöker uppnå allmängiltighet genom att göra så få antaganden som möjligt om

världen och människan. Den utgör den förment livsåskådningsfria etiken. Förment! För all genomreflekterad etik är intvinnad i en världs- och livsåskådning och i en människosyn.

Lika förmätet som att försöka formulera en enda princip för det rätta mänskliga handlandet, lika förmätet tycks det mig vara att försöka sätta hela den kristna teologin på en formel, exempelvis genom att inordna den i fack som lag och evangelium, eroskärlek och agapekärlek, gnosticiserande tro och rent evangelium och så vidare. Jag är alldeles övertygad om att företrädare för exegetisk teologi och för historisk teologi ofta skrattar i smyg åt etikers och andra systematikers förenklningar. Det är förmodligen bara kollegial lojalitet och brist på tvärvetenskapligt samarbete som låter oss systematiker hållas.

Den kristna trons källor är inte särskilt systematiska. Ur dem låter sig svårigen en enda etisk grundnorm utläsas. I den efterföljande teologiska utvecklingen är det kanske enbart Thomas av Aquino som formulerar en komplett kristen filosofi, inkluderande en världsåskådning, en människosyn, en etik. Man vågar nog påstå att profeterna är betydligt fler än systembyggarna. Luther, Kierkegaard och Barth är typexempel på betydande och inflytelserika teologer ur vilkas idéer det är näst intill omöjligt att söka rekonstruera någon etisk grundnorm eller etisk teori (för att nu använda denna ytterst missvisande term).

I vilken mening kan den kristna uppenbarelsen — sådan den kommer till uttryck i de bibliska skrifterna, särskilt i Nya Testamentet — över huvud taget sägas innehålla en etik? Ja, för det första vågar man väl påstå, att den vill fungera, och faktiskt fungerar, starkt handlingsmotiverande. För det andra att den har oerhörda anspråk på auktoritet och på att framföra ett budskap av enorm räckvidd och betydelse. Men av dessa förhållanden följer inte utan vidare att det går att härleda etiska normer ur Skriften.

En text kan fungera handlingsmotiverande på mycket olika sätt. Det tydligaste är det sätt på vilket en lagtext är avsedd att verka. En folksaga, en dikt, en hjältesaga fungerar på ett annat och mera indirekt sätt. Bibeln — även Nya Testamentet — rymmer många litterära former och generer. Ändå har man nästan alltid, då man velat utläsa en etisk förkunnelse ur den, tolkat den

analogt med lagtexten. Detta innebär ett förtyllande av budskapet.

En enkel folksaga som exempelvis den om Dummerjöns kan till och med den likt mig själv litteraturvetenskapligt och psykologiskt oskolade finna mycket i. Den handlar, så vitt jag förstår den, om en naiv, skapande, fantasifull, oberäknande och generös attityd till tillvaron; kontrasterad mot en dryg och beräknande. Den gör narr av den verkliga dumheten. Den hyllar den svage, drömmaren, diktaren. Se där, några tolkningsuppslag som kommer för mig efter tre minuters eftertanke vid skrivbordet! När jag som etiker sätter mig att utläsa en etisk förkunnelse ur Bibeln, tycks emellertid min kreativa fantasi omedelbart sina — liksom den i regel också gör det för mina kollegor. Är vi för dåliga och okänsliga texttolkare helt enkelt? Har vi inte blick för generernas mångfald och textens subtilitet?

När man rekonstruerar en etik i Nya Testamentet gör man det alltså oftast i analogi med lagtexttolkning. Det betyder inte bara en trivialisering av textens form, utan också av dess anspråk och budskap. Anspråket är — bland annat — att uppenbara vad som är universums grund, mål och syfte. Att detta är just en kärleksfull och allsmäktig personlig makt. Om detta inte, ifall vi tog det på allvar, skulle få oerhörda konsekvenser för vårt liv och handlande, ja, då vet inte jag vad som skulle kunna påverka våra handlingar och uppfattningar om vad som är angeläget och rätt. Psykologiskt orkar inte en normal teologisk etiker verkligen ta det på allvar. Det är för stort. Det är för omvälvande. Vi gör vårt bästa, när vi försöker klarlägga vad som är egenvärde och vad som är instrumentellt värdefullt enligt biblisk uppfattning eller om löntagarfonder kan tänkas vara ett uttryck för skapelsetankens ansvar.

Det kanske förhåller sig så, att det är svårt eller omöjligt att rekonstruera en logiskt konsistent etik ur den kristna uppenbarelsen, exempelvis en enda grundnorm eller en motsättningsfri hierarki av normer.

Om man tvingas avstå från en sådan logisk strukturering, får man kanske i stället använda sig av en psykologisk strukturering. Med det menar jag, att det kan finnas fakta, händelser, sakförhållanden, som Bibeln uppenbarar och som har en så omvälvande och avgörande karaktär, att ett visst förhållningssätt från människans

sida faller sig begripligt och självklart eller rentav nödvändigt. Jesu uppståndelse, sådan den skildras i Nya Testamentet, eller den eskatologiska förväntan kan vara fakta som psykologiskt förklarar och ger mening åt den första kristna kyrkans etiska förhållningssätt. Ett sådant förhållningssätt kan vi mycket väl kalla en kristen etik, även om den förstås inte alls liknar vad man brukar kalla «en etisk teori» och är väsensskild från en monistisk principetik. En sådan kristen etik rekonstrueras förmodligen bäst som en uppsättning förebilder eller roller eller attityder — alltså som en dygdeetik. Den förmedlas med hjälp av historier, liknelser, skildringar av dramatiska händelser.

Först genom mötet med den grekiska och romerska antikens filosofiska (och religiösa) tänkande utformades en mera systematisk kristen etik. Dock aldrig någon monistisk principetik. Kanske har den kristna erfarenheten varit för rik och mångfacetterad för att fresta teologiska etiker till att försöka sätta det rätta mänskliga handlandet på en enda formel. Inte ens hos den store systematikern Thomas av Aquino går det att finna en enda etisk grundnorm.

Ända in i våra egna dagar har kristen tro på många olika sätt influerat snart sagt allt etiskt tänkande. Vilket klassiskt etiskt problem man än börjar nysta i, så kommer trådar att leda till kristna tankar. Låt mig ta två exempel. Etik i vården och krigets etik.

En viktig startpunkt för reflexionen kring vårdens etik är naturligtvis Hippokrates. Men Hippokrates' etik är en läkarens yrkesetik i snäv mening. Det vård- och välfärdssamhälle vi känner idag och det etiska ansvarstagande det bygger på blir historiskt begripligt bara utifrån Nya Testamentets historia om den barmhärtige samariern. Där finns paradigmet för ansvaret för främlingen, omvårdnaden om den som inte hör till de egna, men som kommer i ens väg. Den berättelsen har säkert betytt mer än den gyllene regeln. Liknelsen innehåller ju också ett mer utmanande krav än den gyllene regelns «affärs-mässiga» princip. Den är en av de konkreta bilder och berättelser som givit upphov till den kristna principen om det lika människovärdet.

Ett bokstavligen totalt krig har vi lyckligtvis ännu inte skådat. Även kriget har sina lagar. Folk-rätten respekteras dåligt, men i förvånansvärt hög

grad respekteras den dock. Föreställningar om legitimt försvar, om det förkastliga i anfallskrig och så vidare, lever i allas medvetande — även i krigsförbrytarens. I Nya Testamentet saknas totalt vägledning om krigets etik. Ändå är det kristna filosofer som har formulerat det som blivit till den moderna folkkrätten. Tråden leder till Augustinus och till Thomas. Dessa byggde visserligen i stor utsträckning på Cicero respektive Aristoteles. Men filosofernas tankar kristnades, och en del som uppenbart stred mot kristen tro ströks. Så till exempel den aristoteliska tanken att barbariska folk av naturen var underlägsna och legitimt kunde underkuvas, alldeles som vilda djur legitimt kunde jagas. Människors och folkslags lika värde var en kristen utgångspunkt.

Det gäller om all etisk reflexion i den västliga världen, att den sedan kristendomens genombrott har skett i en kristen kultur. Det finns alltså knappast någon ickekristen etik i så måtto att i Västerlandet all etik står i någon relation till kristen tro och är influerad av kristen tro.

Låt mig nu återvända till den övergripande frågan i Etiska problem, frågan efter vad som ibland kallas den kristna etikens proprium. Om all etik är kristen, så blir den frågan meningslös att ställa. Den förutsätter ju att man kan relatera kristna bidrag till en etik i allmänhet som inte är kristen. Frågan skulle kunna återfå sin mening om vi jämförde grundidéer och moraliska institutioner i den västerländska kultursfären med motsvarigheter i andra kulturområden. Ett problem med en sådan jämförelse är, att Västerlandet (nota bene: kanske främst med hjälp av sitt maktövertag!) har exporterat idéer och institutioner till andra kulturer. Men det skulle ju kunna finnas skillnader som kan förklaras med att vissa idéer varit rotade i kristet tänkande men inte haft motsvarande fäste i utomkristna kulturer. Kristna bidrag till etiken i denna mening tror jag finns. Men jag tror inte att de utgörs av specifika etiska normer, utan av idéer som ligger logiskt före etiska normer och etiska övertygelser. Jag skall försöka beskriva dessa.

Kärnan i det som är «den kristna trons bidrag till etiken» tror jag kan uttryckas som respekt för den enskilda individen. Men detta är en vag och oprecis formulering. Det finns två olika begreppsliga modeller som är gängse inom etiken för att förtydliga denna princip om res-

pekt för individen. Den ena utgår från begreppet människovärde och den andra från begreppet mänskliga rättigheter. Respekten för den enskilda människan kan alltså uttryckas i värdespråk och i rättighetsspråk. De båda är svåra att översätta till varandra.

Jag lutar åt Ingemar Hedenius' uppfattning, att rättighetsspråket är det primära, eller åtminstone det som tanken bäst uttrycks i. Harald Ofstad är, så vitt jag har förstått honom, av uppfattningen att människor har rättigheter därför att de har värde (och inte tvärtom); värdet skulle alltså vara primärt i förhållande till rättigheterna. Jag för min del vill ändå starta i värdespråket, eftersom det råkar figurera både i en politisk och i en filosofisk debatt i Sverige just nu. Den något diffusa idén om respekt för individen kan uttryckas som principen om människovärdet. Och denna princip, sådan den kommit att ingå i vår kristet-västerländska föreställningsvärld kan, enligt min uppfattning, uttryckas i tre delprinciper:

- (1) Varje människa har ett högre värde än varje annan levande varelse.
- (2) Varje människa har samma värde.
- (3) Människan har ett mycket högt värde.

En stark variant av människovärdesprincipen finns i Kants etik. «Handla så, att du alltid använder mänskligheten såväl i din egen som i varje annans person, på samma gång som ändamål och aldrig blott som medel». Utilitarismen behöver egentligen bara förutsätta en svag variant av den andra delprincipen, då det ju ligger ett slags opartiskhetsprincip bakom idén, att *varje* av handlingen berörds intresse skall räknas med i nyttokalkylen.

Människovärdesprincipen (fast sällan så precist uttryckt som här) figurerar i politiska och moraliska diskussioner. Den finns uttryckt i viktiga lagtexter, portalparagrafer och politiska program och deklarationer. Man talar till och med gärna om ett «absolut människovärde».

Människovärdesidén är filosofiskt ifrågasatt (exempelvis av Singer, Glover, Persson, Tännsjö). Den är inte särskilt väl förverkligad i praktisk människovård. Situationen är alltså förenklat uttryckt den, att människovärdesidén fungerar på «banderollplanet», men inte så väl på motiveerings- respektive tillämpningsplanet. Detta är, som jag ser det, en labil och riskabel situation.

Att grunda människovärdesidén på någon biologisk eller naturlig egenskap låter sig knappast göra. En sådan egenskap måste nämligen uppfylla två krav; dels att vara värdemotiverande, dels att vara artskiljande. De artskiljande egenskaperna (till exempel språkförmågan) är inte värdemotiverande. De värdemotiverande egenskaperna (t.ex. förmågan att uppleva lidande) är inte artskiljande. (Beträffande mitt eget försök att motivera människovärdesprincipen, se Lantz, *Vårdetik*, Stockholm 1992, s. 73 ff!)

Den första delprincipen kritiserar av vad Jarl Hemberg kallat animalister. Alltså av dem som hävdar att människor inte generellt har ett högre värde än djur. Värdet är enligt dessa inte förknippat med arttillhörigheten som sådan utan med andra egenskaper (exempelvis med förmågan att uppleva lidande).

Den andra delprincipen kritiserar av elitister, det vill säga av dem som menar att människor har olika värde.

Den tredje delprincipen är sällan ifrågasatt. Den är ju också så oprecis, att den kan få instämmande från de flesta. Den kan preciseras i olika riktningar. En är den som föreslås i Göran Möllers avhandling *Risker och människolivets värde*. Här preciseras den som värdet av att minska risken att dö. Möller redovisar kritiskt flera sätt att beräkna värdet av en människas liv i denna mening. Cirka två miljoner kronor är ett värde som återkommer.

Inte bara talet om respekt för individen, utan också talet om människovärdet, blir ofta en retorisk dekoration; det förblir oklart vilka konkreta handlingar eller förhållningssätt de förpliktar till. Kanske förpliktar de inte till något annat än ett slags reverens för varje människa. Jag kan tänka mig att kristna slavägare i den nordamerikanska södern en gång i tiden kan ha slagit sina underlydande men samtidigt med stor gripenhet ha betygat deras höga människovärde.

Ett tecken på urholkningen av begreppet människovärde är det, även i seriös etisk och politisk debatt återkommande uttrycket «absolut människovärde». Man hävdar också gärna att «människovärdet får inte graderas». «Redan det befruktade ägget har fullt människovärde». Detta är antingen tomma floskler eller orimligheter. Låt oss titta på människovärdesprincipens beståndsdelar och tänka efter i vilken mening de



kan tänkas uttrycka ett «absolut» eller «ograde-rat» människovärde.

Den första delprincipen, den som säger att människan är mer värd än andra varelser, kan vara absolut i den meningen, att man hävdar den undantagslöst. Det är fullt rimligt.

Den andra delprincipen, den som säger att alla människor har samma värde, kan knappast vara absolut i den meningen, att det alltid skulle vara moraliskt fel att tillerkänna någon människa ett högre värde *i något* hänseende. Exempelvis vill vi kunna tillskriva en människa förtjänst eller värde på grund av någon god handling. Den här delprincipen blir bara moraliskt rimlig om vi tolkar den så, att den vill hävda en likhet i värde mellan människor i vissa grundläggande hänseenden. Den hävdar då att en rad mänskliga skillnader är utan moralisk relevans (exempelvis ras, kön, nationalitet, begåvning etc).

Vad skulle det betyda, att den tredje delprincipen, den som säger att människan har ett mycket högt värde, vore absolut? Ja, förslagsvis, att människan (varje människa, om man ansluter sig till den andra delprincipen) har ett absolut värde, det vill säga ett värde som inte kan uppvägas av aldrig så mycket av något annat värde. Men som Möller visar i sin tidigare nämnda avhandling, så kan i alla fall inte överlevnad, större utsträckning av liv, ha ett sådant absolut värde. Det strider alldeles mot våra normala värderingar. Med all rätt tar vi ju ständigt dödsrisker för att uppnå annat värdefullt i livet.

Människovärdesidén — i alla sina tre delar — är en grundbult i vårt vård- och välfärdssamhälle. Den är mycket svår att motivera och försvara utan att man använder religiösa premisser.

Jag har hävdats att respekt för den enskilda individen är ett kristet bidrag till etiken, och att denna respekt kan uttryckas i människovärdesidén eller i tanken på mänskliga rättigheter. Men framför allt ligger respekten för individen bakom själva etikbegreppet.

Tanken att det självständiga, autonoma, ställningstagandet i väsentliga frågor är något eftersträvt, och att ett sådant ställningstagande förtjänar en särskild respekt, att individen kan ha rätt mot traditioner och kollektiv, detta är en förutsättning bakom vårt västerländska etikbegrepp som vi tar som något självklart och som vi sällan gör oss medveten. Men det är inte något själv-

klart. I japansk tradition finns den föreställningen knappast. Där gäller underordningen under kollektiv och traditioner som ett ideal. I muslimsk tradition finns den inte heller. Där sammanfaller det etiskt, det legalt och det religiöst rätta. Etisk autonomi är inte idealet.

Observera att jag inte förnekar att det kan vara ett ideal i ickevåsterländska kulturer att normer för det rätta handlandet internaliseras hos individen. Men internaliseringsidealet är inte detsamma som autonomiidealet. Det förra är till och med förenligt med effektiv indoktrinering. Det västerländska etikidealet innefattar omprövningsberedskap, självkritik, öppenhet. Och dess motivering är just tanken på respekt för den enskilda individen.

Idén om respekt för individen, och de därmed förknippade principerna om människovärdet, mänskliga rättigheter och etisk autonomi, har religiöst ursprung. Den finns under den förkristna antiken hos stoikerna, och motiveras där med varje individs del av gudomligheten, världsanden. Den finns hos Sokrates/Platon. Den finns i judendomen och kristendomen, där den får en mycket stark motivering framför allt i föreställningen att varje individ är föremål för Guds kärlek och omsorg. Människan är enligt kristen tro en evighetsvarelse, vars mål är föreningen med Gud.

Motiveringen till idén om respekt för individen finns i ickekristen och judiskt-kristen religion. Men sitt historiska genomslag har den att tacka just kristendomen för. Den ligger bakom själva etikbegreppet sådant vi känner det. Respekten för individen hänger samman med den religiöst (kristet såväl som ickekristet) motiverade antropocentrismen. Idag är denna ifrågasatt. Den anklagas för att ha legitimerat en rovdrift på naturen. Å andra sidan har det från kristet håll hävdats att den judiskt-kristna skapelse-tron i stället motiverar ett ansvarsfullt förhållningssätt till naturen.

I en uppsats med titeln «Kristen etik — finns det?» driver Eberhard Herrmann tesen att det inte finns kristen etik utan bara etik. Märkvärdigt nog tycks han emellertid medge att det finns kristen etik så till vida som det finns kristna etiska systembyggen (katolsk, luthersk osv. etik). Det är ju i så fall ett viktigt undantag, eftersom det är just sådana system (fast enligt min mening lut-

hersk etik sällan är särskilt systematisk) man först brukar tänka på då man talar om kristen etik.

Herrmann tycks vilja stödja sin tes dels med uppfattningen att etik bör definieras procedurmässigt och inte innehållsligt, dels med resonemanget att etiska *problem* är allmänmänskliga och inte specifikt kristna.

Beträffande den förstnämnda uppfattningen vill jag bara påpeka att den stämmer överens med den uppfattning om etik som jag själv här har redovisat. Etik vill jag själv definiera som ett övergripande personligt (men inte privat) förhållningssätt till väsentliga frågor för levande varelser. Etikbegreppet innefattar en idé om en sfär för allvarligt grundade övertygelser och beslut som har krav på att respekteras (det jag har kallat etisk autonomi). Etik bör alltså inte definieras som en uppsättning innehållsliga principer.

Beträffande den andra uppfattningen räcker det med att påpeka, att även om de etiska problemen är allmänmänskliga, så kan ju mycket väl de etiska svaren vara specifikt kristna. Och även om etik definieras procedurmässigt, så resulterar den ju som väl är ofta i svar på etiska problem. Det kan inte vara något fel att formulera etiska ställningstaganden, till och med regler och principer. Men om vi absolutifierar dem, då blir de till något annat — exempelvis till lagregler eller befallningar.

En sista gång åter till Etiska problem. Det mest fruktbara och intressanta i dess övergripande frågeställning rör kanske det som där kallas «moralens förverkligande», det vill säga drivkrafterna och motivationen för moraliskt handlande sådana den kristna tron ser på dem. Tyvärr har den frågeställningen alltför ofta ställts i skymundan av teologer — och framför allt av filosofer.

Slutligen några ord om Teologisk etik som universitetsämne. Eberhard Herrmann skriver i sin förut nämnda artikel: «Till skillnad från den teologiska etiken förutsätter inte moralfilosofin

vare sig att någon bestämd livsåskådning är sann eller att det finns några givna värden eller någon uppenbarad Guds vilja» (s. 48). Vad betyder detta? Det är ungefär lika befängt som att påstå, att en nutida etiker, som kritiskt och konstruktivt prövar möjligheten av en nutida aristotelisk etik, skulle förutsätta, «att Aristoteles är sann», eller förutsätta existensen av den orörlige röraren, eller något liknande.

Jag minns att jag själv, då jag disputerade, av min fakultetsopponent Ingemar Hedenius, fick den kritiken, att jag inte hade tagit hänsyn till nytestamentligt material (särskilt Lukas evangelium efterlystes), men samtidigt det erkännandet, att avhandlingen lika gärna kunde ha varit framlagd i ämnet Praktisk filosofi. Inte på någon av de kollegor i ämnet jag haft kan jag se att Herrmanns beskrivning skulle stämma.

Teologisk etik kan väl försvara sin existens som ett universitetsämne om det verkligen bearbetar etiken inom den kristna traditionen (och härvidlag har jag själv och andra ibland brustit), och om den arbetar med analytiskt-filosofiska redskap. Det senare betyder, enligt min uppfattning, att man skall arbeta med öppet redovisade förutsättningar, eftersträva begreppslig klarhet och ändamålsenliga definitioner, och ägna stor omsorg åt argument och belägg.

Filosofi skall inte monopoliseras. All god vetenskap bör vara filosofisk. Åtminstone hemma i Uppsala, har det aldrig varit fallet att religionsfilosofer varit de enda filosoferna inom sin fakultet. Ett ämne där filosofi kan vara särskilt fruktbart är det gamla dogmatikämnet, numera Tros- och livsåskådningsvetenskap. Analytiska, begreppsliga, idéhistoriska studier av viktiga mänskliga temata som nåd, förlåtelse, tro, och så vidare borde kunna göras. Om de också råkar bli lästa utanför tjänsteförslagsnämndernas krets, så skulle det inte behöva automatiskt diskreditera dem.

## Summary

Christian theology is so intertwined in Western culture that Christian and non-Christian ethics hardly can be separated. The *proprium* of Christian ethics lies (logically) before any specific norms or values. It is the idea of human dignity (or the value of human life). It contains three assumptions: (1) Every human being has a higher value than any other being. (2) Every human being has the same value. (3) Every human being has a very high value.

# Hur naturlig är naturlig etik?

## Några erfarenheter från studier av modern beteendebiologi

ULF GÖRMAN

*I artikeln får vi en inblick i ett aktuellt forskningsprojekt inom etikämnet, vilket bedrivs av artikelförfattaren, som är docent i etik i Lund. Den moderna beteendebiolgin aktualiserar bl.a. de klassiska frågorna om det finns en i någon mening naturlig moral och om det naturliga också är det moraliskt rätta. Mot denna bakgrund diskuteras olika försök att inom teologisk etik relatera det naturliga till etiken.*

Vampyrer är små blodsugande fladdermöss som lever i tropiska länder och som livnär sig på att suga blod från varmblodiga djur. I en nyligen publicerad studie berättar G.S. Wilkinson om deras levnadsförhållanden. De jagar på natten och sover tillsammans på dagen i små grupper. Det är inte helt lätt för dem att finna föda, dvs ett varmblodigt djur som de kan suga blod från. De kanske har framgång varannan natt i genomsnitt. När de väl lyckas kan de å andra sidan dricka kanske en 30–40 gram, en ranson som räcker i flera dagar. Men längre än tre dagar utan mat klarar de sig normalt inte.

Wilkinson visar nu ett intressant drag i deras beteende. När de kommer hem till sin dagvila delar de med sig till varandra. De som har fått en riklig måltid stöter upp en del av sin goda dryck och ger åt dem som inte har. Men det sker inte urskillningslöst. De bjuder inte dem som är mätta, utan bara dem som inte ätit på några dagar. Och de delar främst med sig åt de artfränder som de känner och sover tillsammans med och som också bjuder tillbaka när de själva funnit föda (Wilkinson 1988).

Wilkinsons studie är ett exempel som väl illustrerar teorier och angreppssätt inom den gren av den moderna biologin som presenterades under beteckningen sociobiologi när den växte fram på 1970-talet, men som idag oftast ges beteckningar som beteendekologi eller beteendebiologi.

En utgångspunkt i beteendebiolgin är att levande varelsers beteende kan förstås som ett

resultat av en naturlig evolution och att man förstår ett visst beteende när man kan förklara på vilket sätt det bidrar till en individs överlevnad och reproduktion. Wilkinson visar i sin studie att utbytet av föda mellan fladdermössen kan förstås på detta sätt.

Jag arbetar sedan några år med ett forskningsprojekt där jag studerar på vilket sätt den biologiska beteendeforskningen är av intresse för etiken. Begynnelsen låg i ett intresse för relationen mellan naturvetenskap och religion. När jag läste Richard Dawkins' bok *Den själviska genen* (1976) och E.O. Wilsons arbeten (1975, 1978) reagerade jag med en blandning av fascination och tvivel. De erbjöd ett nytt sätt att se på socialt samspel och tankar kring detta, bl.a. moralfrågor. Men samtidigt kände jag skepsis kring frågan hur långt deras teser är tillämpliga.

Mitt eget intresse centreras kring sådana etiska frågor som det finns anledning att ställa med anledning av teorier och resultat inom denna gren av naturvetenskapen. Jag skall strax gå in på några olika etiska frågor som aktualiseras i en sådan studie, men för att ge en bild av vad det hela handlar om skall jag börja med en presentation av några huvudtankar i beteendebiolgin.

### Den moderna beteendebiolgin

Darwins teori om den naturliga selektionen är idag utgångspunkten för alla relevanta grenar av

den moderna biologin. En grundtanke hos Darwin var att den reproduktiva framgången hos en individ är beroende av hur individens egenskaper förhåller sig till omgivningen, och att evolutionen är en följd av att de individer som varit bäst anpassade till omgivningen också har haft störst reproduktiv framgång eller *fitness* som det heter i biologisk jargong. Att förklara varför levande varelser har olika egenskaper innebär alltså att förstå på vilket sätt dessa bidrar till reproduktiv framgång. Detta resonemang tillämpar man inte bara på utseende och fysiologi, utan också på beteendet. Det sociala beteendet, t.ex. samarbete och konkurrens, ses som «strategier» som man försöker förstå med hänvisning till hur de gynnar reproduktionsförmågan.

Med denna utgångspunkt är det lätt att förstå varför exempelvis fåglar och däggdjur vårdar sig om sina ungar. Det är inte heller svårt att förklara varför en del arter får många ungar, medan andra endast enstaka. Det avgörande är nämligen inte antalet ungar i sig, utan hur många som överlever så att de själva kan reproducera sig. Av de tusentals ägg som många fiskar lägger är det bara ett försvinnande fåtal som når en sådan ålder att de kan fortplanta sig själva. Schimpansens enda unge har däremot en ganska god chans att nå könsmogen ålder, men först efter mycken omsorg från moderns sida.

En viktig strävan i den moderna biologin är att skapa precisa matematiska modeller, som innebär att man kan göra kvantitativa mätningar och bedömningar av olika möjligheter. Med sådana modeller kan man visa att såväl fiskens som schimpansens «fortplantningsstrategi» kan vara den mest framgångsrika, beroende bland annat på omgivningens risker och de «investeringar» i vård som avkomman behöver.

Också oväntade drag i socialt beteende kan förstås som ett sätt att gynna den individuella reproduktionen. I en intressant artikel ger W.D. Hamilton en förklaring till att många arter lever i flock. Hamilton ser flockbeteende som ett sätt att söka skydd, där varje individ försöker minska risken att själv bli tagen av ett rovdjur (Hamilton 1971).

Poängen är alltså att varje enskild individ utsätter sig för mindre risk att exv. bli rov eller bli utsatt för insektsangrepp genom att gömma sig i flocken. Tolkningen kan också förklara att

annars inte flocklevande fåglar, exv. skrattmåsen, samlas vid sin häckning. Lack (1968) har i en studie visat att alla de fåglar som hade sina bon i ytterkanten av samlingen misslyckades att föda upp sina ungar, framför allt beroende på att dessa bon i större utsträckning än övriga angreps av rovdjur.

Svårare att förklara är beteende som inte direkt är inriktat på den egna avkomman eller på det egna välbefinnandet. Det som särskilt har varit föremål för intresse är vad som brukar kallas altruistiskt beteende, definierat som ett beteende som gynnar andra och som utförs med viss risk eller kostnad för den som utför handlingen. Varför ger t.ex. många djur som lever i grupp ifrån sig varningsrop när ett rovdjur närmar sig? Risker att själv falla offer för rovdjuret ökar drastiskt för den som på detta sätt drar uppmärksamheten till sig. Hur kan man förklara att ett sådant altruistiskt handlande varit framgångsrikt i det naturliga urvalet?<sup>1</sup>

Inom dagens evolutionsbiologi är det främst två teorier för förklaring av socialt beteende som står i centrum för intresset och som har blivit allmänt accepterade. De har båda växt fram under de senaste decennierna. Den ena är teorin om släktskapsselektion, och den andra är teorin om reciprok altruism.

## Släktskapsselektion

Den som främst har utvecklat teorin om släktskapsselektion är den brittiske biologen W.D. Hamilton (1964). Hans huvudpoäng är enkel. Det man bör ta hänsyn till när man studerar *fitness* är inte bara en organisms egen avkomma, utan också alla andra individer som är släkt med organismen i fråga. Anledningen till att fortplantningsförmågan är intressant är ju att de egna generna förs vidare i den egna avkomman. Men de egna generna finns ju också i andra släktingar än i den egna avkomman, om än i lägre grad. Denna *fitness*, där man tar hänsyn till alla

<sup>1</sup> Den uppmärksamme läsaren noterar att «altruism» här används i en annan och mycket svagare mening än den vi brukar när vi talar om en person som altruistisk. Detta har lett till en intressant diskussion som jag inte kan ge utrymme åt att kommentera här.

släktingar kallar Hamilton *inclusive fitness*. Hamilton visar att man kan förstå tidigare svår-förklarade aspekter av en organisms beteende genom att ta hänsyn till *inclusive fitness*.

Teorin säger bland annat att det är värt att jag själv tar en risk av något slag, till exempel varnar för en fiende och därmed utsätter mig själv för extra fara, om det därmed finns en chans att jag räddar flera av mina släktingar, eller om det ger minst dubbelt så mycket utbyte för en av mina närmaste släktingar.

Teorin om släktskapsselektion har fått vid tillämpning. Hamilton (1964, 1972) använder den exempelvis för att förklara hur insektssamhällen fungerar. Arbetsmyror som lever utan avkomma och arbetar för stacken är systrar till den fertila avkomma som drottningen producerar. På det viset förs deras gener vidare genom en annan individ. Detta används som förklaring till samarbetet inom stacken.

Huvudpoängen i detta sätt att se på vad som är avgörande i evolutionen har framställts av Richard Dawkins (1976) på ett drastiskt och pedagogiskt sätt, när han säger att levande varelser helt enkelt är ett slags överlevnadsmaskiner för generna.

## Reciprok altruism

Den andra grundläggande teorin är den om reciprok altruism. Den presenterades först av Robert Trivers (1971). Teorin innebär att en del altruistiskt beteende kan förklaras genom att det utgör en form av samarbete med en annan individ. Den altruistiska handlingen kan vara till nytta genom att mottagaren ger tillbaka vid ett annat tillfälle. Om då bägges nytta av den andres samarbete är större än kostnaden för den uppoffring man själv gör, så kommer bägge parter att vinna på samarbetet.

Trivers (1985) gör anspråk på att en rad beteenden kan förklaras på detta sätt. Ett exempel är de blodsugande fladdermössen, som jag återgav i inledningen till denna artikel. Ett annat är den så kallade rengöringssymbiosen mellan olika fiskar. Ett femtiotal fiskarter i tropiska vatten är specialiserade på att rengöra betydligt större rovfiskar från parasiter. De rör sig under denna

rengöring ofta både inne i gälarna och i munnen på den större fisken, utan att själv bli uppätta.

Förklaringen tillämpas också på människor. Trivers ser det «leva-och-låt-leva»-system som under första världskriget utvecklades i skyttegravarna som ett exempel på reciprok altruism. De båda fientliga sidorna låg bara några meter från varandra, men man avstod från att skjuta när man såg fiender inom skottavstånd. Om man ändå sköt, siktade man ofta vid sidan om, farliga vapen användes sällan, vid vissa tillfällen upphörde fientligheterna fullständigt, och man kunde t.o.m. umgås över gränsen. Detta fortgick fastän det högre befälet försökte stoppa det. «Leva-och-låt-leva»-systemet var så populärt att så mycket som en tredjedel av de brittiska soldaterna vid något tillfälle praktiserade det (Ashworth 1980).

Ett problem med reciprok altruism är att det kan utnyttjas bedrägligt genom att en individ kan dra nytta av andras tjänster utan att behöva göra något i gengäld. För att reciprok altruism skall kunna utvecklas anser man därför i allmänhet att det måste finnas någon slags förmåga att skilja mellan bedragare och dem som återgäldar tjänster.

Med dessa bägge teorier som viktiga beståndsdelar har beteendebiolgin under de senaste decennierna växt till en mångfasetterad forskningsgren, som drar stor nytta av matematiska modeller och spelteori. Särskilt den brittiske biologen John Maynard Smith har dragit intressanta slutsatser med hjälp av spelteori (Maynard Smith 1982). Många forskare tillämpar beteendebiotiska modeller också för att förstå mänskligt socialt handlande och moral.

## Vad är etiska frågor i sammanhanget?

Beteendebiolgin används som ett instrument för att förstå moral och till och med ibland för att dra moraliska slutsatser om rätt handlande. Den biologiska beteendeforskningen aktualiserar därför etiska frågor på flera olika sätt:

Några handlar närmast om att förstå vad moral är. I vad mån kan beteendebiolgin förklara moraliskt tänkande och handlande? Beteendebiolgin ger en naturalistisk förklaring till etiska ställningstaganden och resonemang. En

del beteendebiologer vill förklara mänsklig moral som ett uttryck för en kamp för tillvaron: Moral fungerar därför att det har ett överlevnadsvärde. Är en sådan förklaring riktig? Är den tillräcklig?

Andra frågor hör ihop med att man inom kristen etik ofta har utgått från att det finns en naturlig mänsklig moral. Bidrar beteendebiologin till att finna en sådan naturlig moral? Hur förhåller sig den i så fall till vad som i kristna sammanhang betraktats som en naturlig lag? Dessa bägge problemområden skall jag kort belysa i det följande.

Men det finns också många andra intressanta frågor: Är det biologiskt naturliga också det rätta? Kan man alltså dra moraliska slutsatser ur biologiska beskrivningar av människan? Flera av Darwins samtida anhängare drog sådana slutsatser och pläderade för en evolutionär etik. Den evolutionära etiken har länge varit helt död, sedan den missbrukats i den tyska nationalsocialismen. Men nyligen har Robert Richards (1986) på nytt pläderat för en evolutionär etik. Sociobiologins skapare Edward O. Wilson (1978) har också velat dra moraliska slutsatser av sin vetenskap, liksom filosofen Michael Ruse (1986), som gör gällande att vad han kallar den darwinistiska etiken i stort överensstämmer med utilitarismen.

Ytterligare en fråga handlar om de olika beteendebiologiskt grundade försök som gjorts att förstå vad religion är. En annan gäller i vad mån beteendebiologin själv står på en ideologisk grund.<sup>2</sup>

## Kan beteendebiologin förklara människors handlande?

När E.O. Wilson 1975 presenterade sociobiologin för en bredare publik tillämpade han den också på ett närmast självklart sätt på människor. Detta skapade en våldsamt debatt. Med olika argument ville många dra en gräns mellan djur och människor som gjorde att sociobiologin

inte kunde användas på människor. Men andra var av motsatt uppfattning. Under de senaste decennierna har en omfattande forskning utvecklats kring mänskligt beteende med utgångspunkt i beteendebiologiska teorier. Men studierna inom detta område är av växlande kvalitet och många har blivit starkt omstridda. Forskningsläget har på ett förtjänstfullt sätt sammanställts av Borgerhoff Mulder (1991), Cronk (1991) och Irons (1991).

Många både väntade och oväntade mänskliga förhållanden har förklarats med hjälp av beteendebiologisk teori. Några exempel: Det begränsade barnafödandet hos khoi-san-folket i Kalahari har visats vara reproduktivt optimalt med hänsyn till att kvinnorna rör sig långa sträckor under sitt sökande efter vegetabilisk föda, och då bär med sig sina barn (Blurton Jones 1989). De välkända studierna av kibbutzbarn i Israel visade att barn som växt upp tillsammans i tidig ålder i familjeliknande förhållanden trots att de inte var släkt med varandra, inte blev förälskade i varandra och bildade familj. Detta har tolkats som bevis på ett biologiskt baserat incesttabu (Shepher 1971). Ett sådant incesttabu skulle kunna vara reproduktionsbefrämjande eftersom inavel ger en på olika sätt försvagad avkomma.

Konflikter mellan föräldrar och barn angående resursfördelning och kontroll förstås med utgångspunkt i att föräldrarnas resp. barnens reproduktiva intressen skiljer sig åt (Trivers 1985). I en uppmärksam studie förklarar Daly & Wilson (1988) mord som extrema lösningar på problem och motsättningar i fråga om reproduktiva intressen. Ett tema som har intresserat beteendebiologer är lögn eller bedrägeri. Kommunikation fungerar enligt beteendebiologer inte som ett medel att överföra sanningsenlig information, utan i stället som ett sätt att påverka andra individer. Därför är bedrägeri ett naturligt inslag i kommunikation, också mellan människor (Mitchell & Thompson 1986).

Den bild av människan ur moralisk synpunkt som framträder genom beteendebiologin är en person som ger hög prioritet åt sin avkomma, familj och släkt, som i hög grad är inriktad på samarbete och är beredd att göra gott för andra människor, men som långsiktigt väntar sig utbyte i någon form, som ser till sina egna

<sup>2</sup> En rad av dessa problem diskuterar jag i min kommande bok *Den förhastade syntesen. Om beteendebiologi och etik*, som är under utgivning i skriftserien Religio.

intressen och handlar efter principen om välförstådd egen nytta. Därvid är hon dock inte helt att lita på, utan ser gärna att andra är mera moraliska än hon själv (Ruse 1986, Alexander 1987).

Att en del mänskligt handlande och en del mänskliga preferenser kan förstås med hjälp av beteendebiologin börjar idag bli alltmer accepterat. Men den som vill gå så långt att den vill göra gällande att allt mänskligt handlande ytterst skall förstås som reproduktionsfrämjande strategier får stora svårigheter. Hur skall man exempelvis förklara frivillig barnlöshet? Hur kan man förklara frivilliga begränsningar i antalet barn hos välbeställda människor? Resursstarka människor i det moderna västerländska samhället skaffar sig inte fler barn än andra, vilket man skulle vänta sig om maximering av reproduktionen var människors yttersta mål. Analyser visar att i samhällen strax över existensminimum finns ett samband mellan prestige och reproduktiv framgång, men i samhällen med högt välstånd saknas detta samband (Hill 1984).

## Kan beteendebiologin förklara mänsklig moral?

Den mest genomarbetade teorin för att förstå moral med beteendebiologiska metoder har presenterats av den amerikanske biologen Richard D. Alexander (1987). Mänskliga samhällen består enligt Alexander av individer som var och en söker sitt egenintresse. Detta förklarar varför det finns konflikter mellan människor, men också varför det finns gemensamma intressen. Detta intresse är ytterst reproduktivt, dvs det centrala är inte den personliga överlevnaden. Eftersom mänskliga intressen ytterst är reproduktiva har var och en till viss del gemensamma intressen med släktingar och personer som man delar släktingar med, som t.ex. make eller maka.

Mänskligt handlande bör ses som livsstrategier. I en livsstrategi ingår två slag av strävan: *somatic effort*, vilket innebär att man försöker bygga upp resurser av olika slag som kan gynna reproduktionen, som makt, förmögenhet osv., och *reproductive effort*, som innebär direkt strävan efter långsiktigt framgångsrik fortplantning, varvid de resurser nyttjas som ackumulerats genom *somatic effort*. Vars och ens intresse

kan främjas av att samarbeta med andra. En sådan form av samarbete är olika former av stöd till egna släktingar — nepotism. Sådant samarbete kan enligt Alexander förklaras med teorin om släktskapsselektion.

I mycket stor utsträckning består emellertid mänskligt socialt handlande av mycket komplexa former av samarbete med andra än släktingar. Mekanismerna för sådant samarbete är enligt Alexander direkt och indirekt reciprocitet. Han menar att traditionell moralteori kraftigt har underskattat betydelsen av och komplexiteten i mänskliga system för indirekt ömsesidighet. Indirekt ömsesidighet kan ha betydelse på åtminstone fyra olika sätt: Individen kan bli belönad med direkt kompensation. Hon eller han kan belönas genom att gruppen får framgång. Den som inte samarbetar kan riskera att bestraffas. En individ kan senare bli inblandad i samverkan med andra som har observerat honom/henne och bedömt honom/henne som en potentiellt värdefull samarbetspartner. Belöningen kan vara ekonomisk/materiell kompensation, men består i mycket hög grad av en förändring av hur andra ser på en person eller vilka förväntningar som utvecklas i relation till honom eller henne. Det handlar alltså i hög utsträckning om belöningar som prestige och status.

Moraliska regler består enligt Alexander av olika inskränkningar i vad som är accepterade metoder att söka sitt egenintresse. Moralregler förbjuder särskilt aktiviteter som inverkar skadligt på andras strävan att söka sitt eget intresse. En viktig funktion hos moralregler är att utjämna möjligheterna till reproduktion mellan olika individer. Ett typiskt drag i moraliska system är också att man genom framförandet av moraliska regler försöker inspirera andra att bortse från sitt egenintresse och handla altruistiskt. Samtidigt gör reglerna för indirekt reciprocitet i form av belöningar och bestraffningar i det moraliska systemet, att det är lönande för den enskilde individen att åtminstone ge andra intrycket att man är moralisk eller till och med mera moralisk än andra.

Detta leder i sin tur till två andra typiska drag i moraliska sociala system. Det ena är en tendens till eskalering av de moraliska kraven och förväntningarna. Det andra är en tendens till bedrägeri. Det viktiga är ju inte egentligen att

handla moraliskt, utan vilket intryck man skapar hos andra. Därför kan man vänta sig i detta system att var och en uppmuntrar andra att vara lite mer moraliska än man själv. Bedrägeri i olika former är alltså ett viktigt inslag i systemet, som framför allt begränsas av andras förmåga att genomskåda bedrägeri, vilket i sin tur motverkas av en utvecklad förmåga att förutse andras förmåga att genomskåda osv. Detta alltmer komplicerade spel av strategier och motstrategier är enligt Alexander en av de viktigaste anledningarna till det mänskliga medvetandets framväxt och utveckling.

Den bild Alexander tecknar av mänsklig moral är pessimistisk och desillusionerad. Hans teori innehåller många intressanta insikter och präglas av en viss realism. Men den är också ensidig. De förhållanden Alexander beskriver som normal funktion hos ett moralsystem är sannolikt ett selektivt urval. De egenskaper hos mänsklig moral han pekar på kan ses som ett sätt att utnyttja ett regelsystem som också fungerar på ett annat sätt, dvs. till det gemensamma bästa.

Den bild han ger skiljer sig avsevärt från hur vi normalt resonerar om moral. Hans teori tar inte hänsyn till människors vilja att göra gott, och inte heller till känslan för rättvisa. Det är därför inte utan vidare rimligt att uppfatta moralregler enbart som uttryck för individuell egen nytta. Självupppoffrande beteende tvingas han beskriva som «evolutionära misstag». Hans teori är också svagt empiriskt underbyggd. (Se vidare Görman, under utg.)

## Biologi och kultur

Människan är inte bara en biologisk varelse utan också en kulturvarelse. Att kulturen är något specifikt för människan, som gör att man inte utan vidare kan föra över teorier från djur till människor, uppmärksammades tidigt i debatten om sociobiologin. Detta föranledde E.O. Wilson att tillsammans med Charles J. Lumsden utarbeta en teori för samspelet mellan mänsklig biologi och kultur. Enligt deras teori skulle kulturella skillnader förklaras av att människor är genetiskt olika, något som i sin tur beror på en genetisk anpassning till olika ekologiska förhållanden (Lumsden & Wilson 1981). Deras sätt att

framställa sina tankar i en närmast ogenomtränglig matematisk form har blivit utsatt för mycken kritik (exv. Kitcher 1985). Men teorin är också empiriskt orimlig. De genetiska skillnaderna mellan mänskliga grupper är marginella (Gould 1981) och helt otillräckliga för att svara mot Lumsden & Wilsons teori.

Intressantare analyser av relationen mellan kulturella och biologiska faktorer erbjuder exv. Hinde (1987). Han argumenterar för att beteendebiologiska principer kan hjälpa oss att förstå vissa aspekter av mänskligt beteende på lägre nivåer av social komplexitet, som exv. familjereaktioner, men de har bara begränsad tillämpning på högre och mera komplexa nivåer som hela samhällen. Anledningen till detta är enligt Hinde främst komplexiteten i samhället.

Hindes uppfattning kan bekräftas och förtydligas av en tankegång som först presenterats av Donald T. Campbell (1975) och som senare utvecklats till en detaljerad och precis teori av Boyd & Richerson (1985). På grund av komplexiteten i den senare teorin nöjer jag mig med att här presentera Campbells mera skissartade tankegång.

Den mänskliga kulturen utgör en ackumulerad mängd kunskaper, teknologier, moraluppfattningar, trosföreställningar, vanor och organisationsstrukturer. Dessa drag i den mänskliga kulturen betraktar Campbell som ett resultat av en lång utveckling. Hans huvudfråga är hur man lämpligast skall förklara att den mänskliga kulturen har fått just den utformning den har. Frågan är hur denna kulturella evolution skall förklaras, inte minst utvecklingen av moraliska föreställningar, regler och vanor.

De två huvudalternativ han diskuterar är å ena sidan en social förklaring: Moraliska föreställningar och handlingsmönster är resultat av kollektivt socialt tryck. Ett alternativ är en biologisk förklaring: Moralen har en genetisk bas och är uttryck för själviska intressen. Campbell ifrågasätter bägge dessa alternativ och föreslår i stället en lösning där den biologiska och den sociala mekanismen var och en utvecklas efter delvis egna förutsättningar. Bägge bidrar till utveckling av kultur och moral. De samverkar delvis, men står också i konflikt med varandra.

Enligt Campbell favoriserar den biologiska evolutionen individuella själviska tendenser,



medan den sociala evolutionen favoriserar det gemensamma bästa. Dessa bägge system medverkar bägge till de faktiska moraliska uppfattningarna i samhället genom att de står i ett spänningsfyllt förhållande till varandra. Han vill också delvis förstå religionens roll inom ramen för spänningen mellan dessa bägge system.

Enligt min uppfattning är Campbells teori överlägsen de som försöker förstå moral som en följd av antingen bara sociala eller bara biologiska faktorer. Beteendebiologin kan bidra till att förstå en del mänskligt handlande som omsorg om sig själv och familjen samt samarbete som långsiktigt kan förväntas ge individuellt utbyte. Men moraliska krav tjänar i stor utsträckning till att begränsa sådana tendenser till förmån för det gemensamma bästa. Moral handlar i hög grad om just de frågor där det finns en motsättning mellan gemensamma och individuella intressen.

## Bidrar beteendebiologin till att belysa frågan om en naturlig etik?

Kristen etik har ofta relaterats till en föreställning om människans natur. Man tänker sig att människan av naturen kan inse vissa moraliska principer. Den kristna etiken kan sedan delvis beskrivas i relation till denna tänkta mänskliga naturliga moral. Ett klassiskt och betydande problem i teologisk etik är hur dessa förhållanden närmare skall beskrivas. Är den kristna etiken detsamma som en human etik eller är den något annat?

Några huvudalternativ i denna diskussion beskrivs tydligt av Ragnar Holte (1970). Han urskiljer tre huvudtyper av ställningstaganden:

Enligt en strängt teologisk etik godtas bara de normativa kriterier som hämtas i den kristna uppenbarelsen. Moralisk kunskap får man enligt detta koncept genom den gudomliga uppenbarelsen som är något alldeles annorlunda än naturlig eller empirisk kunskap. Hit räknar han exv. Anders Nygrens och Karl Barths etik.

Den andra typen är en teologisk påbyggnads-etik. Enligt en sådan bygger etiken på både humana och teologiskt normativa kriterier, och de teologiska kriterierna förutsätts ge något utöver de humana. Thomas Aquino är det klassiska exemplet på denna ståndpunkt.

En tredje typ är en strängt human etik, enligt vilken etiken baseras uteslutande på humana kriterier. Kristen etik innehåller enligt denna tanke inget annat än den naturliga lag som människan kan inse också på annat sätt. Gustaf Wingren och K.E. Løgstrup utgör de främsta exemplen.

När man frågar angående förhållandet mellan kristen och human etik finns en viktig utgångspunkt. Förutsättningen är att det faktiskt finns en naturlig mänsklig etik. Och frågan är hur den kristna etiken förhåller sig till denna naturliga moral. Men finns det över huvud taget en sådan allmänmänsklig etik?

Den klassiska utformningen av idén om den naturliga lagen gav Thomas ab Aquino. Han ansåg att vi genom att använda vårt praktiska förnuft kunde inse den naturliga lag som svarar mot våra naturliga böjelser: dels ett krav att bevara det mänskliga livet, som svarar mot alla substansers strävan att bevara sitt väsen, dels lagen om föreningen mellan manligt och kvinnligt, fostran av barn osv, som svarar mot det människan har gemensamt med andra djur, och dels budet att sky okunnighet och att inte förgå sig mot medmänniskor, som svarar mot människans rationella natur (S.Th. 1a2æ. 94,2).

Ett modernt försök att ge en human förankring av etiken finner vi i K.E. Løgstrups etik. Han utgår från en fenomenologisk analys, dvs. han vill studera hur verkligheten framstår för vårt medvetande. Där framträder enligt Løgstrup spontana livsyttringar, som tillit och barmhärtighet. De är elementära, dvs. utgör grunddrag i den mänskliga tillvaron, och de är etiska, dvs. verkligheten som den framträder för vårt medvetande är inte etiskt neutral (Løgstrup 1956).

Mot detta har i allmänhet den moderna analytiska filosofin stått för en non-kognitivistisk ståndpunkt: Moraliska ställningstaganden är uttryck för värderingar, som ofta uppfattats som tillfälliga och godtyckliga. G.E. Moores plädering för att det är ett naturalistiskt misstag att basera en etik på en beskrivning av icke-moraliska egenskaper har också varit mycket inflytelserik. (Se till detta Görman 1992.)

Den moderna empiriskt inriktade moralforskningen har också i allmänhet intagit en kulturelativistisk ståndpunkt. En tidig företrädare för denna uppfattning var Edvard Westermarck. Han betraktade moraliska föreställningar som

kulturella företeelser, och menade att kulturer kan se ut ungefär hur som helst. Det finns alltså inte någon allmän eller gemensam mänsklig moral (Westermarck 1932). Liknande tankar har stort inflytande inom den moderna kulturantropologin (exv. Sahlins 1976).

Beteendebiologin kan nu uppfattas som ett stöd för att det finns en naturlig etik i motsats till den kulturrelativistiska ståndpunkten. Men den bild som beteendebiologin ger skiljer sig samtidigt drastiskt från den klassiska kristna föreställningen om den naturliga lagen.

Här finns ett intressant problem. Den naturliga etiken har ju ofta upplevts som normerande. Den har uppfattats som ett stöd för eller som en bas för kristna normer. Men beteendebiologin ger nu en annan, inte helt tilltalande, bild av naturlig mänsklig etik. Skall då denna vara normerande?

Det är inte underligt att teologer har backat inför det biologiska anspråket att ge en bild av människans natur. Jag har i en tidigare studie visat att både den katolske moralteologen Andreas Knapp (1989) och den danske Løgstrup-lärlingen Viggo Mortensen (1989) drar sig för att bygga den kristna etiken på den bild av naturlig etik som beteendebiologin erbjuder. Ställda inför den beteendebiologiska bilden av människan, beskriver de kristen tro som ett alternativ till denna bild, och inte något som är vare sig identiskt med eller en påbyggnad av den.

I Mortensens tappning ligger grundvalen för den kristna etiken inte i något som alla människor utan vidare inser. I stället handlar det om en plädering för vad han kallar en fenomenologisk kunskapsteori. Den fenomenologiska kunskapen når man genom intuition. Enligt Knapp står kristendomen och evolutionismen för två olika världsbilder. Den kristna idén om naturrätten förutsätter en bestämd antropologi, som hör samman med en teleologisk världsbild (Görman 1990).

Lösningen på problemet ligger som jag förstår det i att inse att om man försöker bestämma vad som är naturlig lag eller naturlig etik kan man inte på ett enkelt sätt utgå från människors biologiska natur.

Här kan vi dra nytta av Campbells teori om moralen som beroende av både biologiska och sociala faktorer. Om moralregler och moraliskt

grundade levnadsideal växer fram i en motsättning mellan å ena sidan biologiskt baserade tendenser och å andra sidan det kulturellt baserade gemensamma bästa, så kan man inte vänta sig att människors biologiska natur skall utgöra ett moraliskt ideal.

Det som uppfattas som en naturlig etik hör då snarare ihop med sådana ideal som rimligen kännetecknar varje kultur, eftersom de tjänar det gemensamma bästa, som ärlighet, lojalitet och osjälviskhet. I den mån människors biologiskt betingade böjelser strider mot dessa ideal kan man vänta sig att de beskrivs i termer av synd, arvsynd eller ondska. Beteendebiologers beskrivning av människors sociala natur påminner ju också mycket om traditionella föreställningar om synd. I den mån människors biologiska natur inte strider mot det gemensamma bästa kan de däremot uppfattas som något gott, som exv. Thomas gör när han prisar vår naturliga böjelse för självbevarelse och reproduktion.

## Litteraturförteckning

- Alexander, Richard D., 1987, *The Biology of Moral Systems*. New York.
- Ashworth, Tony, 1980, *Trench Warfare, 1914–1918. The Live and Let Live System*. New York.
- Burton Jones, N.G., 1989, The Cost of Children and the Adaptive Scheduling of Births: Towards a Sociobiological Perspective on Demography. *The Sociobiology of Sexual and Reproductive Strategies*, ed. by A.E. Rasa, C. Vogel, E. Voland, s. 265–282. London.
- Borgerhoff Mulder, Monique, 1991, Human Behavioural Ecology. *Behavioural Ecology: An Evolutionary Approach*, ed. by J.R. Krebs & N.B. Davies, s. 69–98. Oxford.
- Boyd, Robert & Richerson, Peter J., 1985. *Culture and the Evolutionary Process*. Chicago.
- Campbell, Donald T., 1975. On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition. *American Psychologist*, December 1975, s. 1103–1125.
- Cronk, Lee, 1991, Human Behavioral Ecology. *Annual Review of Anthropology* 20:25–53.
- Daly, Martin & Wilson, Margo, 1988, *Homicide*. New York.
- Dawkins, Richard, 1976, *The Selfish Gene*. Oxford.
- Gould, S.J., 1981, *The Mismeasure of Man*. New York.

- Görman, Ulf, 1990, Natural Ethics — Face to Face with Modern Biology. *Societas Ethica, Jahresbericht 1990*, s. 111–116.
- Görman, Ulf, 1992, Does Sociobiology Hold Implications for Ethics? *The Science and Theology of Information*, ed. by C. Wassermann, R. Kirby & B. Rordorff, s. 153–162. Genève.
- Görman, Ulf (under utg), Can Biology Explain the Complexity of Morals? A discussion of the theory of Richard D. Alexander. Under utgivning i *The ESSSAT Yearbook*.
- Hamilton, W.D., 1964, The Genetical Evolution of Social Behaviour. I–II. *Journal of Theoretical Biology* 7:1–52.
- Hamilton, W.D., 1971, Geometry for the Selfish Herd. *Journal of Theoretical Biology* 31:295–311.
- Hamilton, W.D., 1972, Altruism and Related Phenomena, Mainly in Social Insects. *Annual Review of Ecology and Systematics* 3:193–232.
- Hill, J., 1984, Prestige and Reproductive Success in Man. *Ethology and Sociobiology* 5:77–95.
- Hinde, Robert A., 1987, *Individuals, Relationships and Culture. Links between Ethology and the Social Sciences*. Cambridge.
- Holte, Ragnar, 1970, R. Holte, H. Hof, J. Hemberg, A. Jeffner, *Ethiska problem*. Stockholm.
- Irons, William, 1991, How did Morality Evolve? *Zygon, Journal of Religion and Science* 26:49–89.
- Kitcher, Philip, 1985, *Vaulting Ambition. Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge, Mass.
- Knapp, Andreas, 1989, *Soziobiologie und Moraltheologie. Kritik der ethischen Folgerungen moderner Biologie*. Weinheim.
- Lack, D., 1968, *Ecological Adaptations for Breeding in Birds*. London.
- Lumsden, Charles J. & Wilson, Edward O., 1981, *Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process*. Cambridge, Ma.
- Løgstrup, K.E., 1956, *Den etiske fordring*. København.
- Maynard Smith, John, 1982, *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge.
- Mitchell, Robert W. & Thompson, Nicholas S. (eds.), 1986, *Deception. Perspectives on Human and Nonhuman Deceit*. Albany, New York.
- Mortensen, Viggo, 1989, *Teologi og naturvidenskab. Hinsides restriktion og ekspansion*. København.
- Richards, Robert J., 1986, A Defence of Evolutionary Ethics. *Biology and Philosophy* 1:265–293.
- Ruse, Michael, 1986, *Taking Darwin seriously. A Naturalistic Approach to Philosophy*. Oxford.
- Sahlins, Marshall, 1976, *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor, Mi.
- Shepher, J., 1971, Mate Selection among Second-generation Kibbutz Adolescents and Adults: Incest Avoidance and Negative Imprinting. *Archives of Sexual Behavior* 1:293–307.
- Trivers, Robert, 1971, The Evolution of Reciprocal Altruism. *The Quarterly Review of Biology* 46:35–57.
- Trivers, Robert, 1985, *Social Evolution*. Menlo Park, Ca.
- Westermarck, Edvard, 1932, *Ethical Relativity*. London.
- Wilkinson, Gerald S., 1988, Reciprocal Altruism in Bats and Other Mammals. *Ethology and Sociobiology* 9:85–100.
- Wilson, Edward O., 1975, *Sociobiology, The New Synthesis*. Cambridge, Mass.
- Wilson, Edward O., 1978, *On Human Nature*. Cambridge, Mass.

## Summary

Modern behavioural biology explains the behaviour of living organisms by understanding its effects on the reproductive success of the individual organism. Two main theories in this area are introduced: kin selection and reciprocal altruism. When these theories are used to explain human behaviour, several ethical problems are raised. Among these, this article focuses on the quest for natural ethics.

Behavioural biology throws some light on human social behaviour, but claims to give a complete understanding of morality are exaggerated. Morality is an element of human culture, which tends to favour the common good, and which is to some extent in conflict with human biology. In Christian ethics a certain interest has been devoted to the relation between Christian and natural ethics. In connection to the view of morality as an element of human culture, it is argued that natural ethics cannot be found in the biological nature of man.

# Rättvisa, moraliska traditioner, etisk realism

## — nya strömningar inom etiken (litteraturoversikt)

GÖRAN COLLSTE

Det har under de senaste tjugo åren skett stora positionsförskjutningar inom etiken. Väl etablerade uppfattningar har ifrågasatts, områden som varit undanskymda har fått ny uppmärksamhet. I denna presentation av några aktuella böcker inom etiken har jag valt tre böcker som representerar var sin huvudströmning i den nutida etiska diskussionen. Det är också strömningar som markerar viktiga nyansatser de senaste tjugo åren. En nyansats, inriktningen mot tillämplad etik, behandlas i andra artiklar av detta temanummer.

Socialetiken (eller den politiska filosofin) fick på 1970-talet en renässans genom två viktiga verk; John Rawls' *A Theory of Justice* (London 1971) och Robert Nozicks *Anarchy, State and Utopia* (Oxford 1974). Det gemensamma för Rawls och Nozick var att de båda ifrågasatte utilitarismen som etisk grund för socialetiken. Det som skilde var de sociala normer och det samhällsideal som de argumenterade för; Rawls' bok är en argumentation för en jämlikhetsprincip och ett samhällsideal av socialliberal typ, Nozicks för privat äganderätt och nattväktarstat. Rawls' och Nozicks böcker har följts av en närmast oöverskådlig diskussion. (Jag brukar utmana mina studenter genom att lova en femma till den som kan hitta något nummer av de vetenskapliga etiska tidskrifterna efter 1975 där inte Rawls eller Nozick nämns — hittills har jag fått behålla min femma!).

Triangelndramat utilitarism — rättvisa — egenintresse är bakgrunden till filosofen Thomas Nagels bok *Equality and Partiality* (New York och Oxford 1991). Bokens titel avslöjar dess innehåll: uppgiften är att utforma ett samhällsideal som förenar det gemensamma, kollektiva, intresset och enskilda individers berättigade personliga intressen. Båda dessa intressen har som ursprung drivkrafter inom varje människa. Varje människa kan inse det berättigade i att varje individs intressen har samma vikt, detta är det opartiska perspektivet. Men varje människa har också en moraliskt berättigad strävan efter att få sina egna, personliga intressen tillgodosedda. Risker för konflikter är uppenbar: det som är en acceptabel politisk/social lösning för kollektivet är oacceptabelt för individen och vice versa.

Utilitarismens styrka är att den tillgodoser det opartiska perspektivet; «alla räknas som en och ingen som mer än en», som Jeremy Bentham uttryckte

saken. Problemet med utilitarismen är att den *enbart* ser till det gemensamma, opartiska intresset. Därmed kan utilitarismen legitimera att vissa individer används som instrument för det gemensamma bästa. Utilitarismen rymmer också en konflikt mellan å ena sidan det moraliska idealet och å andra sidan de enskilda individernas bristande motivation och vilja att realisera detta.

För Nozicks libertarianism är utgångspunkten att skydda enskilda individer från kränkningar, individuella rättigheter blir därmed det centrala etiska begreppet. Libertarianismens svaghet är att den *enbart* utgår från partiska intressen. Den kan därmed inte ligga till grund för ett samhällsideal som tillgodoser allas berättigade intressen och som alla medborgare kan förväntas acceptera.

För att övervinna klyftan mellan det opartiska och det partiska relaterar Nagel sitt resonemang till Kants idé om det kategoriska imperativet («Handla så att du kan vilja att maximen för din handling blev upphöjd till allmän lag»). Den gyllene regeln är en annan formulering som får liknande konsekvenser. När idén tillämpas på socialetiken innebär den en form av hypotetisk kontraktsteori: man bör eftersträva den sociala och politiska lösning som alla förnuftiga individer kan förväntas instämma i.

Nagel menar att ett nödvändigt villkor för att en lösning är moraliskt berättigad är att den är möjlig att genomföra, vilket förutsätter att den är förenlig med individernas personliga motivation. Här kan man, i anslutning till den amerikanske teologen och etikern Reinold Niebuhr, sätta ett frågetecken. Nagels resonemang utesluter att det kan råda en klyfta mellan vad som är moraliskt rätt, och vad individer är beredda att acceptera. Niebuhr skulle här invända att Nagel därmed relativiserar det absoluta moraliska kravet som har sin grund i kärleksbudet och som utgör ett ständigt ifrågasättande av alla politiska lösningar.

Nagel söker således formulera ett kriterium för moraliskt legitima politiska institutioner. Moraliskt legitima är de institutioner som, utifrån en förnuftig bedömning, uppfattas som berättigade av de personer som lever under dem. Illegitima är då de som innebär att vissa individer tvingas att leva under institutioner som de inte utifrån en förnuftig bedömning uppfattar som berättigade.

För att förstå Nagels kriterium är det viktigt att uppfatta vad han menar med «förnuftig bedömning» («reasonable»). Ett villkor för en förnuftig bedömning är att varje individs intresse respekteras; den som t.ex. tillåter mer partiskhet för egen del än för andra uppfyller inte kravet på förnuftig bedömning.

Principen om opartiskhet får egalitära konsekvenser, menar Nagel. De som har det sämre har ingen anledning att acceptera ett rådande ojämligt system. Teorin om marginalnytta innebär dessutom att den som har det sämre ställt värderar en viss eftertraktad entitet högre än den som har det bättre ställt. De ekonomiska och sociala klyftorna mellan grupper inom de västerländska samhällena och globalt är därmed moraliskt oacceptabla, hävdar Nagel.

Politiska system och ekonomiska fördelningar måste alltid underkastas en moralisk bedömning, menar Nagel. Han avvisar därmed den typ av resonemang om «naturlig» utveckling och naturgivna rättigheter som bl.a. återfinns inom libertiansk etik och som går tillbaka till John Locke. Att inte gripa in i syfte att omfördela för att uppnå större rättvisa måste kunna moraliskt motiveras, vi har inte endast ansvar för vårt aktiva ingripande utan också för vårt underlåtande att förändra moraliskt oberättigade institutioner.

Det opartiska perspektivet pekar mot egalitära ekonomiska fördelningar men det moraliskt berättigade, partiska, personliga perspektivet pekar mot att individer bör ha möjlighet att utveckla sina talanger. Nagel hävdar vidare att man bör sträva efter att realisera högre värden, estetiska och andra, även om denna strävan, pga. av människors olika förutsättningar, kan medföra minskad jämlikhet. Den som ser förnuftigt på denna fråga inser, oberoende av egna talanger och social ställning, att det är önskvärt att på detta sätt realisera sådant som är värdefullt.

Är det då realistiskt att tänka sig att uppnå enighet kring den egalitarism som följer av det opartiska perspektivet och den personliga perfektionism som följer av det berättigade, partiska perspektivet? Nagel tycks vara tveksam till detta, även om han kan peka på exempel där privilegierade grupper på rationella grunder övergivit sina privilegier. Värdet av Nagels analys ligger därmed inte i första hand i att han löst upp den politiska etikens gordiska knut, utan snarare i hans analys av problemet där han på ett övertygande sätt pekar på bristerna i alternativa teorier.

## Moraliska traditioner

Inom vetenskapsteorin har författare som Thomas Kuhn och Karl Popper ifrågasatt en traditionell uppfattning om vetenskap som en kumulativ process där den ena landvinningen avlöser och bygger på den

andra och där empirisk verifiering utgör den grundläggande metoden för kunskapsstillväxt. Thomas Kuhn hävdar som bekant att vetenskapshistorien kännetecknas av inkommensurabla paradig, inom vilkas ramar det vetenskapliga arbetet utförs. Forskningen styrs av paradigmet, som, när man hamnar i en återvändsgränd och de obesvarade frågorna blir för många, helt enkelt rasar samman. Genom en vetenskaplig revolution uppstår ett nytt paradig som har förutsättningar att besvara de tidigare obesvarade frågorna osv.

Att jag här nämner Kuhns paradigmatteori beror på att den teori om moraliska traditioner som Alasdair MacIntyre utformar i boken *Whose Justice? Which Rationality?* (London 1988), utan att författaren själv antyder det, på ett slående sätt påminner om Kuhns teori men då tillämpad på etikens område. MacIntyre är en av de filosofer som kritiskt granskat och ifrågasatt de till synes självklara antaganden och förutsättningar som utmärkt den etiska diskussionen sedan 16–1700-talen (en annan är Charles Taylor i boken *Sources of the Self*. Cambridge 1989).

Enlig MacIntyre utvecklas normbildning, synen på rättvisa och moralisk problemlösning inom ramen för en moralisk tradition. MacIntyre definierar tradition på följande sätt:

A tradition is an argument extended through time in which certain fundamental agreements are defined and redefined in terms of two kinds of conflict: those with critics and enemies external to the tradition who reject all or at least key parts of those fundamental agreements, and those internal, interpretative debates through which the meaning and rationale of the fundamental agreements come to be expressed and by whose progress a tradition is constituted (s. 12).

Traditioner skiljer sig när det gäller etikens innehåll; vilka normer och värden som bär eftersträvas, synen på rättvisa etc. när det gäller människosyn, samhälls- och metafysiska antaganden och när det gäller rationalitetskriterier för moralisk argumentation. Moralisk argumentation sker således alltid utifrån en viss traditions antaganden. Olika traditioner är därigenom inkommensurabla och det är i princip omöjligt att hitta en neutral position från vilken man kan förstå och kritisera en viss tradition.

För att stödja sin tes beskriver och analyserar MacIntyre dominerande traditioner i det västerländska tänkandet; från den homeriska till den liberala. Han beskriver hur den homeriska traditionen ersätts av den platonska, hur Aristoteles utvecklar Platons tänkande, hur Augustinus utformar en syntes av hellenism och kristendom, hur Thomas av Aquino integrerar Aristoteles i den augustinska traditionen, hur den calvinska

influerade skottska upplysningen via Hutcheson genom Hume bildar utgångspunkten för den icke-religiösa liberala traditionen.

MacIntyre gör en ingående och initierad analys av bärande tankar i de olika traditionerna (han är i första hand moralhistoriker). Men hur uppstår nya traditioner? Hur besvarar han den viktiga frågan hur det sker en övergång från en tradition till en annan? Med Thomas som exempel formulerar MacIntyre två förutsättningar: det krävs för det första förmåga att uppfatta hur den ena traditionen ter sig utifrån den andras perspektiv, traditionsförnyelser förutsätter sålunda en ingående förtrogenhet med tidigare traditioner. För det andra krävs att sådant som uppfattas som olösliga motsägelser inom den ena traditionen kan lösas av den rivaliserande traditionen (Idén påminner om Kuhns tanke att en vetenskaplig revolution inträffar när ett nytt paradigm erbjuder en lösning på ett etablerat paradigms motsägelser och anomalier). Thomas hade förmågan att på detta sätt integrera den augustinska med den aristoteliska traditionen.

Liksom Kuhn är MacIntyre en utpräglad idealist. Det är nya idéer som förklarar traditionsutveckling och traditionsförändring. Endast undantagsvis anknyter MacIntyre till förändrade ekonomiska eller sociala förhållanden.

MacIntyres måltavla är i denna bok liksom i den tidigare *After Virtue* (London 1981) den nutida moralfilosofin eller vad han kallar «den liberala traditionen». Den utvecklas av Hume och individualiseras — under påverkan av marknadens bytesrelationer — av t.ex. Reid, Bentham och Kant. MacIntyre gör en stor affär av att den liberala traditionen utvecklas parallellt med den kapitalistiska marknadsekonomin. Detta påverkar väl knappast traditionens giltighet i högre — eller lägre — grad än att den aristoteliska, som MacIntyre själv bekänner sig till, utvecklats i slavsamhället.

Det som enligt MacIntyre förenar den liberala traditionen är avsaknaden av en gemensam social kontext med ett gemensamt språk och ett gemensamt **telos**. Praktisk rationalitet blir en egenskap hos individer som är oberoende av och föregår de sociala relationerna, skriver MacIntyre. Det finns inte längre någon gemensam referensram och därmed inte några möjligheter att lösa moraliska konflikter. Den liberala uppfattningen att det på rationella, opartiska, traditionsoberoende grunder går att lösa moraliska problem, avvisar MacIntyre med kraft.

Det är när olösta moraliska problem hopar sig, när det saknas gemensamma rationalitetskriterier och uppfattningar om rätt och rättvisa som etiken är i kris. MacIntyre tycks mena att vi befinner oss i det läget idag. Har han något alternativ att erbjuda? Han betonar att traditionerna måste bli tydliga. Själv bekänner han sig till en konservativ augustinsk-aristotelisk

kristendom. Man frågar sig om detta är ett realistiskt alternativ för de liberala, pluralistiska samhällen där frihet och tolerans värderas högt.

MacIntyre representerar ett synsätt som blivit vanligare inom etiken under senare år och som innebär att traditionerna blir profilerade och befästa. Risken är att det kan leda till att klyftor mellan olika etiska synsätt och etniska grupper fördjupas — ett perspektiv som förskräcker inte minst i ljuset av händelseutvecklingen i det forna Jugoslavien. Bör inte målet istället vara att söka dialog över kultur- och traditionsklyftor, att leva sig in i den andres synsätt och att söka efter gemensamma värderingar och normer. Och finns det något alternativ till det liberala idealet att genom att iakttä krav på saklighet, opartiskhet, universaliserbarhet osv. finna rationella grunder för etiken?

Kan det vara så att den oenighet som idag finns i etiska frågor mindre har att göra med den liberala traditionens avsaknad av gemensamma kriterier och mer med problemens komplexitet? När det t.ex. gäller problem inom den medicinska etiken finns det ju också en påfallande oenighet bland katolska moralteologer. Dessutom finns det en påtaglig strävan inom den liberala traditionen att uppnå en enighet kring grundläggande etiska principer. (Se t.ex. T.L. Beauchamp & J.F. Childress: *Principles of Biomedical Ethics*. New York 1979 el. sen.).

## Etisk realism

En tredje strömning inom nutida etisk diskussion rör meta-etikens område, dvs. det område av etiken där frågor om de moraliska begreppens semantik och moraliska utsagors logiska status behandlas. Den meta-etiska ståndpunkt som nog kan sägas ha varit tongivande inom den analytiska etiken under de senaste femtio åren är emotivismen eller närbesläktade uppfattningar. Emotivismen förnekar att moraliska utsagor är utsagor om verkligheten, att de kan visas vara sanna eller falska osv. Enligt emotivismen ger moraliska utsagor istället uttryck för känslor eller attityder inför företeelser i verkligheten. Verkligheten är i sig etiskt neutral. Emotivismen utvecklades i Sverige av uppsalafilosofen Axel Hägerström och kom genom uppsalateologen Axel Gyllenkrok också att utöva ett inflytande på den teologiska etiken. I USA och Storbritannien utvecklades teorin av bl.a. C.L. Stevenson, A. Ayer och i en modifierad form av R.M. Hare.

Emotivismen är idag starkt ifrågasatt. Bland nyare inlägg som istället pläderar för en kognitivistisk eller realistisk meta-etisk teori, dvs. för en ståndpunkt som innebär att etiska utsagor är utsagor om verklighetens beskaffenhet, kan nämnas David McNaughton *Moral Vision* (Oxford 1988) och Torbjörn Tännsjö *Moral Realism* (Savage 1990). Den framställning av en rea-

listisk teori som jag ska beröra närmare är den britiske filosofen David Brinks bok *Moral Realism and the Foundations of Ethics* (Cambridge 1989). Brink argumenterar ingående och detaljrikt för en ståndpunkt som han betecknar «moralisk realism». I min presentation måste jag begränsa mig till en översikt över hans huvudargument.

(Inom meta-etiken förekommer en rad olika ståndpunkter med olika beteckningar. Jag väljer här för enkelhetens skull att diskutera två motsatta huvudkategorier; emotivism och realism).

Brink argumenterar för följande sammanhängande ståndpunkter: en moralisk realism som innebär

- att det existerar moraliska fakta oberoende av våra uppfattningar om vad som är rätt och orätt,
- att dessa uppfattningar således kan vara sanna eller falska och att vi genom moralisk reflexion och deliberation söker *upptäcka* vad som har värde, vad som är plikt osv.

Han argumenterar vidare för en koherensteori när det gäller moralisk kunskap. En moralisk övertygelse är enligt Brink berättigad (justified) om den överensstämmer med en uppsättning andra moraliska och icke-moraliska övertygelser.

Brink ansluter sig till en etisk naturalism. Moraliska fakta är naturliga men inte på ett sådant sätt att de kan översättas till icke-moraliska fakta. Istället hävdar han en «superveniens»-teori som innebär att de moraliska egenskaperna är en aspekt av icke-moraliska naturliga eller sociala sakförhållanden.

En moralisk realism av detta slag kan vara förenlig med olika normativa ståndpunkter. Själv argumenterar dock Brink för en objektiv form av utilitarismen.

Det är svårt att visa att en viss meta-etisk teori är riktig. Brink går till väga så att han dels formulerar vissa argument för sin teori och dels bemöter vissa invändningar som riktats mot den moraliska realismen.

Brink hävdar att den moraliska realismen stöds av common-sense-uppfattningar om moral. Vi utgår ifrån att det finns moraliska förpliktelse som begränsar vårt handlingsutrymme. När vi är osäkra över hur vi bör handla söker vi komma fram till en riktig lösning. När människor i gemen tar ställning till moraliska problem uppfattar de, enligt Brink, att de tar ställning till problem som det finns lösningar på. Brink menar också att moraliska ställningstaganden har sin grund i verkligheten; när vi tar ställning till t.ex. sociala orättvisor hänvisar vi till samhällsliga förhållanden. Den moraliska realismen erbjuder enligt Brink den enklaste förklaringen till detta faktum.

Brinks uppfattning att common-sense-uppfattningar avspeglar en riktig meta-etisk ståndpunkt kan naturligtvis ifrågasättas. Analogin till naturvetenskapen inställer sig osökt. Här ställs ju ofta common-sense-uppfattningar på huvudet.

När det gäller förhållandet mellan moralisk övertygelse och handling företräder emotivismen en internalistisk ståndpunkt. Enligt internalismen finns det ett «internt» eller begreppsligt samband mellan moralisk övertygelse och handling, dvs. en moralisk övertygelse är handlingsmotiverande. Detta utesluter att det kan finnas personer, «amoralister», som inser vad som är moraliskt rätt men ändå inte känslomässigt påverkas av detta. Enligt den alternativa ståndpunkt som Brink förfäktar, externalismen, är det skilda saker att upptäcka vad som är moraliskt rätt och att motiveras att handla.

Brink menar att den moraliska realismen stöds av att det existerar amoralister, dvs. personer som inser att en handling är rätt eller orätt men ändå förblir opåverkad av detta. Detta visar att moralisk insikt inte nödvändigtvis är förbunden med en känsla. Emotivisten kan naturligtvis bemöta detta argument med att hävda att den s.k. amoralisten inte har insett den moraliska «halten» av handlingen.

Ett annat argument som anförts mot etisk realism går under beteckningen «är/bör-tesen». Tesen har getts något olika formuleringar. Enligt en utformning begår man ett logiskt misstag om man drar en moralisk slutsats av icke-moraliska (deskriptiva) premisser («det naturalistiska misstaget»). Enligt Brink utgör detta inte någon hållbar invändning mot moralisk realism. När vi begreppsliggör verkligheten använder vi ofta olika kategorier för samma identitet; t.ex. vatten — H<sub>2</sub>O. Vidare kan ett begrepp konstitueras av, men inte vara identiskt med, vissa naturliga egenskaper; bord — olika uppsättningar mikrofysiska partiklar. På liknande sätt kan moraliska fakta konstitueras av, men inte vara identiska med, naturliga fakta och egenskaper.

Med vetenskapens hjälp kan vi upptäcka hur naturen fungerar och vetenskapsmän är experter inom sitt område. Om vi antar att det finns moraliska fakta borde det innebära att det på motsvarande sätt finns etiska experter som är eniga (eller åtminstone relativt eniga) om hur den moraliska verkligheten ser ut. Brinks svar på denna invändning mot moralisk realism är att den etiska vetenskapen är för ung för att det skulle ha uppkommit en enighet och att det därför är för tidigt att vänta sig att det skulle ha utvecklats en expertis inom etikens område. Det är givetvis möjligt att hävda en rakt motsatt mening; trots att den systematiska etiska reflexionen går tillbaka ända till Platon och Aristoteles har ännu ingen enighet uppnåtts!

Brinks framställning är argumentativ och tydlig. Någon slutgiltig vederläggning av emotivismen är den däremot inte, vilket man heller knappast kan vänta sig med tanke på områdets komplexa frågeställningar. Boken utgör emellertid ett gott exempel på hur etiska synsätt som uppfattats som döda kan återuppså i ny skepnad.

# LITTERATUR

---

Seyla Benhabib: *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. 266 sid. Polity Press, Cambridge & Oxford, 1992.

Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. 172 sid. Routledge, New York & London, 1990.

Drucilla Cornell: *Beyond Accomodation, Ethical Feminism, Deconstruction and the Law*. 239 sid. Routledge, New York & London 1992.

De sista trettio åren har det märkliga hänt att filosofin har blivit politisk. Under samma period har feminismen blivit filosofisk. Vad betyder denna utveckling? Vilka, om några, är förbindelserna? Frågorna stakar grovt sett ut ämnesområdena i dessa tre böcker, varav två är skrivna i en franskinspirerad amerikansk feministisk tradition och en utgår från tysk diskursetik. Jag börjar med den sistnämnda, eftersom den skiljer sig från de andra två.

Benhabibs *Situating the Self* är en samling artiklar, som fokuserar ett högenergifält inom nutida etik genom att ta itu med en svår och viktig teoretisk fråga: vad återstår av modern universalistisk etik, om den försöker införliva kritiken från kommunitarder (neoristotelikerna), feministerna och postmodernisterna? Kommunitarderna MacIntyre och Taylor ifrågasätter de epistemologiska antagandena och den normativa visionen i liberala politiska teorier och pekar på vikten av traditioner och gemenskapsnormer i karaktärsdanningen. Feministiska tänkare som Gillian, Young, Frazer m.fl., har framfört samma kritik. De har dessutom pekat på liberalers och kommunitarders könsblindhet: en blindhet som är påtaglig i det att de inte inkluderar kvinnor i sina teorier om rättvisa och samhälle. Alla traderade normer är faktiskt inte legitima. Man kan därför inte ta traderade normer som bindande vid utgångsläget. Postmodernisterna, en något vag beteckning, som inkluderar arbeten av bl.a. Foucault, Derrida och Lyotard, delar den kommunitardiska och feministiska skepticismen mot det liberala upplysningstänkandet, men radikaliserar den genom att ifrågasätta etikens ideala autonoma subjekt.

Allt det har, enligt Benhabib, bidragit till ett kraftfullt omtänkande av upplysningstraditionen i etiken, den tradition som härstammar från Kant och sträcker sig fram till Rawls och Habermas. Det finns en stor kärna av sanning i mycket av kritiken och moderna universalistiska teorier måste därför ta den på allvar. Men en universalistisk etik är, trots allt, fortfarande möjlig, enligt Benhabib. Hon försvarar en interaktiv, dialogisk form av universalism. En universalism som

inte är könsblind och okänslig för kontexter utan verkligen gått in i en process av aktiv interaktion med sin omgivning. I detta försvar utgår Benhabib från ett förnuftsbegrepp som är diskursivt, kommunikativt, vilket betyder att subjektet inte uppfattas som ett okroppsligt cogito utan som en ändligen, skör och kroppslig varelse, som ständigt utvecklas.

Inspirerad av Habermas' nykantianska etik och amerikansk objektrelationsteori utför Benhabib på ett metaetiskt plan en rekonstruktion av de deontologiska etikmodellerna som tillskrivs upplysningstraditionen. Habermas' diskursetik är dock, enligt Benhabib, dialogisk bara i teorin; i praktiken begränsar den vilka slag av olikheter som får komma till tals vid samtalsbordet, och detta drabbar bl.a. kvinnor. Det diskursiva kommunikativa rationalitetsbegreppet Habermas formulerar är överdrivet rationalistiskt. Benhabib vill rädda diskursetiken från dess upplysningsrationalism genom att jämka ihop den med en etik som är känslig för kontexter och konkreta människor.

Nerven i hennes omformuleringar av den universalistiska etiken är en etisk modell som bygger på samtal och konkret kommunikation. Målet med den interaktiva etiken är, enligt Benhabib, inte att uppnå en habermask konsensus. Varför skall man alltid undvika oenighet? Hon betonar i stället själva kommunikationsprocessen, i vilken man uppnår en överenskommelse. Denna distinktion mellan *konsensus* och *överenskommelse* är ett viktigt drag i Benhabibs etik. Skillnaden går ut på att Habermas' konsensus kräver ett likatyckande, medan Benhabibs överenskommelse innebär att man trots oenighet kan uppnå en möjlig handlingslinje. Eftersom Habermas inte tar tillräcklig hänsyn till den konkreta, historiskt formade andra i sin etik, blir resultatet att den generaliserade andre, som det generaliserade jaget kommunicerar med, egentligen inte någon annan utan en kopia av sig själv, dvs. vit västerländsk medelklassman.

Detta är en svaghet i Habermas' etik, påpekar Benhabib och undrar, med Carol Gillian, varför konkreta resonemang (konkreta andra) placeras långt ner på den etiska utvecklingsskalan. Kan det beror på att det finns en viss korrelation mellan detta sätt att resonera och kvinnors? De talföra principänkarna i Habermas' anda (generaliserade andra) hamnar högst på skalan. Benhabibs lösning är att i stället se omsorgs- och rättighetsperspektiven som poler på en kontinuerlig skala i etiken.

Benhabib kombinerar kognitiv etik med kognitiv psykologi utifrån en kritisk feministisk teori, vilket innebär att subjektets autonomi, agentskap och intentioner



nalitet trots allt hålls högt i ära. Hon ser därför en relativistisk fara i postmodernismen, särskilt när det gäller talet om «subjektets död» och håller fast vid den normativa etikens vision om ett autonomt jag, som princip för all kommunikation och allt socialt handlande.

Kritiken av postmodernismen, vilken i hennes verk endast får representeras av Lyotard, är variationer på de vanliga anklagelserna mot postmodernismen: «Om allt vad som finns är diskurser, så ...» eller «Om allting är en text, så ...» eller «Om subjektet är dött, så kan jag aldrig säga «jag igen ...». Dessa formuleringar är menade som en varning mot en smygande nihilism. En sådan tolkning av denna typ av tänkande medför dock en reduktion av dess olika innebörder. Det som jag uppfattar som poängen med postmodernismen — eller, bättre, poststrukturalismen — är insikten om att begrepp och termer är impregnerade av makt. Denna insikt är inte ankomsten av en nihilistisk relativism, som är oförmögen att relatera till normer. I stället är den själva förutsättningen för en etiskt engagerad kritik. Idén om en normativ universalitet med medföljande normer, som sägs stå bortom all makt och tvång, är i sig själv en maktfullkomlig praktik, särskilt om man inte undersöker vad det är ens teoretiska grundantaganden egentligen *auktoriserar*, och exakt vad de utestänger. Honnörsbegrepp som kommunikation och dialog är lika kulturellt specifika och historiskt bestämda som alla andra begrepp, och medan den ena talaren kan känna sig säker på att en konversation pågår, kan den andra vara lika säker på att så inte är fallet. För att komma till rätta med detta problem räcker det inte att hänvisa till autonomi etc. Det är de maktrelationer som ställer upp villkoren för och begränsar de dialogiska möjligheterna som måste ifrågasättas. Jag menar att risken med en normativ politisk teori som har universella ambitioner, är att den placeerar sig själv bortom maktspelet och etablerar en metapolitisk grund som ska negera alla maktrelationer. Om något är maktberusning så är det att legitimera sin etik genom att söka tillflykt till en redan existerande och implicit universell överenskommelse — en form av kulturell imperialism.

I *Gender Trouble* undersöker Judith Butler utifrån en foucaultsk genealogi identiteten hos det omhuldade autonoma subjekt, som är resultatet av den «identitetspolitik» som bedrivs inom filosofi och feminism. Hon börjar genom att avskaffa dikotomin mellan «sex» och «gender», dvs. biologiskt och socialt kön, inom den feministiska teoribildningen. Det vi kallar jaget är i själva verket en serie «performances». «Gender», skriver Butler, «is not to culture as sex is to nature; gender is also the discursive/cultural means by which «sexed nature» or «natural sex» is produced and established as «prediscursive», prior to culture».

För att kunna tänka bortom genuskategoriernas dualismer måste vi sätta handlingen före den som handlar. Det finns ingen könsidentitet bakom uttrycket för kön. Identiteten är performativt konstituerad av själva de «uttryck» som sägs vara resultatet av identiteten. Den är uppbyggd av «deeds without doer», m.a.o. av performativer utan subjekt. För Butler är myten om en redan «könad» kropp den epistemologiska motsvarigheten till myten om det givna; precis som det givna bara kan identifieras inom ett diskursivt ramverk, är det också de kulturellt tillgängliga genuskoderna som «sexualiserar» kroppen. Man bör alltså, enligt Butler, se genus som handlingar, eftersom det inte finns någon könsidentitet bakom uttrycket, som föregår själva uttrycket. I stället konstitueras kön genom uttrycket. Kön är alltså inte orsaken till handlingen utan en följd av handlingen.

Om jag tolkar Butler rätt, ser hon subjektet som en produkt eller en «effekt» av rådande kulturella förhållanden, av dess språk. Subjektet är en position i språket. Att subjektet är konstituerad av den rådande kulturens språk betyder dock inte att det är determinerat av detta språk. Det finns möjlighet till förändringar. För att göra en mycket förenklad sammanfattning av ett avancerat resonemang så menar Butler att subjektet kan förändras genom imitationer och parodier. Det finns inte något «riktigt» genus. Också det är installerat av ett påtvingat system, genusmatrisen. Det som utger sig för att vara originalet i den rådande kulturella «matrisen» visar sig i själva verket vara en effekt, en kopia också den. Imitationen är en kopia av en kopia. Genus är i sig själv en slags imitation där det inte finns några original. Människor är inte fullständigt determinerade. Butler ifrågasätter därmed den hierarkiskt binära konstruktionen av begreppet kön. Hon ifrågasätter också det epistemologiska paradigm som prioriterar handlaren framför handlingen.

För Butler är genushierarkin en betydelsegivande praktik, inte en ontologisk sanning. Också kroppen är en sådan praktik och inte en naturlig sanning. Det vi ser som personlighetens «kärna» är en uppsättning sociala institutioner, som skiljer mellan människor utifrån ett binärt system av koherenta genus genom att referera till en antagen «naturlig» grund av biologiskt kön. «Kärnan» är sålunda «effekten» av det representativa genussystemet. Genom att människor (här speciellt kvinnor) inestängs inom genussystemet, maskeras de komplexa och ofta motsägelsefulla processer av social signifikation som producerar genus: «If one is a woman, that surely is not all one is; the term fails to be exhaustive / ... / because gender is not always constituted coherently or consistently in different historical contexts, and because gender intersects with racial, class, ethnic, sexual and regional modalities of discursively constituted identities.»

Butlers kvicka argumentering i *Gender Trouble* provocerar fram en väldigt lovande typ av «trassel» med genus, i vilket de fiktioner som stöder genushierarkin blir bokstavligen otroliga. Att se genus som en uppsättning performativa effekter sätter fingret på de praktiker som organiserar den sociala identifikationsprocesser. Boken är en strålende kritik av fixerade (köns)identiteter, som sägs vara rotade i naturen. Dess intertextuella kontroll av filosofi, antropologi, litteraturteori och psykoanalys är mycket fruktbar. I arbetet med Lacan, Freud, Beauvoir, Irigaray, Wittig och Foucault utvecklas en originell performativ genusteori.

En undran bara: är foucaultsk maktgenealogi den enda tänkbara metoden i feministiska sammanhang? Metoden är viktig, men praxis behöver kanske någon form av (provisorisk) ontologi? En annan undran kvarstår också: huruvida lacansk psykoanalys kan komma till rätta med den upplösning av könsidentiteten som finns implicit i Foucaults resonemang?

Rättsteoretikern Drucilla Cornell kan sägas ta vid, där Butler slutar. I *Beyond Accomodation* dekonstruerar hon med hjälp av Derrida den könsuppdelning, som psykoanalysen gjort till sitt varumärke. Via kritik av Lacan och Kristeva visas att den rigida binära motsatsen maskulint/feminint i sig själv bara är en effekt av flerkönade, intersubjektiva relationer, som lämnar spår i varje subjekt. Trots viktiga skillnader mellan Lacan och Kristeva, har den lacanska bestämningen av Kvinnan som den «uteslutna andra» och Kristevas bekräftande av Kvinnan som det «revolutionära ögonblicket i det sociala livet och språket det gemensamt, att de antar att den könsuppdelning som uppstår i den oiidipala fasen är människans öde.

Med en överraskande utgångspunkt i den hegelianska intersubjektiva modellen av subjektet genomför Cornell en skicklig feministisk revidering av Lacan, Derrida och Levinas. Hon vill nå fram till en icke-essentialistisk uppfattning av det specifikt kvinnliga, med utgångspunkt i konkreta, praktiska situationer där kvinnor utsätts för ett specifikt lidande. Cornell fordrar ett radikalt tillvaratagande av den andras annorlundahet, ett tillvaratagande som kan fungera i konkreta situationer. Det generella målet däremot är egentligen omöjligt att uppnå, en omöjlighet som, paradoxalt nog, genererar radikala etiska konsekvenser.

Det feministiska projektet, som Cornell beskriver det, involverar tre aspekter. För det första det genealogiska avslöjandet av hur vi formas som subjekt inom den maskulina symboliken; för det andra Derridas metaforiska öppnande av könsidentiteten, den mest envisa av alla kontexter, genom en allegorisering av det språkliga begreppet kvinna; för det tredje en mer realistisk fas som tar itu med könsskillnaderna sådan de ser ut nu. Denna tredje aspekt finns hos de s.k. dif-

ferensteoretikerna Cixous och Irigaray, som pläderar för en det kvinnligas «mimetiska» skrivande, ett skrivande som omarbetar myter, vilket kan kombineras med artikulerandet av den bestämda situation kvinnor befinner sig i rättsliga och politiska kontexter. Här har namnandet av t.ex. olika övergrepp stor betydelse, eftersom en företeelse inte existerar förrän den fått ett namn. Ett exempel i det amerikanska rättssystemet är myntandet av begreppet «date raping», ett övergrepp som före namnandet inte betraktades eller ens kunde betraktas som ett brott.

Det vore, enligt Cornell ett misstag att tro att dessa aspekter utesluter varandra. De kan tillsammans bli en lösning på ett centralt dilemma inom feminismen, vilket kan sammanfattas på följande sätt: om det ska finnas någon feminism alls, måste den lita på en kvinnlig «röst» som kan identifieras vara en sådan. På samma gång verkar alla begrepp om det kvinnliga bli en fälla av rigida genusidentiteter som förnekar verkliga skillnader mellan kvinnor, som bara är en uppprepning av en förtryckets och diskriminerings historia snarare än ett idealt eller etiskt relaterande till den Andra. De tre aspekterna undviker essentialistiska (naturalistiska, biologiska) bestämningar av den «kvinnlige skillnaden», i det att det kvinnliga inte identifieras som kvinnlighet, såsom det definierats av nuvarande genushierarkier. Cornell pläderar för en «etisk feminism», som inte innebär utvecklandet av en positiv «kvinnlige» etik. En sådan skulle återigen riskera att blanda ihop deskription med preskription. Och en sådan etik skulle, enligt Cornell, vara orättvis.

Särskilt intressant är Cornells behandling av Derrida och hans förhållande till Lacan och Levinas. Hon ifrågasätter den rigida uppdelningen mellan det imaginära, det symboliska och det verkliga hos Lacan. Med utgångspunkt i Derridas berömda påstående «Det finns ingenting utanför texten» förklarar hon att dekonstruktionen inte suspenderar referensen, då allt språk implicerar en referens. Den verkliga världen är «där», men som en textlig referens, vilket inte betyder att det inte finns någon «verklig» värld till vilken vi refererar. Dekonstruktionen påminner oss m.a.o. om hur den verkliga världen «är»: Derrida dekonstruerar försöket (bl.a. inom fenomenologin) att etablera språket som ett rent medium, som transporterar mening genom att ge det en begreppslig form. Därigenom motstår dekonstruktionen återinstallandet av teorin om en kvinnlig natur eller essens. Ett sådant försök är, enligt Derrida, ett felaktigt filosofiskt fasthållande av rigida könsidentiteter som inte erkänner språkets performativa roll, eller mer specifikt metaforens roll. Referenten/metaforen Kvinna är beroende av de representationssystem i vilka hon ges mening. Utifrån detta dekonstruerar Derrida Lacan, som enligt Derrida inte drar den fulla konsekvensen av sin egen analys, som faktiskt bestämmer

«fallos» som metafor, men ändå bestämmer det kvinnliga som en «brist».

Enligt Cornell finns det starka drag av «utopi» i Derridas dekonstruktion, vilket ger den ett etiskt och politiskt innehåll: människor är inte fångar i det sociala livets fängelser, därför att dessa inte kan konsolideras till en omkullrunkelig verklighet som definierar allt vad vi är.

Cornell pekar på en viktig kategori hos Derrida som inte har med lagen i juridisk mening att göra, nämligen *rättvisan*. Lagen är inte rättvis, då rättvisan är en kategori som inte får förväxlas med en föregiven kontext. Rättvisan har att göra med det som ännu aldrig har varit. Rättvisa är den Andres rop — och här använder sig Derrida av Levinas komplexa filosofi om konflikten mellan barmhärtighet och rättvisa, «the equitable honoring of faces». Ansikten går inte att jämföra, därför kräver rättvisan att vi erkänner var och en i dennes singularitet, vilket inte är detsamma som den lagliga, jämlika respekten. För Derrida är rättvisans aporia en singular rättvisa som inte har med kulturellt utformade gemenskapsnormer att göra. Detta nästan messianska rättvisabegrepp, som inte handlar om jämlikhet, kalkyl och distributiv rättvisa, är det oändliga kravet i ropet från den Andra.

Rättvisa i denna betydelse är viktigt för feminismen, konstaterar Cornell. Men hon påpekar att ropet från den Andra också är konkret. Rättvisa står visserligen bortom alla kalkyler, men i sociala och rättsliga sammanhang måste vi kalkylera, vi måste delta om vi vill uppfylla plikten att vara rättvis. Men när man deltar, t.ex. i en verksamhet som jurist, måste man alltid komma ihåg att lag och rättvisa inte är samma sak. Det är en etisk förpliktelse att komma ihåg detta, när man hyser omsorg om och uppmärksamhet mot den Andra, vars ansikte ger ett ansvar utan gränser. Ett sådant rättvisabegrepp ger en rättvisa, där kön inte längre avgör vilka rättigheter man har, vare sig man är «man» eller «kvinna».

För att sammanfatta: det finns en spänning mellan å ena sidan Benhabib och å den andra Butler, Cornell. Medan de sistnämnda kritiserar de binära motsatsernas logik, ser Benhabib möjligheter i de nu rådande psyko-sexuella arrangemangen, genuskonstruktionerna. De råkar för närvarande bara vara fastfrusna i stelnade former. Frågan är, om de hitintills inte tinat, när skall de då tina upp? För att komma någonstans måste man kanske börja från grunden. Det är denna oanpasslighet — beyond accommodation — som gör Cornell och Butler mer sympatiska än Benhabib i mina ögon. De är trots sin abstraktion mycket konkreta.

*Helen Andersson*

Henning E. Sandström: *Ars gratia Dei. En studie i Thomas Mertons teologiska estetik*, 252 sid., Lund University Press, 1992.

Henning Sandström disputerade i Lund 9 maj 1992 på ovanstående avhandling för doktorsexamen i ämnet etik inom Teologiska institutionen. Det är en väl genomarbetad avhandling med en personlig ton och ger ett värdefullt bidrag till det valda forskningsfältet.

Titeln *Ars gratia Dei* är välfunnen: «Konst genom Guds nåd», «konst i kraft av Guds nåd». Den visar sig vara ett bra uttryck för Thomas Mertons teologiska estetik. Samtidigt är titeln litet väl blygsam: Sandström utvecklar nämligen i sin avhandling även en egen självständig teologisk estetik i betydelsen redskap att med en klar och redig begreppsapparat reflektera över teologiskt estetiska frågor och fenomen.

Avhandlingens uttalade syfte är att för det första ge ett bidrag till den vetenskapliga teologiska estetiken, för det andra belysa Thomas Mertons teologiska estetik i allmänhet och för det tredje belysa Thomas Mertons speciella förståelse av tre skönlitterära författare nämligen Boris Pasternak, Albert Camus och William Faulkner.

Avhandlingen som helhet är *systematisk* och inte kronologisk. Dock ger Sandström en bra kronologisk biografi med inriktning på Thomas Mertons dubbla kallelse — den religiösa och den konstnärliga kallelsen.

Thomas Merton framställs i avhandlingen som en sökare, som konverterade till katolska kyrkan av längtan efter intellektuell klarhet och klostrets ro med bön och meditation. Han blev trappistmunk och sökte som sådan tystnaden och ensamheten. Av klostrets prior blev han emellertid ålagd att fortsätta sitt författarskap. Han blev prästvigd och under hand en känd och aktad kristen kulturpersonlighet med ett omfattande författarskap och en stor korrespondens. Hans «omvändelsehistoria» *The Seven Storey Mountain* blev snabbt en världsklassiker. — Själv läste jag den som student och blev som så många andra påverkad av den.

Thomas Merton utvecklas enligt Sandström från att i sina första verk se mystik och kontemplation som två bland många uttryck för katolsk teologi till att se dessa båda fenomen som kärnan i den katolska tron. Därigenom får han en växande öppenhet för «världen», för sociala frågor och för det äkta vanliga livet i Guds skapade värld. Det är en tydlig utveckling, som avbryts av Thomas Mertons plötsliga död på resa i Asien 1968. Han var då 53 år gammal.

Det finns en rik och omfattande internationell litteratur om Thomas Merton. Sandström hänvisar i en översikt till ett antal verk och kommer därvid fram till att Thomas Mertons teologiska estetik och litteraturkritik på det hela taget inte undersökts och finner det

sålunda angeläget att själv i och genom sin avhandling fylla ut denna lucka. Utan att ifrågasätta Sandströms bedömning av forskningsläget vill jag ändå mena att just forskningsläget med fördel skulle kunna ha beskrivits utförligare, så att Sandströms eget bidrag skulle ha blivit tydligare mot bakgrunden av vad andra forskare lyft fram.

Sandström är genomgående en mycket självständig forskare och hänvisningarna till andra forskare är få. Detta gäller inte minst uppbyggandet av den vetenskapliga teologiska estetiken. Sandström hänvisar här till en tradition men knyter inte uttalat an till den. Han ger en normativ framställning på egna villkor med ett antal stipulativa bestämningar av vad som bör avses med centrala termer och begrepp. Själv skulle jag gärna ha velat veta lite mera om varifrån Sandström hämtat förebilder och inspiration. Etikprofessorerna Göran Bexell och Göran Hermerén hör uppenbart till inspiratörerna.

Sandström har ett starkt vetenskapssystematiskt intresse. Den systematiska teologiskt estetiska begreppsapparaten Sandström arbetar ut i sin avhandling visar sig vara fruktbar, när den konfronteras med Thomas Mertons författarskap. Metoden är enligt Sandström själv här analytiskt konstruktiv. Ett antal frågor ställs: Vad är teologi, religion, livsåskådning, ideologi? Så byggs en bild av vad den teologiska estetiken skall syssla med upp. Vad är egentligen konst? Vad är konstens substans? Vad är konstens funktion? Huru dan är konstnären? Vilket är dennes syfte? Vilken är hans sociala roll? Vilken roll spelar traditionen för konsten? Vilken är konstens relation till kontemplerationen? Vilken är konstens relation till tro och religion överhuvud? Behövs det en specifik poetisk begåvning, en intuition hos konstnären och hos «konstnjutaren»? Finns det ett specifikt estetiskt sensorium? — Sandström lyfte sålunda i sin systematik fram ett antal viktiga och intressanta frågor.

Dessa frågor låter han så Thomas Merton svara på. Det visar sig därvid att frågorna verkligen är adekvata och kan finna svar i Thomas Mertons författarskap: Förenklat uttryckt är exempelvis konstens substans skapande, medskapande och kontempleration. Konstens funktion är att föra människan till ett möte med Livet, det äkta livet och därmed med Gud, medmänniskan och sig själv. Konsten förmedlar inte information utan just möten med det grundläggande i tillvaron. Konstnären står nära profeten. Han är inte konfessionellt och ideologiskt bunden utan står fri och självständig. Det finns inte något specifikt estetiskt sensorium utan alla har möjlighet att utveckla sin estetiska förmåga, fastän alla självfallet inte gör det. Liksom allt annat gott i tillvaron är även den äkta konsten en *Ars gratia Dei*. Kristus är enligt Thomas Merton naturlarande i all äkta konst och konstnären en poeta naturaliter christianus

och oberoende av personlig tro eller otro medlem i den osynliga kyrkan.

När så Sandström går vidare och studerar Thomas Mertons litteraturkritik lyfter han speciellt fram vad som där säges om de tre skönlitterära författarna Pasternak, Camus och Faulkner. Dessa visar sig därvid vara äkta konstnärer i Thomas Mertons mening. De är öppna för och öppnar i sin diktning upp för det äkta livet utan religiös, ideologisk och politisk missfärgning. Pasternak står nära en kristen tradition, Camus är efterkristen och Faulkner förkristen enligt Thomas Mertons klassifikation. De tre diktarna präglas av vad Thomas Merton kallar poetisk intuition och sapientia, vishet, egenskaper som i och för sig inte är exklusivt givna åt konstnärer men ändå specifikt utvecklats hos dessa.

Sandström är i sitt avhandlingsarbete noggrann med det vetenskapliga hantverket vad gäller litteraturförteckning, noter, citat och referat. Han behärskar också Thomas Mertons författarskap och gör en fin greinindelning av detta.

I en systematisk avhandling som Sandströms skulle enligt min mening författaren dock ha kunnat distansera sig litet ytterligare från vad Thomas Merton faktiskt säger för att få utrymme att diskutera det just systematiskt teologiskt. Om den inte minst i nordisk teologisk tradition levande «skapelseteologien» med namn som Grundtvig, Wingren och Lögstrup hade förts in som hjälpmedel i analysen av Thomas Mertons författarskap hade det kanske blivit tydligare att dennes enligt min mening litet konstlade klassificering av de tre diktarna som «kristen», «efterkristen» och «förkristen» med fördel skulle kunna ha ersatts av en skapelseteologiskt förankrad tolkning av de tre konstnärerna. Vad Thomas Merton enligt Sandström tycks säga är ju just att en sann konstnär låter oss få möta skapelsen och skapelsens Gud på ett omedelbarare sätt än vi förmår göra i det aktiva vanliga vardagslivet. — Det är för övrigt en uppfattning som står Lögstrups nära.

Sammanfattning: Sandström har i sin avhandling formulerat tydliga uppgifter och löst dem på ett intressant och självständigt sätt. Han har gett ett personligt bidrag till vetenskapssystematiken, den teologiska estetiken och den speciella forskningen vad gäller Thomas Mertons estetik och litteraturkritik. Därmed har han självfallet också gett oss ett värdefullt bidrag till den allmänna teologiska reflexionen och forskningen med en förankring i nordisk och i synnerhet lundensisk tradition.

Henning E. Sandström ger då och då och gärna nästan litet en passant mycket välformulerade sammanfattningar med en aforistisk precision till stor glädje och nytta för den uppmärksamme läsaren. Utveckla gärna denna aforistiska konst — *Ars gratia Dei*.

*Lars-Olle Armgard*

Göran Bexell: *Kyrkan och etiken. Med kommentar av Ivar Asheim. 192 sid. Verbum, Stockholm, 1992.*

Bexells bok er delt i fire hovedkapitler. De tre første kapitlene er skrevet av Bexell alene, mens det fjerde er skrevet sammen med Ivar Asheim, som er professor i etikk ved Menighetsfakultetet i Oslo.

I det første kapitlet, «Vad är en kristen etik?» (s. 11–49), fører Bexell leseren inn i grunnlagsproblematikken i kristen etikk. Han er ikke først og fremst opptatt av den kristne etikkens spesifikke kjennetegn, de som skiller den fra andre former for etikk, men dens karakteristika (s. 13).

Bexell slutter seg innledningsvis til læren om den naturlige lov, slik han mener den er utformet hos teologer som Augustin, Thomas, Luther og Calvin. For Bexell betyr læren om den naturlige lov at innholdet i den kristne etikk kan framstilles som moralsk rett og godt også i mer allmenn og ikke-subjektiv mening. Sagt på en annen — og kanskje mer interessant — måte betyr dette at det Jesus sier og gjør, vekker gjenklang i menneskets indre (s. 12). Dette gjenklangsperspektivet fører tankene i retning av en teolog som Bexell ikke nevner, nemlig Grundtvig.

Innholdsmessig kommer læren om den naturlige lov til uttrykk ved at etikken har som mål å tjene menneskets beste og opprettholdelsen av det sosiale fellesskap (s. 13).

Læren om den naturlige lov forhindrer imidlertid ikke Bexell fra å hevde at Bibelen er den ufrakommelige kilde for all kristen etikk (s. 16). Bexell mener at den kristne etikken skal være bibeltro, men verken biblisistisk eller bibelliberal. Avgrensningen mot det biblisistiske er klargjørende, mens avgrensningen mot den bibelliberale posisjonen blir vag og upresis, fordi Bexell definerer den som så ekstrem at den blir uten særlig aktualitet. Hvem vil for alvor mene at Bibelen skal reduseres til konformitet med nåtidige vurderinger og bare brukes til å gi autoritet til disse (s. 18)?

Sin egen bibeltro posisjon for kristen etikk presiserer Bexell i åtte punkter (s. 18–21). Her legger han blant annet vekt på at Bibelen må leses slik at Jesus Kristus og budskapet om ham er sentrum, og at det dobbelte kjærlighetsbudet er grunn-norm.

Bexell mener imidlertid også at det i enhver bibel-tolkning gjør seg gjeldende en overordnet, teologisk-etisk tolkningsramme. Dette leder over till neste avsnitt, der hovedtesen er at Svenska kyrkan som utgangspunkt for sitt etiske syn bør ha (a) den allmenne kristne tradisjonen, og da særlig den lutherske, (b) den økumeniske dialog og (c) det aktuelle fellesskap og erfaringene i den egne kirken (s. 22).

Bexell mener imidlertid at den lutherske tradisjonen også trenger kritiske korrektiv, og han peker bl.a. på at det er behov for en mer positiv lære om men-

neskets moralske vekst og modenhet (dydslære), og at det er nødvendig å være mer kritisk til dens ofte statiske syn på samfunnet (s. 27).

På dette grunnlag stiller Bexell opp kjennetegnene på det han vil kalle en velbegrunnet kristen etikk (s. 31). Ideelt sett forutsetter den at det tas hensyn til alle de kriterierne jeg har nevnt ovenfor. Bexell innrømmer imidlertid at denne meget omfattende og vide kriterielisten ikke er noen garanti for at alle kristne vil komme til samme konklusjon. Han mener derfor det må finnes rom for det han kaller en velbegrunnet kristen uenighet (s. 34).

Til slutt i dette kapitlet profilerer Bexell den kristne etikken han mener å ha lagt grunnlaget for gjennom en serie enkle motsetninger av typen «Inte detaljreglerad etik — nya tillämpningar i frihet» og «Inte normlöshet — klara normer» (s. 37–49).

Bexell har fått med mange viktige synspunkter i denne prinsipielle innledningen. Særlig vil jeg framheve tanken om en velbegrunnet uenighet, som etter min mening er en av de viktigste ideene i denne boka. Men Bexell burde gått nærmere inn på forholdet mellom læren om den naturlige lov og forestillingen om Bibelen som etisk norm og kilde. Jeg synes han er for rask til å identifisere bibelsk etikk med etikken i Bibelen, og han kunne med fordel foretatt en grundigere analyse av «menneskets beste og opprettholdelsen av det sosiale fellesskap» som mål for etikken. De vanskeligste konfliktene idag oppstår i spenningsfelt mellom individ og samfunn, der hensynet til enkelte kommer i konflikt med hensynet til samfunnet og det sosiale fellesskap. Denne konflikt blir ofte formulert som en spenning mellom deontologiske og konsekvensetiske prinsipper, og det ville gjort boka mer profilert om Bexell hadde trukket denne diskusjonen inn i sin framstilling.

I det andre kapitlet anvender Bexell sin etiske modell på en serie problemområder, såsom kjernevåpen, apartheid, kunstig inseminasjon, transplantasjon, sensur, homoseksualitet og standardhevning (s. 50–95). Mange vil nok si at Bexell her profilerer seg som en reflektert, men alt i alt forholdsvis restriktiv etiker. Det mest interessante er imidlertid at han særlig prøver ut tanken om velbegrunnet uenighet.

Når det gjelder apartheid, finner Bexell ikke grunnlag for en velbegrunnet uenighet i kristen etikk. Det gjør han derimot når det gjelder homoseksualitet. Først avviser han to ytterpunkter som han mener ikke kan aksepteres innenfor rammene for kristen etikk. Det ene ytterpunktet er at både homoseksuell praksis og homoseksuell legning er synd og moralsk sett urett. Det andre ytterpunktet, som Bexell også avviser, er at homoseksualitet kan praktiseres uten at de samme moralske normer som for heteroseksuelle forhold kommer till anvendelse.

Tilbake står to synspunkter. Det ene er at man aksepterer og respekterer at en person er genuint homoseksuell, men ikke at han eller hun praktiserer sin homoseksualitet. Det andre er at man også aksepterer at en person praktiserer sin homoseksualitet, forutsatt at det skjer etter de samme normer som for heterosexuelle forhold. Begge disse standpunktene må kunne aksepteres innenfor en kristen etikk. Vi har altså å gjøre med en velbegrunnet uenighet.

Sett fra norsk side er det særlig interessant å merke seg at det første ytterpunktet, som Bexell avviser, blir forsvart av en rekke konservative kristne i vårt land. De hevder att skillet mellom legning og praksis, som Bexell aksepterer, ikke har belegg i Bibelen. Et stykke på vei har de rett, og Bexell burde ha underkastet dette skillet en mer kritisk analyse og eventuelt gitt det en mer utførlig begrunnelse.

I det tredje hovedkapitlet, «Svenska kyrkan och etiken», drøfter Bexell i hvilken utstrekning og på hvilken måte Svenska kyrkan som institusjon bør ta stilling til etiske spørsmål. Han skjelner mellom lærespørsmål og bekjennelsesspørsmål og mellom overbevisning og tro. Lærespørsmålene er ikke gjenstand for tro, men overbevisning på grunnlag av tro. Bekjennelsen derimot, som omhandler Gud og hans gjerninger, er gjenstand for tro. Dette betyr at etiske spørsmål normalt ikke kan gjøres til spørsmål om bekjennelse, unntatt i helt bestemte situasjoner (som i forbindelse med apartheid) (s. 106–107). Men når det er sagt, mener Bexell at Svenska kyrkan i større grad enn tilfellet nå er, bør meisle ut en kristen etikk i betydningen lære. Resten av kapitlet vies til en drøfting av praktiske problemer som følger i kjølvannet av dette syn, som f.eks. spørsmålet om kirketukt.

I det fjerde hovedkapitlet, kalt «Dialog», kommenterer først Ivar Asheim Bexells framstilling. Deretter svarer Bexell på Asheims innvendinger.

Asheim etterlyser i sine kommentarer en nærmere presisering av kirkebegrepet. Kirken blir automatisk oppfattet som institusjonen Svenska kyrkan (s. 151). Her må jeg gi Asheim rett. I en bok om «Kyrkan och etiken» trenger ikke bare den andre, men også den første termen en mer dyptgående, teologisk refleksjon.

Men når Asheim påstår at Den norske kirkes ordning for behandling av læresaker i større grad sikrer at bedømmelse ut fra Bibelen ikke kan overkjøres av en eller annen kirkelig eller samfunnsmessig opinion, er det naivt. Som Bexell med rette peker på, vil det i siste instans alltid være kirken som avgjør hva som er troskap mot Bibelen. Det er ikke noe som taler for at kirkelige instanser i Norge rent institusjonelt skulle være bedre sikret mot å sviakte Bibelen enn kirkelige instanser i Sverige.

Asheim er også redd for at Bexell i for stor grad harmoniserer forholdet mellom kristen etikk på den

ene siden og etikken i det sekulariserte samfunn og i andre religioner på den andre siden. Det er riktig at Bexell her går langt i harmoniserende retning. Men det er på den andre siden viktig å være klar over at Asheim nok er langt mer restriktiv i sin holdning til tanken om den allmenne lov enn Bexell er. Her kunne Asheim vært mer profilert i sin stillingtagen til Bexell. Det samme gjelder også en rekke andre punkter, som f.eks. vurderingen av homoseksualitet. Asheim har åpenbart klare motforestillinger mot Bexells tilrettelegging av dette spørsmålet, men unngår en reell konfrontasjon (s. 150).

Bexells bok er skrevet for lekfolk og er på mange måter en enkel bok. Men det er ikke til hinder for at den også er en viktig bok. I det tidsrom jeg har hatt boka til anmeldelse, har det rast en ganske opphetet debatt i Den norske kirke. Debatten har dreid seg om ekteskap og samboerforhold, om homoseksualitet og homoseksuelle parforhold og om abort. To av våre biskoper, Sigurd Osberg og vår nye kvinnelige biskop Rosemarie Köhn, har vært skyteskiver for angrep fra konservativt hold. I denne debatten ville Bexells tanker om en velbegrunnet uenighet og hans skille mellom lærespørsmål og bekjennelsesspørsmål vært helsebringende innspill. Den kirkelige debatt i Norge er langt fra det saklighetsnivå som Bexells bok legger opp til.

For egen del mener jeg Bexell kunne ha argumentert enda bedre for tanken om velbegrunnet uenighet enn tilfellet er. Det dreier seg ikke bare om en forlegenhetsløsning i en situasjon der alle helst skulle vært enige. Historien viser at kirken ofte har tatt feil, nettopp når alle har vært enige. En velbegrunnet uenighet styrker kirkens selvkritiske potensiale og dermed dens mulighet for å utvikle en kvalifisert diskurs om etiske spørsmål.

Den som forsøker å gi et resyme av Bexells bok, oppdager snart at den inneholder rikelig med ideer og synspunkter, selv om den er liten av omfang. Det gjør boka interessant, men det kan også sies å være en svakhet. Bexell vil ha mye med, og står derfor i fare for å legge det ene synspunkt oppå det andre, istedet for å profilere en sammenheng. Det blir mer addisjon enn integrasjon. På den andre siden er det også her noe av Bexells styrke som etiker som kommer fram. Han har åpenbart større sans for å bygge broer enn å skape partier. Det er ikke noe dårlig utgangspunkt for å arbeide med etikk i dag, og Bexell har skrevet en viktig bok som bør kunne stimulere mange til videre arbeid med etiske spørsmål. Det er derfor nyttig at boka avsluttes med en studieveiledning, utarbeidet av dosent Gunnar Hillerdal.

*Svein Aage Christoffersen*

Bo Larsson: *Gud som provisorium — en linje i Lars Gyllenstens författarskap. 200 sid. Verbum, Stockholm. 1990. (Diss. Uppsala).*

Även om skönlitterära texter, i viss mån, har behandlats av teologer, har den svenska teologien ännu ej kommit underfund med vilken materialrikedom och vilka möjligheter som gömmer sig här. Det är därför glädjande att en av våra mest uppmärksammade författare har tagits upp till behandling i en doktorsavhandling i Tros- och livsåskådningsvetenskap. I *Gud som provisorium — en linje i Lars Gyllenstens författarskap* behandlar Uppsalateologen Bo Larsson Gyllenstens hela produktion och riktar särskilt in sig på frågan om «berättelserörelsens» sökande efter en adekvat livshållning.

I avhandlingens två första kapitel, Inledning och Författarskapets förutsättningar (s. 7–29), redogör Larsson för sin uppfattning att det går en skiljelinje mellan den tidigare Gyllensten och den senare; t.o.m. *Juvenilia* (1965) är författarskapet främst ett uttryck för ikonoklasi, ett raserande av falska bilder av verkligheten. I de efterföljande verken är det närmast fråga om ikonoplasi, ett bildskapande och ett sökande efter användbara modeller, en provisoriskt fungerande livsförståelse.

Författaren betonar att det är «berättelserörelsen», d.v.s. «den fortgående dialog som texterna själva är inbegripna i» och ej Gyllensten som person, som står i centrum för undersökningen. Grundfrågan är de livsinställningar som skapas och prövas i författarskapet och hur dessa för den existentiella diskussionen vidare. Detta leder till att Larsson finner fyra olika problemkomplex, kunskapsteori, ontologi, antropologi och moral- och existensfrågor.

I kap. III, Ikonoklasi—bildkrossande (s. 30–77), går Larsson igenom Gyllenstens författarskap fr.o.m. *Moderna myter* (1949), t.o.m. *Diarium spirituale* (1968). Här undersöks hur berättelserörelsen försöker rasera alla människoskapade trossystem. I trilogien *Moderna myter. Det blå skeppet och Barnabok* menas berättelserörelsen kritisera den naiva tron och föra fram uppfattningen att sanningen om tillvaron aldrig kan till fullo förstås. I *Kains memoarer* (1963) och *Juvenilia* (1965) sägs den ikonoklastiska rörelsen bli fullbordad. Ikonoklasien framstår som ett stadium, vilket måste passeras och Larsson betonar att härefter syftar berättelserörelsen till att finna en adekvat livshållning. Människan kommer nu att ses som en mötesplats med möjligheten att vara antingen en «stum artefakt» eller en levande gestalt med en relation till såväl andra människor som till den antagna transcendentia verkligheten.

I de senare verken *Lotus i Hades* (1966) och *Diarium spirituale* sägs berättelserörelsen få en ny inrikt-

ning. Härefter ställes den kunskapsteoretiska frågan i bakgrunden och den ontologiska lyfts fram. Detta förstärker den nya, av ikonoplasien präglade människosynen. Människans sökande efter mening i livet leder fram till ett etiskt ansvarstagande och att delaktighet med den transcendentia verkligheten bejakas. Larsson pekar på paralleller mellan berättelserörelsen och Kierkegaard och menar att det estetiska stadiets ihållighet har genomskådats.

I kap. IV, Ikonoplasi—bildskapande (s. 78–111), behandlas Gyllenstens författarskap fr.o.m. *Lotus i Hades* t.o.m. *Grottan i öknen* (1973). Anledningen till att *Lotus i Hades* och *Diarium spirituale* uppmärksammas även i detta avsnitt, sägs vara att de icke blott fullbordar bearbetningen i de tidigare verken, utan även att de markerar en tydlig utveckling. Larsson finner nu berättelserörelsen vara inriktad på en bearbetning av det etiska stadiet, men pekar i detta sammanhang även på paralleller mellan Swedenborg och berättelserörelsen. Författaren menar att den kunskapsteoretiska frågan och den ontologiska nu har fått sina svar. Nu betonas i stället den moraliskt-existentiella frågan. Det är den paulinska modellen som berättelserörelsen sägs föra fram, samtidigt som det starkt betonas att människan har ett ansvar för sina handlingar. Människan ses nämligen som gudalik och rymmer inom sig det oskapade som en möjlighet. Intressant i sammanhanget är att Larsson har noterat vad som sägs om konstnärens uppgift, nämligen att ställa sig «till förfogande för den redan fullbordade skapelsens avslöjande». Konstnären förstås således som en aktiv inkarnation — och ej som en passiv artefakt — och illustrerar tydligt vad som sägs om valets nödvändighet; genom en «etisk satsning» bejakar människan en världsordning där gott och ont icke är utbytbara.

I tolkningen av *Skuggans återkomst eller Don Juan går igen* sammanfattar Larsson de motiv han har sökt analysera. De stadier, vilka romangestalten Leoporello genomgår, ses som allmänmänskliga och högst principiella. Det avgörande för förståelsen av berättelserörelsens hållning är att ursprungsstadiet och slutstadiet är ett och samma, nämligen oskuldens stadium. Det är sökandet efter detta förlorade stadium, som Larsson ser som avgörande för den moraliskt-existentiella frågan.

I avhandlingen framkommer med all önskvärd tydlighet att Larsson finner mycket av Kierkegaard i berättelserörelsens ståndpunkter. Slutresultatet pekar dock på en avgörande skillnad. Den skillnad mellan religiositet A och religiositet B, som är så väsentlig för Kierkegaard, saknas nämligen hos Gyllensten. I berättelserörelsen ses Kristus som en viktig mytisk symbol, men uppnåendet av oskuldstillståndet har inget med den kristna försoningen att skaffa. Det är ej i bekännelsen och medvetandet av skulden som oskuldens till-

stånd nås. I stället betonar Larsson berättelserörelsens framhävande av «nåden». Det är den transcendenta och aldrig förstådda «Nåden», som får människans satsning och val att bära.

Det ämne Larsson har valt för sin avhandling, måste betraktas som mycket relevant. Genom att utgå ifrån skönlitterära texter, vilka behandlas utifrån ett teologiskt (estetiskt) perspektiv, berikas den teologiska vetenskapen. Gyllensten har tidigare främst utforskats av litteraturvetare, men det saknas ej teologiska föregångare. Benkt-Erik Benktsons *Blicken och tilltalet* och Larsson avhandling kompletterar varandra på ett stimulerande sätt. Det bör erkännas att den tidigare Gyllenstenforskningen redovisas, kortfattat men samvetsgrant.

Eftersom det är riskabelt att påstå att en författares personliga ståndpunkter är identiska med dem, vilka framförs i ett skönlitterärt verk, är det en styrka att Larsson talar om berättelserörelsen och i mycket liten utsträckning om Gyllensten som person.

Källmaterialet omfattar Gyllenstens hela produktion under nästan 40 år. Ett alternativ hade varit att göra en specialstudie över ett fåtal skrifter. Detta tillvägagångssätt hade givetvis haft både för- och nackdelar. Som det nu är, fungerar avhandlingen som en intresseväckande introduktion för den teologiskt benägna läsaren. En fråga som inställer sig (och som Larsson själv är medveten om) är — hur hade tolkningen av berättelserörelsen blivit, om även *Sju vise mästarer om kärlek* (1986) hade tagits upp till behandling och icke punkt satts dessförinnan?

Bo Larsson ger intryck av att behärska sitt Gyllenstenmaterial. När andra tänkare och riktningar nämns, är tendensen ofta att hänvisa till sekundärmaterial, t.ex. till Stenström för existentiellismens vidkommande och till Marc-Wogau för Peirce. En sak som slår läsaren, är att vissa idéreferenser borde ha kunnat utvecklas. Det finns rikliga hänvisningar till t.ex. Kierkegaard och Swedenborg, men det hade nog varit en fördel om även Pascal och Jung hade förekommit i diskussionen.

Avhandlingen ger ett pålitligt intryck, även om ett och annat småfel insmugit sig. Så får läsaren, på s. 17, intrycket att *Nihilistiskt credo* utkom 1949 i stället för 1964.

Vad den pedagogiska framställningen anbelangar, måste det erkännas att avhandlingen, med tanke på frågeställningen, är logiskt och klart upplagd. Visserligen är Larssons strävan efter att göra källmaterialet rättvisa berömvärd, men det rikliga bruket av citat och de långa innehållsreferaten, gör att det ibland känns mer som Gyllensten än som Larsson. Det ligger nära till hands att fråga — hade det varit möjligt att välja andra, i och för sig relevanta citat och därigenom komma till andra slutsatser?

Om än slutkapitlet innehåller ett avslutningsperspektiv, hade det ändå varit en pedagogisk fördel, om avhandlingen hade varit försedd med en slutkommentar, eller en övergripande och tillbakablickande syntes. Slutomdömet måste emellertid bli, att Bo Larsson har skrivit en mycket intressant avhandling, i vilken han lyckas få Gyllensten att framstå som något av en teolog. Jag välkomnar *Gud som provisorium* som ett värdefullt bidrag till den teologiska estetiken.

Henning E. Sandström

## Resumé av doktorsavhandling

Gunnar Appelqvist: *Luthersk samverkan i nazismens skugga. Sverige och Lutherakademien i Sondershausen 1932–1945*. 207 sid. Svenska Kyrkohistoriska föreningen, Stockholm 1993.

Lutherakademien grundades 1932 i avsikt att befrämja ett internationellt teologiskt utbyte mellan de lutherska kyrkorna. Dess verksamhet förlades till Sondershausen i Tyskland under ledning av Göttingen-professorn Carl Stange. Det årliga tvåveckors-seminariet samlade teologer och kyrkomän från ett stort antal europeiska länder, däribland de nordiska.

Stange var akademiens drivkraft och starkt tysk-nationellt orienterad. För att finansiera verksamheten sökte han och erhöi ekonomiskt stöd från bl.a. den tyska rikskyrkan, utrikesministeriet och propagandaministeriet. Huvudskälet för dessa myndigheter att stödja Lutherakademien var möjligheten att ge de utländska besökarna en positiv bild av de nazistiska Tyskland.

Den svenske ärkebiskopen Erling Eidem var formellt Lutherakademiens ordförande 1934–43. Hans engagemang i Sondershausen vägledades av principen att till varje pris förhindra en isolering av den tyska evangeliska kyrkan. Eidem hade under sina sista år som akademiens ordförande misstankar om att tysk utrikespolitik var inblandad i verksamheten. Han uppmånades dock i början av kriget av den svenska utrikesledningen att inte just då bryta med Sondershausen, med tanke på Sveriges känsliga läge. När krigslyckan vände för Tyskland 1942–43 kunde Sverige inta en mer självständig hållning till Tredje riket, vilket även möjliggjorde för Eidem att bryta med Stange i slutet av år 1943.

Det är uppenbart att representanter för Svenska kyrkan genom sitt engagemang i Sondershausen stödde tysk krigspropaganda under 2:a världskriget. För en del tyska deltagare fungerade visserligen Lutherakademien som ett andningshål, men det var ett andningshål finansierat av Goebbels.